



**HAL**  
open science

**La théologie de l'histoire dans l'Alethia de Claudius  
Marius Victorius (Ve s.) : entre ruptures et alliances :  
traduction des livres I, II, III**

Esther Falcon

► **To cite this version:**

Esther Falcon. La théologie de l'histoire dans l'Alethia de Claudius Marius Victorius (Ve s.) : entre ruptures et alliances : traduction des livres I, II, III. Religions. Université de Strasbourg, 2024. Français. NNT : 2024STRAK001 . tel-04696799

**HAL Id: tel-04696799**

**<https://theses.hal.science/tel-04696799v1>**

Submitted on 13 Sep 2024

**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.

Université		
de Strasbourg		

# UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

École doctorale	<b>Théologie,</b>
<b>sciences religieuses</b>   ED 270	
	Université de Strasbourg

**ÉCOLE DOCTORALE 270**  
**UR 4377 Théologie catholique**

**THÈSE** présentée par :

**Esther FALCON**

soutenue le : **9 avril 2024**

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

Discipline/ Spécialité : Sciences religieuses – Patristique latine

**La théologie de l'histoire dans l'*Alethia* de Claudius Marius  
Victorius (v<sup>e</sup> s.) : entre ruptures et alliances.**

**Traduction des Livres I, II et III.**

**THÈSE dirigée par :**

**Monsieur CUTINO Michele**

Professeur des universités, Université de Strasbourg

**RAPPORTEURS :**

**Madame MORETTI Paola Francesca**

Professeure des universités, Università degli studi di Milano (Milan)

**Monsieur SCAFOGLIO Giampiero**

Professeur des universités, Université Côte d'Azur (Nice)

**AUTRE MEMBRE DU JURY :**

**Monsieur VALLIN Philippe**

Professeur des universités, Université de Strasbourg

**MEMBRE INVITÉE :**

**Madame URLACHER-BECHT Céline**

Maître de conférences, Université de Haute-Alsace (Mulhouse)



« Ô Dieu ! Par quelle route inconnue aux mortels  
Ta sagesse conduit ses desseins éternels. »

Jean RACINE, *Esther*, III, 8.

## REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont en premier lieu à M. Cutino, qui a soutenu ce projet, dès 2018, et qui nous a permis de venir le réaliser à Strasbourg. Il a su nous encourager et nous orienter dans les périodes délicates du doctorat, marqué par la pandémie. Sa bienveillance et sa rigueur ont été de précieux soutiens tout au long de ce parcours.

J'adresse également toute ma reconnaissance aux professeurs P. F. Moretti, G. Scafoglio, C. Urlacher et au P. Ph. Vallin, qui, de l'Italie à l'Alsace, ont accepté de faire partie de ce jury.

J'ai une pensée particulière pour tous les modèles d'universitaires qui m'ont inspirée, depuis 2010, notamment à Lyon, auprès des chercheurs des Sources Chrétiennes, des patrologues de la Faculté de théologie de l'Université catholique, notamment le Fr Élie Ayroulet, mais aussi auprès de M. B. Bureau, de l'Université Jean Moulin, qui le premier a su dévoiler la beauté de la poésie antique, dans notre parcours académique. Merci également à Sr M.-H. Robert et au P. E. Dumont pour leur accompagnement intellectuel et spirituel au long des ans.

Mes remerciements vont par ailleurs à Mme A. Fraïsse qui, par la confiance qu'elle nous a accordée, nous a permis de découvrir la recherche et surtout d'appréhender l'*Alethia* en 2015. Je remercie M. J. Lagouanère pour ses précieux conseils en Master. Une pensée particulière va au regretté M. J.-N. Michaud, auquel la traduction initiale du Livre I doit beaucoup.

D'une manière générale, je suis reconnaissante envers les membres de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, ceux de l'École doctorale 270 et ainsi que ceux des différentes bibliothèques, pour le climat favorable d'émulation intellectuelle et recherche de cohérence spirituelle que j'ai pu rencontrer auprès de nombre d'entre eux. Dans le même sens, je salue les paroissiens et jeunes pros sélestadiens, pour les modèles de foi qu'ils incarnent.

Ces années de recherche ont été enrichies par les multiples rencontres avec les autres doctorants et jeunes chercheurs, dont le soutien a été précieux, notamment pendant les confinements, et souvent fructueux. J'ai beaucoup de reconnaissance pour ces amitiés strasbourgeoises, intellectuelles et spirituelles.

Je remercie en outre mes relecteurs, dont les collègues et amis enseignants, notamment ceux de l'Isfec et du Collège épiscopal Saint Étienne, pour leur soutien et leur compréhension. Il me serait également difficile de passer à côté de deux amies extraordinaires, Sophie et Marie, qui m'ont accompagnée au long de cette quête personnelle.

Enfin, je remercie tout particulièrement ma famille et mes parents qui ont su, toutes ces années, être une oreille attentive et aimante, et offrir des conditions favorables à cette entreprise longue et fastidieuse. L'aboutissement de ce travail est grandement dû à leur soutien. Toute ma gratitude va, pour terminer, à Дежан, qui a patiemment supporté la fin de la thèse, me donnant force et confiance dans les moments difficiles.

Au terme de ce doctorat, je mesure combien ces différents soutiens ont été providentiels, chacun à leur façon, dans cette recherche de vérité, et je rends grâce à qui de droit.

*Ad Orientem.*

**La théologie de l'histoire dans l'*Alethia* de Claudius Marius  
Victorius (v<sup>e</sup> s.) : entre ruptures et alliances.  
Traduction des Livres I, II et III.**

# SOMMAIRE

<b>REMERCIEMENTS .....</b>	<b>4</b>
<b>LA THEOLOGIE DE L'HISTOIRE DANS L'ALETHIA DE CLAUDIUS MARIUS VICTORIUS (V<sup>E</sup> S.) : ENTRE RUPTURES ET ALLIANCES. TRADUCTION DES LIVRES I, II ET III.....</b>	<b>5</b>
<b>SOMMAIRE.....</b>	<b>6</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>7</b>
A.    PRESENTATION DE L'ALETHIA ET DE SON AUTEUR .....	7
B.    L'OBJECTIF DE LA THESE .....	16
<b>TRADUCTION DES LIVRES I, II ET III .....</b>	<b>21</b>
PRIERE .....	23
LIVRE I, v. 1-547.....	31
LIVRE II, v. 1-558.....	65
LIVRE III, v. 1-789.....	99
<b>PARTIE I. L'ŒUVRE ET SON CONTEXTE .....</b>	<b>151</b>
CHAPITRE 1 : LA GAULE PROVENÇALE DU V <sup>E</sup> SIECLE EN CRISE POLITIQUE ET SPIRITUELLE.....	151
CHAPITRE 2 : PARAPHRASER LA GENESE .....	200
CHAPITRE 3 : TRAITEMENT ET EXPLOITATION DE L'INTERTEXTE BIBLIQUE .....	252
CONCLUSION LIMINAIRE .....	293
<b>PARTIE II. PERSPECTIVES THEOLOGIQUES : COMPREHENSION DES PROMESSES DIVINES ET DE LEURS ACCOMPLISSEMENTS .....</b>	<b>295</b>
CHAPITRE 4 : LA RELECTURE ORIENTEE DE GN 1-19.....	295
CHAPITRE 5 : LES IMPLICATIONS THEOLOGIQUES DU POEME .....	370
CONCLUSION LIMINAIRE .....	416
<b>CONCLUSION GENERALE .....</b>	<b>417</b>
<b>INDEX NOMINUM.....</b>	<b>430</b>
<b>INDEX RERUM.....</b>	<b>432</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>434</b>
<b>TABLE DES MATIERES .....</b>	<b>450</b>

## INTRODUCTION

*Poena illa parentis  
prima fuit tanti, quia plus est uincere mortem  
quam nescisse mori (Prec., 94-96).*

« Ce premier châtement de notre ancêtre fut d'un très grand prix, car il est plus grand de vaincre la mort que de ne pas avoir connu le fait de mourir<sup>1</sup>. »

Ces quelques vers de la Prière introductive du poème *Alethia*<sup>2</sup> donnent d'emblée une coloration particulière à cette réécriture génésiaque du V<sup>e</sup> siècle. Dans la brève intervention, que nous livre le poète, Claudius Marius Victorius, il apparaît clairement que l'histoire du salut, parsemée de fautes et de châtements, dont l'auteur nous propose une relecture, est orientée en vue d'un bien supérieur et d'une voie vers la rédemption.

Le ton est donc donné dès les premiers vers du poème : les interventions de Dieu dans l'histoire des hommes ont une portée pédagogique et salvifique, mais les actions humaines sont intégrées à ce plan divin. C'est l'angle par lequel cette étude abordera le poème.

C'est par un heureux hasard en 2015 que nous avons découvert Victorius et que nous avons commencé à traduire et commenter son œuvre. Depuis, étudier ce poème dans sa globalité est devenu un objectif qui nous mène aujourd'hui, presque neuf ans plus tard, à proposer le présent travail, issu de ces années de maturation et de recherche. L'intuition initiale de la richesse théologique de ce poème, qui nous a motivés à approfondir l'analyse du texte et ses enjeux tout au long du Master et du Doctorat, ne s'est pas démentie, et c'est ce que nous allons à présent tenter de développer dans cette étude.

### A. Présentation de l'*Alethia* et de son auteur

Aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle de notre ère fleurit le genre littéraire de la paraphrase biblique. Les productions concernées ne semblent pas, au premier abord, être des œuvres significatives sur le plan théologique, mais des ouvrages qui répondent avant tout à l'exigence de présenter aux élites intellectuelles, en particulier romaines, les textes sacrés des Écritures, souvent méprisés

---

<sup>1</sup> Toutes les traductions extraites de l'*Alethia* sont le fruit de notre travail.

<sup>2</sup> « Die Schreibung des Titels schwankt im Codex zwischen Alitia und Aletia (hinzu kommt die griechische Form ΑΛΗΘΕΙΑ, die aber erst im 16. Jh. hinzugefügt wurde). Die Form Alethia ist handschriftlich nicht bezeugt, hat sich in der Forschung jedoch eingebürgert. », KUHN-TREICHEL 2016, note 6, p. 2.

pour leur style peu soigné du point de vue formel<sup>3</sup>, dans le genre littéraire par excellence : la poésie épique, en hexamètres<sup>4</sup>.

### 1. État des lieux : éditions, traductions

Aux côtés des *Euangeliorum libri* du prêtre espagnol Juvencus et du *Carmen paschale* de Sédulius, des poètes tardifs abordent en premier lieu le Nouveau Testament, puis l'Ancien, par le biais de la paraphrase<sup>5</sup>. Parmi eux, Cyprien le Gaulois (Ps.-Cypriannus) et Claudius Marius Victorius, rhéteur à Marseille. Nous n'avons que peu d'informations sur cet auteur. C'est grâce au prêtre Gennade de Marseille, qui a écrit les portraits des hommes de son temps, que l'on obtient quelques renseignements sur ce poète<sup>6</sup>. Son évocation du contexte historique permet de situer sa mort dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle. Par conséquent, il semblerait que Victorius ait écrit l'*Alethia* entre 435 et 450<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> « Sous Constantin [...] de grandes familles de l'aristocratie romaine se convertissent, qui ressentent la nécessité d'une littérature, et en particulier d'une poésie, chrétiennes à la mesure de leurs exigences culturelles. D'autres aristocrates hésitent à se convertir en partie à cause la "déficiência culturelle" du christianisme et de la faiblesse littéraire des anciennes traductions latines de la Bible. », CHARLET 1985, p. 631.

<sup>4</sup> Les paraphrases bibliques n'ont fait que tardivement l'objet de définitions scientifiques, par exemple avec HERZOG 1975, ROBERTS M. J. 1985, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, Francis Cairns ou DEPROOST P.-A. 1997, « L'épopée biblique en langue latine. Essai de définition d'un genre littéraire », *Latomus* 56, p. 15–39.

<sup>5</sup> « L'épopée biblique est d'abord une paraphrase avec toutes les caractéristiques d'une technique bien rodée dans les écoles de rhétorique. On peut ranger dans cette catégorie, outre Juvencus, et, avec différents stades d'évolution, les œuvres de Sédulius (sur les Évangiles), Arator (sur les Actes), Claudius Marius Victor (sur la Genèse), Avitus (sur la Genèse et l'Exode). Ces œuvres, très lues et admirées jusqu'à la Renaissance, ont par la suite été délaissées et jugées de moindre intérêt sous prétexte qu'elles suivraient de près, sans grande originalité, le texte qu'elles imitent. Cependant elles nous renseignent à plus d'un titre sur les rapports des premiers temps du christianisme avec la littérature païenne, rapports faits de rejet méfiant et d'attirance ambiguë et avec le texte de la Bible, parole sacrée mais étrangère dans sa forme et sa culture. », FRAÏSSE 2008, §2.

<sup>6</sup> RICHARDSON (éd.) 1896, GENNADIUS, *Liber de uiris inlustribus*, LXI, p. 81-82 : VICTORINUS, *rhetor Massiliensis, ad filii sui, Etherii, personam commentatus est In Genesi, id est, principio libri usque ad obitum Abrahae patriarchae quattuor uersu edidit libros, Christiano quidem et pio sensu, sed utpote saeculari litteratura occupatus homo, et nullius magisterio in Diuinis Scripturis exercitatus, leuioris ponderis sententias figurauit. Moritur Theodosio et Valentiniano regnantibus* ; « VICTORINUS, rhéteur de Marseille, a écrit pour son fils Ethérius des commentaires sur la *Genèse*, depuis le commencement du livre jusqu'à la mort du patriarche Abraham ; il a publié quatre livres en vers d'une pensée chrétienne et pieuse, mais comme il ne connaissait que la littérature profane, et qu'il n'avait point eu de maître dans les divines Écritures, son langage n'a que peu de poids. Il mourut sous le règne de Théodose et de Valentinien ».

<sup>7</sup> CUTINO 2009, p. 94. Voir aussi HOVINGH 1955, p. 23. T. Kuhn-Treichel ajoute que l'allusion à l'invasion des Alains devait être suffisamment ancrée dans les esprits pour permettre cette référence : « *Victorius starb demnach zwischen 425 (Regierungsantritt Valentinians III.) und 450 (Tod Theodosius' II.). Für die Werkentstehung lässt sich aus Aleth. 3,192 (uti nunc testantur Alani) ein terminus post quem ableiten, da die Alanen 406/407 den Rhein überschritten und somit ins Bewusstsein der Gallier traten. Wichtig sind zudem mögliche Bezüge zum semipelagianischen Streit, der Südgallien in den 420er und 430er Jahren erfasste, was eine Abfassung in dieser Zeit wahrscheinlich macht.* », KUHN-TREICHEL 2016, note 5, p. 2.

## Introduction

L'œuvre nous est parvenue à travers deux manuscrits : le manuscrit *Parisinus* 7558, daté du IX<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup>, mais qui comporte des corrections de mains différentes<sup>9</sup> – ce qui implique que l'œuvre a été retravaillée – et un second manuscrit découvert sur l'île Barbe à Lyon au XVI<sup>e</sup> siècle qui était en très mauvais état. Perdu depuis, il a cependant pu faire l'objet d'une édition en 1536 par Jean de Gagny<sup>10</sup>. Cette édition fait état d'une grande liberté de la part de l'éditeur et n'est de ce fait que d'un intérêt limité quant à son authenticité<sup>11</sup>. En revanche, une trentaine d'années plus tard – en 1560 – Guillaume Morel semble avoir effectué un travail d'édition plus scientifique<sup>12</sup> à partir d'un autre manuscrit, le *Parisinus Lat.* 7558. Ce manuscrit reste par ailleurs le seul témoin de l'*Alethia*, ce qui, selon R. Herzog, montre qu'il ne soit « pas entré dans le canon de la poésie latine chrétienne de l'antiquité tardive<sup>13</sup>. » Au XIX<sup>e</sup> siècle, Karl Schenkl propose une synthèse des deux éditions à travers sa propre édition critique de 1888<sup>14</sup>. Le poème a également été édité par Migne dans la Patrologie latine au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>15</sup>.

---

<sup>8</sup> « *The sole surviving manuscript of the Alethia, the Parisinus 7558, <is> dating from the ninth century* », SCHNAUBELT 1960, p. 1.

<sup>9</sup> « <Dans> le manuscrit 7558 [...] Schenkl a cru distinguer la main de quatre correcteurs [...] trois d'entre eux appartenant selon lui au XVI<sup>e</sup> siècle », HOVINGH 1955, p. 14.

<sup>10</sup> « Les éditions de l'*Alethia* sont au nombre de trois. La première est due à Jean de Gagny et parut pour la première fois à Lyon en 1536. Dans une curieuse préface, Gagny nous raconte comment, s'étant rendu avec quelques amis au monastère de l'île Barbe, situé au milieu de la Saône, près de Lyon, il lui tomba sous la main un élégant et docte poème, divisé en quatre chants qui suivent le livre de la Genèse jusqu'au chapitre XX, et portant le nom de Cl.-M. Victor, rhéteur de Marseille. Malheureusement ce manuscrit était dans un tel état de vétusté et d'une écriture si défectueuse, qu'il ne put trouver personne pour le déchiffrer. Gagny nous explique ensuite comment il essaya de combler les nombreuses lacunes de cet ouvrage et de remplacer les passages tronqués ou illisibles par sa propre version. C'est dire que nous sommes en présence d'un texte qui est presque partout l'invention de l'éditeur », GAMBER 1899, p. 16. Une réédition de la version de J. de Gagny est proposée à la suite de celle de K. Schenkl dans le CSEL, voir SCHENKL 1888, *Carmen Claudii Marii Victoris ab Ioanne Gagneio interpolatum*, p. 437-482.

<sup>11</sup> « La première édition de l'*Alethia*, publiée par Jean de Gagny sous le titre de *Commentarii in Genesin*, parut, avec quelques œuvres de Alcimus Avitus et l'*Epigrammata* de S. Paulin, chez Vincent Portonaire à Lyon en 1536 [...] c'est à bon droit que Schenkl fait observer que les propos de Gagny attestent combien il a fait violence au texte. Néanmoins, c'est sur son texte que se basent G. Fabricius et Migne dans leurs éditions. », HOVINGH 1955, p. 12-13.

<sup>12</sup> « Guillaume Morel fut le deuxième à publier l'*Alethia*, à Paris en 1560 [...] Morel a donc essayé de donner une reproduction aussi exacte que possible du texte des manuscrits : celui de l'*Alethia* se trouvait dans la bibliothèque de S. Julien de Tours. », HOVINGH 1955, p. 13 et « Ces remarques donnent lieu de croire que l'impression de 1560 a été faite directement sur le ms., sans l'intermédiaire d'une copie ; c'est ce qui devient certain, quand on lit, dans le sens inverse du ms. les mots *sine caede dies* imprimés très lisiblement sur le f°74, et au-dessus le mot *scelus* suivi de *inpos*. On ne peut donner qu'une explication de ce fait qui n'avait pas encore été signalé. Le ms. dont la reliure ne paraît pas avoir été changé depuis le XVI<sup>e</sup> s., ne peut rester ouvert de lui-même. L'imprimeur, obligé de cesser un instant la composition, l'a posé retourné sur une forme restée humide. Or les mots *sine caede dies* se lisent au v. 372 du liv. II, au cahier C de Morel. Le f°74 du ms. correspond au cahier D. C'est donc en composant la quatrième feuille que l'imprimeur a placé le ms. sur la forme de la troisième feuille. Ainsi se trouve définitivement prouvée l'identification du ms. 7558 avec celui de Morel. Son origine est mise hors de doute. Ce ms. vient de Saint-Julien de Tours où il se trouvait encore au milieu du XVI<sup>e</sup> s. », LEJAY 1890, p. 76-77.

<sup>13</sup> HERZOG 1993, p. 378.

<sup>14</sup> « En 1888, Carl Schenkl édita l'*Alethia* dans le Corpus de Vienne, avec un appareil critique fondé sur les éditions de Gagny et de Morel, sur les annotations se trouvant en marge d'un exemplaire de l'édition de Morel dans la Bodleian Library d'Oxford et sur le manuscrit 7558 du fonds latin de la Bibliothèque nationale de Paris », HOVINGH 1955, p. 13.

<sup>15</sup> MIGNE Jean-Paul 1861, « *Cl. M. Victoris Commentariorum in Genesin Libri Tres* », *Patrologie Latine* LXI, Paris, col. 937-970.

## Introduction

L'*Alethia* a depuis été rééditée par Pieter Frans Hovingh en 1960 dans le *Corpus Christianorum Latinorum*<sup>16</sup>. Tout récemment il a fait l'objet d'une édition critique et d'une traduction allemande complète<sup>17</sup>, ainsi que d'une édition critique et traduction italienne partielle<sup>18</sup>.

D'après cette tradition manuscrite, l'*Alethia* présente en trois livres une version poétique (en hexamètres dactyliques) de la Genèse jusqu'à la destruction de Sodome (Gn 19), le tout précédé d'une prière introductive. Cependant Gennade nous parle d'un poème allant jusqu'à la mort d'Abraham. Un quatrième livre existant à l'origine ne nous serait-il pas parvenu ? Les avis des commentateurs sur la question divergent. Se basant sur la disparition brutale du personnage d'Abraham dans la narration, qui se concentre sur Sodome sans revenir sur le sort du patriarche, certains spécialistes estiment qu'il manque bel et bien un quatrième livre<sup>19</sup>. Cependant, il est important de signaler que l'éditeur de Gennade, E. Richardson, note dans son apparat critique, une variante qui se retrouve dans deux manuscrits<sup>20</sup> : *tres* au lieu de *quattuor*. *Tres* est employé dans les manuscrits nommés 25 et 30, tous deux issus de la même branche (minoritaire) du stemma qu'il établit. Cela n'est pas sans poser un problème pour l'interprétation globale de l'ouvrage : une tradition tardive a-t-elle considéré comme acquis trois livres seulement dans la mesure où le quatrième livre aurait été perdu depuis longtemps ? La *Precatio* a-t-elle été considérée comme un livre à part entière, portant le total des livres à quatre ? Ou est-ce une correction faite à partir du constat de la présence de trois livres seulement ? Il semble difficile de trancher en l'absence de preuves supplémentaires.

Schenkl avance que Victorius serait mort avant d'avoir terminé son ouvrage<sup>21</sup>, ce qui est aussi l'avis de Schnaubelt<sup>22</sup> : il y aurait donc une erreur dans la notice biographique de Gennade de Marseille, concernant une narration courant jusqu'à la mort d'Abraham. Pour étayer l'hypothèse d'un décès prématuré, M. Roberts s'appuie sur la cohérence de la narration : il remet en doute un épilogue sciemment limité à la destruction de Sodome, avant même la

---

<sup>16</sup> HOVINGH 1960, p. 116-193.

<sup>17</sup> KUHN-TREICHEL Thomas 2018, *Alethia = Wahrheit*, (*Fontes Christiani*), Freiburg, Herder.

<sup>18</sup> D'AURIA Isabella 2014, *Claudio Mario Vittorio. Alethia: Precatio e primo libro. Introduzione, testo latino, traduzione e commento* (Saggi, 13), Napoli, Clío Press.

<sup>19</sup> « Considerando tale interruzione troppo brusca per essere intenzionale, Ebert e Schenkl avanzarono l'ipotesi dell'incompletezza del testo », PAPINI 2006, p. 7.

<sup>20</sup> RICHARDSON 1896, p. 82 : « *quattuor] tres* 25 30. » Il s'agit des manuscrits *Parisinus Latinus* 12161 et *Vaticanus Reginensis* 2077, datant du VII<sup>e</sup> siècle.

<sup>21</sup> « L'hypothèse émise par Schenkl <est> que la mort aurait empêché Marius d'achever l'œuvre commencée », HOVINGH 1955, p. 23.

<sup>22</sup> « Nevertheless, it is altogether probable that Victor breathed his last not long after 425 and was kept by death from finishing the work he had begun », SCHNAUBELT 1960, p. 6.

naissance d'Isaac, qui serait selon lui une faute de goût pour un rhéteur lettré<sup>23</sup>. M. Cutino avance, quant à lui, l'incomplétude de l'œuvre à la fois par la disproportion de la matière biblique paraphrasée et par la relecture typologique, que propose le poète, à laquelle il manque la figure d'Isaac<sup>24</sup>. Selon cette logique, soit le quatrième livre a été perdu, soit l'œuvre elle-même est restée inachevée malgré un projet initial plus vaste. Cependant, tout dépend du crédit qu'on accorde à la notice de Gennade. À la suite d'H. Homey<sup>25</sup>, S. Papini contredit l'hypothèse de l'inachèvement en objectant que « dans le texte, il n'y a pas le moindre indice qui puisse faire penser à l'*Alethia* comme à une œuvre incomplète<sup>26</sup> ». Les récents travaux de T. Kuhn-Treichel vont aussi dans ce sens. Ce dernier souligne les divergences entre la notice de Gennade, seul garant historique de notre auteur, et le manuscrit du IX<sup>e</sup> siècle sur lequel il fonde sa nouvelle édition<sup>27</sup>. On peut ainsi relever des variations dans le nom du poète<sup>28</sup> mais aussi dans le titre de la paraphrase. Dans l'édition de Gennade par Richardson, la notice LXI propose "*In Genesi*", titre qui est repris par la Patrologie Latine<sup>29</sup>. Or dans le manuscrit, on trouve dans l'explicit du Livre I : ALETIAS LIBER PRIMUS (fol. 46) ; dans celui du Livre II : EXPLICIT ALETIAS LIB̄ II INCIP LIB̄ III (fol. 70), avec l'ajout, par une seconde main, du terme grec suscrit ΑΛΗΘΕΙΑΣ ; ou encore ALITIAS à la fin du Livre III (fol. 87). Il est donc possible qu'il y ait des imprécisions dans sa notice ou une méconnaissance de l'œuvre de la part de Gennade.

L'explicit du Livre III du manuscrit *Parisinus* 7558 pose en outre un problème majeur. Alors que celui du Livre I indique clairement qu'il s'agit d'une œuvre en trois parties : CLAUDI MARIII VICTORIS EXPLICIT TRICI ALITIAS LIBER PRIMUS (fol. 58), et que le début du dernier Livre note : INCIP III (fol. 70) ; le copiste écrit à la fin de ce dernier : EPĪ ALITIAS

<sup>23</sup> « There can be no doubt that from the point of view of narrative unity the death of Abraham would be a more natural conclusion to the work [...] it is hard to imagine a conscious literary technician like Claudius Marius Victorius tolerating such an inconsistency », ROBERTS 1985, p. 97.

<sup>24</sup> « Indicazioni significative si possono trarre, a mio avviso, anche a proposito dell'originaria estensione dell'opera. Dal punto di vista strutturale il testo così come lo conosciamo, sembra disorganico si rileva infatti una sensibile sproporzione fra lo svolgimento dei premi primi due momenti della storia biblica e quello dell'ultimo che era rafforzato senza dubbio la sensazione già evidenti ad un prima lettura che il finale aperto dal terzo libro sia in effetti il segno di una redazione incompleta. Inoltre, se si accettasse l'estensione dell'opera fino alla morte di Abramo risulterebbe ulteriormente avvalorata la ratio compositiva, già desumibile della redazione a noi pervenuta, secondo cui lo spazio dedicato a ciascuno dei tre momenti della trattazione sarebbe inversamente proporzionale.[...] Se, come vuole Gennadio, il testo comprendeva effettivamente il racconto biblico fino alla morte di Abramo, alla lettura mistica della vicenda veterotestamentaria avrebbe certo conferito pianezza la figura di Isacco, oggetto della promessa fatta da Dio ad Abramo e tipo del Cristo. », CUTINO 2009, p. 55.

<sup>25</sup> HOMEY 1972, p. 179-189.

<sup>26</sup> « Nel testo non c'è quindi nulla che faccia pensare ad *Alethia* come ad un'opera incompiuta », PAPINI 2006, p. 8.

<sup>27</sup> « Ob das Werk vollständig überliefert ist, bleibt umstritten. Die Buch- und Inhaltsangabe bei Gennadius könnte darauf hindeuten, dass ein viertes Buch verloren ist, lässt sich aber auch durch Gennadius' Ungenauigkeit oder durch die Zählung der vorangestellten precatio als eigenes Buch erklären. Unklar ist auch, wie die subscriptio nach Buch 3 (ĒPI ... LIB̄ IIII) zu deuten ist. », KUHN-TREICHEL 2016, note 7, p. 2.

<sup>28</sup> Face au VICTORINUS de Gennade, on trouve en effet VICTOR (IS). Voir CUTINO 2009, note 5, p. 10.

<sup>29</sup> « in Genesin », in MIGNE Jean-Paul (éd.) 1861, « Cl. M. Victoris Commentariorum in Genesin Libri Tres », Patrologie Latine, LXI, Paris, col. 937-970.

LIB III. Il s'agit donc, soit d'une faute de copie, soit d'une erreur déjà présente dans les manuscrits préexistants, sur lesquels se sont peut-être basés Gennade, lors de la rédaction de ses notices, ou même ultérieurement, les copistes de son *De uiris inlustribus*, confrontant des versions divergentes des œuvres – tant l'*Alethia* que le *De uiri*. Par ailleurs, à la fin de l'édition de Jean de Gagny, qui s'est appuyé sur un autre manuscrit que le *Parisinus*, en 1536, il est inscrit : *Finis libris tertii*.

Enfin, on peut également ajouter aux imprécisions de Gennade, son jugement bien sévère sur le poème<sup>30</sup> (*Christiano quidem et pio sensu, sed utpote saeculari litteratura occupatus homo et nullius magisterio in Diuinis Scripturis exercitatus, leuioris ponderis sententias figuravit*). Les nombreux chercheurs qui nous ont précédé, ainsi que les différentes éditions critiques explicitant les références classiques et patristiques, ont su au contraire montrer à quel point cet auteur s'appuie sur de solides références bibliques et théologiques<sup>31</sup>, notamment dans le cadre de la polémique provençale sur la grâce<sup>32</sup>. Ces différents éléments tendent à montrer qu'il y a trop d'inexactitudes dans la notice de Gennade pour que la mort d'Abraham soit une limite narrative fiable. La question de l'incomplétude de l'œuvre sera donc abordée au fil du commentaire et de l'analyse narrative.

Outre son ancrage biblique, la réécriture se situe dans la continuité du jeu d'échos poétiques de la tradition païenne importée dans la culture chrétienne et illustrée de manière particulièrement frappante chez les premiers poètes chrétiens :

« Juvencus, Proba, Paulin et Prudence avaient posé les bases. Mais c'est au V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles que va s'épanouir la paraphrase poétique de la Bible. Dans le second quart du V<sup>e</sup> siècle, Sédulius décide de consacrer ses dons littéraires à "enduire de miel poétique" le récit des "merveilles" de Dieu, sous le titre de *Poème pascal*. [...] Comme Juvencus, il répudie les fictions de la poésie païenne et, comme Paulin de Nole et les poètes lyriques chrétiens, il se place sous le patronage de David<sup>33</sup>. »

Victorius se place lui aussi dans ce sillage. Le projet poétique de proposer une réponse aux malheurs de son temps et de présenter l'histoire sainte dans un langage plus élaboré et audible pour la classe aristocratique, s'appuie autant sur ses aptitudes de rhéteur que sur la foi de l'Église par laquelle il prétend exposer la doctrine de la vraie foi. Sa relecture donne donc lieu

<sup>30</sup> « Gennadio traccia il breve profilo dell'autore delineando la figura di un letterato molto più erudito in letteratura profana che in materia di sacre scritture, ma ciò nonostante animato da un autentico fervore religioso. Il giudizio sulle capacità artistiche e creative del retore è nel complesso severo (*levioris ponderis sententiam figuravit*). », D'AURIA 2014, p. 12.

<sup>31</sup> Cf. notamment l'index des noms de KUHN-TREICHEL 2018, p. 283 et l'index des références bibliques chez KUHN-TREICHEL 2018, p. 281-282 et PAPINI 2006, p. 132-135.

<sup>32</sup> « ... appare evidente che l'impostazione apologetica dell'*Alethia* contro il paganesimo, se da una parte è conforme all'obiettivo didascalico di dotare la scuola di un testo poetico d'argomento cristiano, allo stesso tempo, è anche lo strumento che consente a Vittorio di avvallare proprio il presupposto antropologico della teologia provençale. », CUTINO 2009, p. 90.

<sup>33</sup> CHARLET 1985, p. 636.

## Introduction

à une nouvelle élaboration, avec des choix narratifs qui sont lourds de sens : la construction poétique va *crescendo* jusqu'à une sorte d'apothéose où rien, dans la façon de présenter l'enchaînement des événements, n'est laissé au hasard.

En effet, dans une supplication achevant la *Precatio* du poème, Victorius explicite la dimension programmatique de son œuvre : former les jeunes âmes et les prévenir des dangers des fausses croyances qui se répandent, en revenant aux origines du monde et au premier livre des Écritures, où la vérité est déjà révélée. Pour ce faire, le poète tâche de montrer à la fois comment le péché, le polythéisme en particulier, est entré dans l'histoire des hommes et s'est peu à peu répandu, et comment la providence divine œuvre sans cesse pour rétablir la vraie foi. Il expose son projet de la manière suivante, sur laquelle nous reviendrons<sup>34</sup> et que nous nous contentons pour le moment de citer :

*Da nosse precanti,  
dum teneros formare animos et corda paramus  
ad uerum uirtutis iter puerilibus annis,  
inclita legiferi quod pandunt scrinia Moysis,  
quae sit origo poli uel quae primordia mundi  
arcanamque fidem qui toto excusserit aucta  
pestis et in mores penitus descenderit error  
quaue iterum redeat uerum ritusque profanes  
pellat et aeternae reseret sacra mystica uitae (Prec., 104-111).*

« Donne à celui qui te prie,  
alors que nous nous préparons à former des âmes et des cœurs tendres  
à la vraie voie de la vertu dans leurs années de jeunesse,  
de savoir ce que révèlent les illustres tables du législateur Moïse :  
quelle est l'origine du ciel et les principes du monde,  
quelle peste en se répandant a fait sortir du Tout la foi mystérieuse  
comment l'erreur a gagné en profondeur les mœurs  
et par quelle voie la vérité revient à nouveau, chasse les rites profanes  
et dévoile le culte mystique qui mène à la vie éternelle. »

Pour mener à bien cette tâche, il structure son poème de la façon la suivante – du moins telle qu'elle nous est parvenue : la *Precatio*, prière introductive<sup>35</sup> sous forme de profession de foi trinitaire en 126 vers ; le Livre I, de la création du monde à la chute (Gn 1-3) en 547 vers ; le Livre II, de la naissance de Caïn et Abel au Déluge (Gn 4 - 8,19) en 558 vers et le Livre III, de la nouvelle alliance avec Noé à la destruction de Sodome (Gn 8,20 - 19, 26) en 789 vers.

La façon dont le poète aborde le texte de l'Écriture n'est cependant pas une simple mise en vers du texte biblique. Victorius aborde le matériau scripturaire de manière originale en recourant à la fois à la tradition païenne classique, à la tradition patristique et ponctuellement

<sup>34</sup> Cf. Le rôle de l'école dans ce contexte pour Victorius, p. 164 et Le projet poétique, p. 248.

<sup>35</sup> « La prière est composée d'après les règles du style des prières antiques [...] on peut y distinguer trois parties : l'invocation (ἐπικλήσεις, v. 1-7), la doxologie (δοξολογία, v. 8-100), et les supplications proprement dites (εὐχαί, v. 101-126). », HOVINGH 1955, p. 18.

semble-t-il, à la tradition hébraïque<sup>36</sup>. À travers sa relecture des événements génésiatiques, le poète propose au fil du texte une interprétation du thème de l'alliance, éclairée par la Révélation du Christ dans le Nouveau Testament. C'est donc une véritable théologie de l'histoire en action que Victorius offre à ses lecteurs. En effet, le choix de revenir à l'Ancien Testament dans le contexte gaulois des invasions du v<sup>e</sup> siècle, où nombre d'érudits se réfugient dans le sud du pays, mérite de retenir notre attention. La visée pastorale et didactique de l'œuvre est éminemment liée à ce contexte marseillais particulier, doublement secoué par les migrations et la polémique pélagienne. Elle l'est d'autant plus que le titre de l'œuvre, *Alethia*, n'est pas anodin dans le cadre d'une relecture du début du Pentateuque. Il semblerait que la "christianisation" de l'Ancien Testament et la "latinisation" de la culture, à la fois grecque et sémitique<sup>37</sup>, soient pour le poète des moyens de mettre en lumière la vérité biblique, présente dès les origines dans la compréhension hébraïque de l'alliance et sa formulation dans le Pentateuque.

### 2. État de la recherche

Le présent travail propose un prolongement aux deux premières études, menées sur l'*Alethia* dans le cadre des mémoires de recherche des Masters 1 et 2, qui sont centrées respectivement autour de la question de la place de la Trinité dans l'œuvre de création du monde en sept jours et de celle de la bonté de Dieu dans le jugement du péché originel. Ces deux études menées à partir d'un travail de traduction et de commentaire de la *Precatio* et du Livre I, ont permis de dévoiler en partie l'ampleur de cette œuvre et sa cohérence théologique. En analysant cette réécriture dans sa globalité, les caractéristiques poétiques et épiques des personnages et des événements bibliques, ainsi que le sens de la vérité recherchée, il s'agira de montrer en quoi la démarche de Victorius est novatrice par rapport à ses prédécesseurs, et comment elle propose une approche sensible et spirituelle pertinente, dans le contexte gaulois du v<sup>e</sup> siècle, à travers la théologie de l'histoire qui y est présentée.

À ce jour, l'œuvre a déjà fait l'objet de plusieurs traductions et études diverses, bien qu'il n'existe pas encore de traduction complète en langue française. Il y a en revanche deux traductions complètes de l'œuvre, comme nous le disions ci-dessus : une allemande<sup>38</sup> et une

---

<sup>36</sup> Cette piste ne sera pas abordée de façon approfondie dans cette étude. Pour un aperçu des influences hébraïques (particulièrement celle de Philon), voir FALCON 2021, p. 243-248.

<sup>37</sup> « Zu Victorius' Lebzeiten lassen sich Griechischkenntnisse zumindest bei Johannes Cassian fassen, der längere Zeit im griechischsprachigen Raum gelebt und sich mit dem griechischen Mönchtum vertraut gemacht hatte, bevor er in den 410er Jahren nach Marseille kam und dort zwei Klöster gründete. Nach Victorius sind griechische Studien noch bei Gennadius nachzuweisen: Sein Schriftstellerkatalog *De viris illustribus* (derselbe, in dem er wohl auch Victorius erwähnt) enthält Artikel über griechische Autoren, und nach eigener Aussage übersetzte er zeitgenössische christliche Schriften aus dem Griechischen. », KUHN-TREICHEL 2016, p. 16.

<sup>38</sup> KUHN-TREICHEL 2018.

italienne<sup>39</sup>, ainsi qu'une autre traduction italienne commentée du Livre I<sup>40</sup>. Le Livre I a également été traduit en Anglais en 1960<sup>41</sup>, de même qu'une partie du Livre III en 2015<sup>42</sup>. Le Livre I a aussi été partiellement traduit en Français en 1955 par P. Hovingh, et entièrement retraduit par nos soins en 2016 et 2017, dans le cadre de nos mémoires de Master. Le Livre II a, quant à lui, fait l'objet d'une recherche doctorale, par F. Barbosa. Son travail n'a malheureusement pas abouti.

Depuis les années deux-mille, l'*Alethia* a déjà été commentée dans sa globalité dans plusieurs monographies<sup>43</sup> : l'étude d'U. Martorelli se concentre sur les caractéristiques de la paraphrase et sur la signification des choix poétiques de l'œuvre<sup>44</sup> tandis que M. Cutino aborde les enjeux théologiques de la recherche de la vérité dans le contexte pélagien ainsi que la dimension épique du poème<sup>45</sup>. Plus récemment, T. Kuhn-Treichel s'est concentré sur l'épopée et sa portée didactique<sup>46</sup>.

En outre, depuis les années soixante, l'œuvre a également été traitée selon des axes plus précis dans des articles scientifiques. Plusieurs études générales traitent des thématiques qui embrassent l'ensemble du poème comme celle d'A. Hudson-Williams<sup>47</sup>, celle sur les termes trinitaires d'I. Opelt<sup>48</sup>, ou encore celle sur les caractéristiques métriques de G. Flammini<sup>49</sup>. D'autres articles s'intéressent davantage à des passages significatifs tels que les sept jours de la création avec l'étude de D. Nodes<sup>50</sup>, la création de l'homme<sup>51</sup> et celle de la femme<sup>52</sup>, le traitement poétique du paradis avec l'article de H. Homey<sup>53</sup> et celui de P.-A. Deproost<sup>54</sup>, le jugement divin au moment de la chute<sup>55</sup>, le meurtre d'Abel<sup>56</sup>, la figure d'Abraham<sup>57</sup> ou encore

---

<sup>39</sup> PAPINI 2006.

<sup>40</sup> D'AURIA 2016.

<sup>41</sup> SCHNAUBELT 1960.

<sup>42</sup> ABOSSO 2015.

<sup>43</sup> Elle avait déjà été commentée une fois dans les années 1970. Cf. HOMEY 1972.

<sup>44</sup> MARTORELLI 2008.

<sup>45</sup> CUTINO 2009.

<sup>46</sup> KUHN-TREICHEL 2016. Plus précisément, T. Kuhn-Treichel s'attache à montrer les relations formelles et matérielles avec les genres de l'épopée et du poème didactique en général. Ses études minutieuses, philologiques et narratologiques, lui permettent d'établir les liens de parenté précis avec Virgile et Lucrèce, tout en laissant de côté la dimension théologique.

<sup>47</sup> HUDSON-WILLIAMS 1964.

<sup>48</sup> OPELT 1988.

<sup>49</sup> FLAMMINI 2003.

<sup>50</sup> NODES 1988.

<sup>51</sup> HOVINGH 1959.

<sup>52</sup> D'AURIA 2014.

<sup>53</sup> HOMEY 1972.

<sup>54</sup> DEPROOST 2016.

<sup>55</sup> D'AURIA 2007.

<sup>56</sup> CUTINO 2008.

<sup>57</sup> CUTINO 2007.

la destruction de Sodome avec les récentes études des professeurs strasbourgeois M. Cutino et F. Chapot<sup>58</sup>.

Ce mémoire se situe dans le prolongement des travaux déjà effectués. Dans la mesure où les caractéristiques paraphrastiques ont déjà été largement abordées, ainsi que la présentation de l'œuvre en général, cette étude se concentre davantage sur la dimension théologique, outre le fait d'être la première monographie en langue française sur l'ensemble du texte. L'étude théologique n'est évidemment pas séparée de la dimension littéraire du texte, car elle cherche avant tout à rendre compte de la logique interne de l'œuvre qui, du fait de son contexte génésiaque, est propre à inculturer la tradition vétérotestamentaire. C'est ce qui justifie la présentation d'une traduction renouvelée, proposée comme support de réflexion à une analyse théologique.

## B. L'objectif de la thèse

### 1. Problématique et orientation de la recherche

À partir de ces différentes études, et lors de nos travaux de traduction des Livres II et III de l'œuvre, force est de constater qu'il s'agit là d'une paraphrase parfois très libre de la Genèse qui implique de nombreux ajouts : digressions<sup>59</sup>, pensées supposées des personnages<sup>60</sup> et paroles divines<sup>61</sup>, etc. Victorius intervient même quelques fois sous la forme de commentaires<sup>62</sup> ou de questions rhétoriques lancées à l'auditoire. Se pose alors la question des enjeux de ces commentaires, car ce sont ces interventions de Victorius – particulièrement lors des finales de chacun des trois livres – qui pourront permettre de définir la thématique récurrente de l'alliance comme une des manifestations de l'amour de Dieu pour ses créatures dans l'histoire :

*Quidnam esse putamus  
quod raptim lacus est mira uirtute refertus,  
qui fuit ante rogas ? Cunctisne abolere elementis  
damnatos iudex uoluit bonus an mage finem  
designat tacitum mitis clementia poenae  
quod flammis compressit aquis, requiemque futuri  
forsan iudicii calidis contraria prodit  
materies sanctusque lacum Iordanis inundans,  
qui primus hominum meruit peccata lauare ? (III, 781-789).*

« Que pensons-nous donc que c'est,

---

<sup>58</sup> CUTINO 2019 et CHAPOT 2016.

<sup>59</sup> Par exemple la digression sur la nécessité de créer l'homme en I, 144 à 159, sur la découverte fortuite du feu et le travail des métaux en II, v. 90 à 163 ou sur le polythéisme en III, 109-209.

<sup>60</sup> I, 537-547.

<sup>61</sup> II, 352-356.

<sup>62</sup> I, 44-47.

## Introduction

ce lac qui a été précipitamment rempli par une étonnante force,  
lui qui fut auparavant un brasier ? Est-ce que le bon juge voulut détruire  
les condamnés par l'ensemble des éléments ou est-ce que sa douce bonté  
indique plutôt en silence la fin du châtement,  
parce qu'elle contient les flammes par les eaux,  
et que la matière contraire aux feux et le Saint Jourdain, inondant le lac,  
le premier qui mérite de laver les péchés des hommes,  
montrent peut-être le repos du jugement à venir ? ».

Malgré une structure grammaticale bien souvent complexe à traduire, le poème propose fréquemment ce genre de remarques, qui montrent l'effort de réinterprétation des événements par l'auteur. Le poème est donc bien plus qu'une réécriture. Il présente une authentique exégèse, dans le sens où il questionne le texte et cherche à aller sans cesse au-delà du sens littéral apparent pour faire ressortir la logique de la providence divine à l'œuvre dans l'histoire. Ce travail de recomposition, d'analyse et d'interprétation de la matière scripturaire fait en partie l'originalité de Victorius par rapport aux autres poètes génésiaques.

Il est par ailleurs légitime de s'interroger sur la finalité de cette œuvre. La "vérité" présente dès l'Ancien Testament n'est-elle adressée que pour former la jeunesse et la mettre en garde contre la fausseté des cultes païens ? Comment Victorius comprend-il le lien entre erreur et vérité de la foi ? Quelles solutions propose-t-il pour remédier à l'erreur ? Ces questions nécessitent d'étudier conjointement plusieurs des dimensions de l'œuvre (épique, sotériologique, eschatologique), car Celui qui dit être *le chemin, la vérité et la vie* (Jn 14, 6) est *de facto* le grand absent de ce poème vétérotestamentaire, quoique Victorius fasse tout pour évoquer dès qu'il en a l'occasion, le Verbe créateur<sup>63</sup> ou le Christ sauveur<sup>64</sup>. La Vérité, en tant que personne du Christ, est présente en filigrane, légèrement en retrait derrière le Père qui est, quant à lui, omniprésent. Comme il ne peut guère être présent en tant que personnage dans le récit, comme le Jésus de Juvencus, en dehors de son action trinitaire, Victorius le rend présent à travers des théophanies et une lecture typologique des patriarches : Adam, Noé et Abraham préfigurent chacun à leur manière, une dimension christique.

Derrière cette "vérité" du titre, se cachent donc plusieurs interprétations : la vérité de la bonté de Dieu, toujours présente dans l'histoire malgré les manquements des hommes<sup>65</sup>, la vérité que révèle le Christ dès l'Ancien Testament, la vérité d'un Dieu unique en trois personnes, la vérité du non-oubli<sup>66</sup> de l'Ancienne Alliance, toutes ces « vérités utiles au

---

<sup>63</sup> *Prec.*, 99 ; I, 5 ; I, 39 ; I, 47 ; I, 89.

<sup>64</sup> *Prec.*, 123 ; I, 181 ; III, 490 ; III, 660.

<sup>65</sup> « *Il tema della bontà e della clemenza divina ritorna esplicitamente o implicitamente in tutta l'opera, costituendone il leitmotiv* », PAPINI 2006, p. 8.

<sup>66</sup> Dans la mesure où ἀλήθεια en Grec est formé du ἀ privatif et de λήθη, la mémoire, l'*Alethia* serait aussi le « non-oubli ».

salut<sup>67</sup> ». Présenter en effet le début de l'histoire sainte comme un microcosme, pour mieux ancrer l'histoire des hommes, le macrocosme, dans le plan divin et dans la continuité de l'histoire du salut, est un des enjeux majeurs de l'*Alethia*. Dès les origines, le lecteur attentif de la Genèse peut lire le résumé providentiel de l'économie du salut, déjà en germe dans l'attente de l'incarnation du Christ. C'est du moins le parti pris de Victorius.

Nous sommes conscients qu'il ne s'agit, bien évidemment, pas là de l'unique axe de lecture de l'œuvre et que ce prisme est forcément réducteur. C'est néanmoins cette dimension partielle et partielle, que nous avons choisie d'analyser pour cette étude, en laissant sciemment de côté de nombreux aspects forts intéressants, et sans doute tout autant nécessaires, que le thème de l'alliance.

### 2. Plan

Cette étude entend mettre en valeur la cohérence du projet didactique de Victorius, en analysant précisément la façon dont ce dernier traite le thème de l'alliance dans les premiers chapitres de la Genèse : il s'agit de montrer comment Victorius présente la signification profonde de l'histoire du salut, articulée autour des alliances et des ruptures successives.

Victorius n'a pas de charge pastorale et son œuvre n'est pas catéchétique : c'est davantage une illustration qui fait appel aux sens pour représenter aux yeux du lecteur, ou plus vraisemblablement aux oreilles de l'auditeur, un jardin luxuriant et odoriférant ou bien des éléments – air, eau, feu – en furie. C'est ce cadre si vivant qui rend possible la transmission d'un message théologique. En effet, l'annonce programmatique de la *Precatio* met l'accent sur la visée pédagogique et épédicte de l'œuvre. La question de la transmission de la foi et de la vérité de son message est donc au cœur de notre étude, qui porte une attention particulière au projet éducatif de l'œuvre. Pour ce faire, la recherche se consacre à l'ensemble du poème afin d'aborder, dans leur continuité, la variété des thèmes évoqués, et d'analyser la logique de leur enchaînement dans la narration poétique.

Il nous a donc paru nécessaire de présenter, dès le début de cette étude, une traduction complète et harmonisée de l'œuvre, en langue française, à la fois dans un souci de cohérence littéraire et de continuité avec les précédents travaux. L'appropriation du texte, qui a découlé de ce travail de traduction, est intimement liée à l'analyse que nous en avons faite et que nous entendons défendre ici.

---

<sup>67</sup> JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur la Genèse*, 1, 1 (PG 53, 23).

## Introduction

Le commentaire consistera, dans un premier temps, à définir le contexte historique, littéraire et spirituel de l'œuvre, afin de situer les enjeux des partis pris théologiques du poète. Quelles sont les différentes réponses que propose Victorius aux problèmes théologiques de son temps ? Ceci questionne la cohérence narrative de la paraphrase. Des interventions divines dialoguées aux digressions techniques, en passant par les remarques et injonctions du poète quant au mérite, l'œuvre alimente la polémique provençale sur la grâce, dans laquelle la place de la liberté est centrale et la question du mérite des patriarches, déterminante dans l'élaboration des alliances. Le deuxième chapitre en particulier aura pour tâche de relever les différents enjeux du poème que la narration révèle, notamment la dimension épique, mais il se contentera d'une analyse succincte. Des examens plus approfondis seront, quant à eux, abordés dans la deuxième partie de cette étude.

Nous l'avons vu, Victorius n'est pas le premier poète à s'atteler à une réécriture biblique. Il se situe dans une tradition pétrie d'un héritage culturel, à la fois païen et chrétien. Il s'agit donc de discerner si l'*Alethia* a une place particulière et originale parmi les autres paraphrases vétérotestamentaires : l'*Heptateuque* du Ps. Cypriannus Gallus, le *De Sodoma* et l'*Histoire spirituelle* d'Avit de Vienne ; ceci afin de dégager le traitement singulier que Victorius impose au texte biblique. Cette comparaison a pour objectif d'arriver à déterminer, lorsqu'il y a variation, quelle est la nature, l'éventuelle source d'inspiration et la conséquence théologique potentielle de ce choix. Ainsi, on tentera de replacer le poète à la fois dans la tradition poétique de l'épopée biblique, au sens large, et dans celle de l'exégèse de la Genèse rapportée à la question de l'alliance.

Il en va de même pour les différences de traitement des alliances adamique, noachique et abrahamique, pour en dégager la compréhension que Victorius a des promesses divines et de leurs accomplissements. De là pourront être tirées des conclusions sur la manière de présenter le Dieu de l'Ancien Testament au public lettré du v<sup>e</sup> siècle en Gaule, sous l'influence notamment d'Augustin d'Hippone et d'Ambroise de Milan, mais aussi de Philon d'Alexandrie et du judaïsme, comme l'évoque U. Martorelli dans son étude<sup>68</sup>. Le lien entre alliance et providence sera également abordé dans le cadre de la dimension pédagogique de l'œuvre, aux prises directes avec les conséquences parfois désastreuses des invasions barbares. L'*Alethia* est en effet écrite dans un contexte bien particulier où la foi en un Dieu bon pourrait être remise en doute précisément à cause de la question du mal et de la souffrance. Malgré la faute d'Adam et l'intrusion du mal dans le monde, l'alliance est-elle vraiment rompue ? Aussi, à travers une relecture du péché originel et de la chute, Victorius propose-t-il un enchaînement véritablement

---

<sup>68</sup> MARTORELLI 2008, p. 114, 125 et 164.

## Introduction

providentiel de l'histoire. Cela implique un message qui mérite d'être analysé et approfondi, car c'est la question du salut qui est en jeu. Cette analyse s'appliquera également à d'autres passages de l'œuvre tels que le Déluge ou la destruction de Sodome pour montrer comment, à travers ces différents épisodes, le poète élabore une théologie spécifique de l'histoire. Ce sera notre dernière partie.

Enfin, concernant la méthodologie de cette recherche, l'ensemble de ce mémoire propose une étude en spirale de l'œuvre : l'approche adoptée pour cette analyse narrative impose en effet d'aborder certains faits sous un premier angle, avant d'y revenir ultérieurement, sous un deuxième angle. Ainsi les personnages et les événements rapportés dans l'*Alethia* seront-ils analysés plusieurs fois, au risque de certaines redites, mais selon des perspectives variées. L'objectif est d'approfondir le sens de l'œuvre, à chaque nouveau passage, afin de parvenir, nous l'espérons, au cœur du poème, et de donner un aperçu de son sens profond.

\*\*\*

*Alethia*

Claudius Marius Victorius

texte latin de l'édition de P. HOVINGH 1960,

CChr. Lat. CXXVIII, Turnhout.

Traduction des Livres I, II et III

## Precatio

1 Summe et sancte Deus, cunctae uirtutis origo,  
omnipotens, quem nec subtili indagine rerum  
mentibus humanis sensu comprehendere fas est  
et nescire nefas ; nam te ratione profunda  
5 in tribus esse deum, sed tres sic credimus unum,  
ut proprias generis species substantia reddat  
indiscreta pio conseruans foedera nexu.

Tu sine principio, pariter sine fine perennis  
solus semper idem nullique obnoxius aeuo,  
10 tu spatium rerum, mentis quocumque recessus  
tenditur, excedis spatio neque cingeris ullo ;  
nec te qui capiat locus est cum rebus alumnis,  
nec magis ipse locus ; nec fas contingere menti,  
quae sit imago tibi, quia fine coercita nullo  
15 forma fugit sensus, uel qui uirtute beata  
te uegetet motus, quia totus semper ubique es :  
tu mens et sacrae penitus substantia mentis,  
tu ratio et plenae prudens rationis origo,  
tu uirtus, uirtutis apex atque ipsa profecto  
20 tu uita et genitor uitae lucisque profundae,  
tu lux uera, Deus, tu rerum causa uigorque.  
A te principium traxit quodcumque repente  
ex nihilo emicuit tantoque auctore repletum  
uel uim mentis habet uel formam in mente recepit.  
25 Te dominum natura probat seruata caducis  
partibus et iussam seriem datus ordo fatetur :  
tu dociles numeros distinguens, pondera librans,

## Prière

### v. 1-7 : Invocation

Dieu saint et très haut, origine de toute vertu, Tout-Puissant,  
il est rigoureusement impossible à des esprits humains de te comprendre  
par l'intelligence, même grâce à une recherche ingénieuse.  
Et pourtant, il est sacrilège de t'ignorer, en effet, nous croyons que tu es Dieu en trois,  
5 par une logique profonde, et en même temps nous croyons que ces trois sont un,  
de sorte que la substance produit les caractéristiques propres du genre  
tout en conservant, en une étroite sacrée, une alliance indivisible.

### v. 8-100 : Arétalogie

Toi, sans commencement et pareillement sans fin, l'Éternel,  
Toi seul à être toujours le même, sans être soumis à aucun temps,  
10 Toi qui es au-delà de l'espace des choses, aussi loin que l'effort de l'esprit peut aller,  
et que n'environne aucun espace.  
Il n'y a pas de lieu qui te contienne, Toi et ce que Tu fais vivre, pas plus  
que Tu n'es, Toi même, lieu. Il n'est pas non plus autorisé à l'esprit de concevoir  
quelle est ton image, parce qu'une forme que ne définit aucune limite échappe aux sens,  
15 ni quel mouvement t'anime d'une bienheureuse puissance,  
puisque Tu es tout entier toujours et partout,  
Toi, intelligence et substance en profondeur de l'intelligence sacrée ;  
Toi, raison et sage origine de la pleine raison ;  
Toi, puissance et acmé de la puissance ;  
20 Toi, assurément la vie même et Père de la vie et de la lumière insondable ;  
Toi, la vraie lumière ; ô Dieu, Toi, la cause et l'énergie des choses.  
De toi tira son origine tout ce qui, soudain,  
a jailli du néant et qui, rempli par un si grand Auteur,  
soit possède la force de l'intelligence, soit a reçu une forme de ton intelligence.  
25 La nature préservée, malgré la caducité de ses parties, te reconnaît pour Seigneur,  
et l'ordonnance que Tu lui as donnée proclame que l'enchaînement de ses causes obéit à  
ton ordre, Toi qui établis la distinction des nombres que l'on peut apprendre, règles  
[l'équilibre des poids,

*Precatio*

mensuras uarians, modulos motumque gubernans  
alternas seruare uices iugemque recursum  
30 rerum stare iubes et mentis imagine plenum  
aethere mota tibi iam saecula uoluere mundum.  
Tu non contentus uno dotare creata  
munere, quicquid id est, quod per te uenit in usus :  
et plus est aliquid factum melioraque cuncta  
35 qua sunt parte latent et per se grata placere  
interior quoque causa facit : nonnulla uigorem  
ex aliis acuere suum : contraria quaedam,  
si certent, plus pacis habent. Sic omnia diues  
conditor aduersis etiam cognata elementis  
40 nectis et a toto fuis uirtutibus imple.  
Et tamen haec cum sint in maiestate creandi,  
nil horum, quae gignis, eges mundique peracti  
et per te stabili rerum compage manentis  
non tibi currit opus promptumque in munere nostro est.  
45 Omnia posse tuum : nec in hoc tua gloria tantum est,  
quod praestanda facis bonus auctor, sed quod et ipsa  
ut possis praestare facis causasque secundas  
inuoluis primis, quod qui tua munera sentit  
munus et ipse tuum est. Liquida ratione probasti,  
50 quod tibi sola, Deus, gigni qua cuncta iuberis,  
causa fuit bonitas, cum iussis uiuere primum  
spiritibus mundoque frui, quem mente gerebas,  
esse datum rebus subitis et cedere late  
in caelum terrasque simul sedemque coruscam  
55 angelico praebere gregi. Quis libera corda  
arbitriumque sui largitus mente benigna,  
ut fieret uirtutis opus meritisque piorum  
hoc quoque conferres, praestando ut debitor esses.  
Nec quod de primis a te regnare creatis  
60 unus, dum lucis domino uitaeque suoque  
inuidet auctori titulumque hunc appetit, auctor

## Prière

assures la variété des mesures, diriges le mouvement et ses rythmes,  
Tu ordonnes le maintien des alternances successives  
30 et la permanence du retour récurrent des choses, et que les siècles, que tu as mis en  
mouvement, fassent tourner dans l'éther le monde, empli de l'image de ton intelligence.  
Tu ne t'es pas contenté de doter tes créatures d'une seule fonction,  
d'un seul don, quel que soit l'usage que Tu leur as attribué,  
Tu as fait bien plus et toutes les choses  
35 sont meilleures en ce par quoi elles sont cachées,  
et ce qui est agréable en soi, une cause secrète en augmente aussi l'attrait :  
certaines choses, au contact d'autres, ont aiguisé leur propre vigueur,  
certains contraires s'opposent sans doute mais pour établir plus de paix. Ainsi,  
Créateur plein de ressources, Tu tisses un lien de parenté entre toutes les choses, même  
40 si leurs éléments sont contraires, et Tu les emplis des vertus répandues par le tout.  
Et cependant, alors même que tout cela relève de la majesté de l'acte créateur,  
Tu n'as besoin de rien de ce que Tu fais naître, et ton œuvre, le monde achevé  
et maintenu par Toi dans l'assemblage inébranlable de ses éléments,  
ne mène pas sa course pour Toi mais c'est un don mis à notre disposition.  
45 Tu peux tout et ta gloire ne réside pas seulement en ce que,  
Auteur plein de bonté, Tu crées pour donner  
mais aussi parce que Tu fais en sorte de pouvoir le donner,  
et que Tu enveloppes les causes secondes dans les causes premières puisque,  
qui perçoit tes dons est lui-même un de tes dons. Tu as prouvé, d'une façon limpide,  
50 que le seul motif pour lequel Tu as ordonné, Toi qui es Dieu, que tout fût engendré,  
est ta bonté, lorsque, après avoir ordonné d'abord aux esprits de vivre  
et de jouir du monde, que ton esprit dirigeait,  
Tu as donné l'existence aux réalités contingentes  
et donné au troupeau des anges d'aller et venir à la fois dans le ciel et sur la terre  
55 et de te présenter un trône éblouissant. Tu leur as accordé, dans ta bienveillance,  
des cœurs libres et le pouvoir de disposer d'eux-mêmes  
afin que soit accomplie l'œuvre de la vertu et qu'aux mérites des êtres pieux  
Tu confères aussi d'être leur débiteur alors que c'est toi qui donnes.  
Cependant, même si l'un des premiers êtres créés par toi pour régner,  
60 parce qu'il jaloua le Seigneur de la lumière, l'Auteur de la vie  
et de sa propre existence, et désira ce titre,

*Precatio*

maluit esse mali mortemque inducere terris  
cum scelerum sociis celso deiectus Olympo,  
uirtuti quicquam sacrae praescribere fas est,  
65 cui satis est fecisse bonum : nec fas erat ulli  
munus abesse Dei laudisque hoc continet almae  
summa, nec ingratis uitam sensumque negasse  
ac proprium mentis per cuncta negotia regnum.  
Nam quis fructus inest genitis, nisi libera mens est ?  
70 Libera mens prorsus nulli est, nisi fas pereundi est ;  
fas hoc esse datum nisi peccans nemo probasset.  
Huc addam, quod cuncta sui diuersa uicissim  
examen conlata tenent atque inde perire  
posse datum cunctis, ut uiuere dulcius esset  
75 mutuaque alterni compar mensura pericli  
cederet ad meritum, cum iudice digna se uero  
praemia sanctorum geminaret poena malorum  
uel quod – praefata fas sit dixisse trementi  
pace tua, genitor, – maius sit forsitan apud te  
80 non peccasse boni per lubrica tempora uitae  
quam miseris peccasse mali. Sed uiderit ista  
maiestas ut sese habeat censura futuri  
hoc nobis satis est, quod per te nobile terrae  
inspirans rationis opus de puluere uili,  
85 ut domino ingratum talis quoque uinceret hostem,  
erexisti hominem, quem saeui fraude ueneni  
in mortis laqueos et ad inopia Tartara raptum  
sanguine mox proprio, dignatus sumere corpus,  
sedibus ex Erebi cura maiore petitur  
90 restituis quam factus erat uitaeque perenni  
reddis et in caelum tecum uehis hoste subacto.  
iam iam nemo patrem temerarius arguat Adam,  
quod leue praescriptum uiolata lege resoluens  
ad letum patefecit iter. Poena illa parentis

préféra être l'auteur du mal et introduire la mort sur terre  
lorsqu'il fut précipité avec les complices de ses crimes du haut de l'Olympe,  
cela n'autorise pas à en imputer quelque responsabilité à la Puissance sacrée.

65 Avoir fait ce qui est bien lui suffit : il n'était pas permis  
qu'aucun soit privé du don de Dieu – ce qui constitue le plus grand éloge  
de sa bienfaisance – ni qu'aux ingrats Tu aies refusé la vie, le sens  
et la souveraineté de leur propre esprit, en toutes leurs activités.  
En effet comment les créatures peuvent-elles porter du fruit si leur esprit n'est pas

70 libre ? Or, personne n'a l'esprit libre s'il ne lui est pas permis de se perdre  
et il n'est permis à personne de prouver qu'il a reçu ce don si ce n'est en péchant.  
Et j'ajouterai ici que tous les contraires, examinés dans leur opposition,  
s'équilibrent, et qu'il a été donné à tous  
de pouvoir se perdre pour qu'il soit plus doux de vivre

75 et que la mesure comparée de chaque côté du danger penche vers le mérite  
puisque, dignes d'un juge sévère, les châtiments des méchants  
doublent les récompenses des saints  
ou que, s'il m'est permis de le dire en tremblant,  
avec ta permission, Père, plus grand est peut-être devant Toi

80 le bien de ne pas avoir péché dans les périodes incertaines de la vie  
que le mal d'avoir péché dans les malheurs, mais ta majesté verra  
quel jugement porter dans le futur.  
Pour nous il suffit qu'en insufflant l'esprit à partir de la vile poussière de la terre  
Tu aies dressé une noble œuvre de raison, l'homme,

85 capable de vaincre lui aussi l'ennemi désagréable au Seigneur ;  
il fut entraîné par la tromperie d'un cruel serpent  
dans les pièges de la mort et vers le Tartare impie  
mais bientôt, daignant assumer un corps, par ton propre sang  
Tu le relèves, l'ayant réclamé au séjour de l'Érèbe avec plus de peine

90 que lors de sa création, Tu le rends à la vie éternelle  
et Tu l'emmènes au ciel avec toi après avoir soumis l'ennemi.  
Désormais, que personne ne soit assez téméraire pour accuser Adam notre père  
– parce qu'il a violé la loi en enfreignant un ordre facile à respecter –  
d'avoir ouvert le chemin vers la mort. Le premier châtiment de notre ancêtre

95 prima fuit tanti, quia plus est uincere mortem  
quam nescisse mori. Patria nunc laetus ab aula  
despicit aetherios axes et sidera calcat  
dispositosque uocat uentura in regna ministros,  
quos iterum formauit aquis docuitque renasci,  
100 quae totum genuit patri, sapientia uerbi.

In quo te, Deus alme, precor, qui numine pronos  
das sentire animis et uerum pectora cogis  
ignaro quoque uate loqui, da nosse precanti,  
dum teneros formare animos et corda paramus  
105 ad uerum uirtutis iter puerilibus annis,  
inclita legiferi quod pandunt scrinia Moysis,  
quae sit origo poli uel quae primordia mundi  
arcanamque fidem qui toto excusserit aucta  
pestis et in mores penitus descenderit error  
110 quae iterum redeat uerum ritusque profanos  
pellat et aeternae reseret sacra mystica uitae.  
Da simul et mentem, da congrua tempora menti,  
da studium, tanto ne desit cura labori,  
successumque bonum studii quodque omnia uota  
115 iure supercurrit ualidoque includit amictu,  
ne damnes, tantum quod tam reus audeo munus.  
Criminibus cunctis, quae feci, ignosce benignus :  
et uires sensumque animis meritumque dedisti.  
Quodsi lege metri quicquam peccauerit ordo,  
120 peccarit sermo inproprius sensusque uacillans,  
incauto passim liceat decurrere uersu,  
ne fidei hinc ullum subeat mensura periculum,  
per Iesum Christum, qui filius unice tecum  
maiestate uigens pariter qua spiritus almus  
125 indepressa animis saeculorum saecula uiuit  
et regnat, sollempne tibi quod consecrat. Amen.

95 fut d'un très grand prix, car il est plus grand de vaincre la mort que de ne pas  
avoir connu le fait de mourir ; maintenant, rempli de joie, de la demeure du Père  
il contemple les axes célestes, marche sur les étoiles  
et appelle au règne à venir tes serviteurs épars,  
eux que la sagesse du Verbe, qui a tout créé pour le Père,  
100 a façonnés à nouveau et enseignés à renaître par l'eau.

**v. 101-126 : Supplication**

En lui, je te prie Dieu bienveillant, qui par ta puissance favorable,  
donnes aux âmes de comprendre et forces les cœurs à dire la vérité  
– même lorsque le prophète l'ignore – donne à celui qui te prie,  
alors que nous nous préparons à former des âmes et des cœurs tendres  
105 à la vraie voie de la vertu dans leurs années de jeunesse,  
de savoir ce que révèlent les illustres tables du législateur Moïse :  
quelle est l'origine du ciel et les principes du monde,  
quelle peste, en se répandant, a complètement expulsé la foi mystérieuse  
comment l'erreur a gagné en profondeur les mœurs  
110 et par quelle voie la vérité revient à nouveau, chasse les rites profanes  
et dévoile le culte mystique qui mène à la vie éternelle.  
Donne-moi en même temps l'intelligence et les temps qui lui conviennent,  
donne-moi le zèle, de telle sorte que le soin ne manque pas à un si grand travail  
et concède à ce zèle un bon succès, qu'à juste titre il dépasse tous mes vœux  
115 et les renferme dans une étoffe solide.  
Ne me condamne pas de ce que moi, qui suis tant coupable, j'entreprenne une telle  
tâche, pardonne-moi, Dieu bienveillant, pour toutes les fautes que j'ai commises :  
Tu as donné aux âmes force, intelligence et mérite.  
Mais, si en raison des lois de la métrique, j'ai commis quelques fautes contre l'ordre des  
120 mots, si je me suis rendu coupable d'impropriétés de langage et d'incertitudes de  
pensée, qu'il me soit permis d'écrire dans ma hâte tel ou tel vers sans soin,  
afin que le jugement sur ma foi n'en subisse, à partir d'ici, nul dommage.  
Par Jésus le Christ, qui est ton Fils unique,  
fort avec toi dans la majesté, ensemble dans le Saint Esprit,  
125 d'une façon insaisissable pour les âmes, vit et règne, dans les siècles des siècles  
qu'Il te consacre avec solennité. Amen.

## Liber I

Ante polos caelique diem mundique tenebras,  
ante operum formas uel res uel semina rerum,  
aeternum sine fine retro, sine fine futuri  
esse subest cui semper, erat Deus unus, apud quem  
5 uiuebat genitus uerbum Deus et simul almus  
spiritus, arcani uitalis summa uigoris.  
Una trium quo se uegetans substantia nexu  
ingenita <sese> semper uirtute beabat  
regnabatque potens, in maiestate creandi  
10 iam res et causas rerum casusque futuros  
et facienda uidens gignendaque, mente capaci  
saecula dispiciens et quicquid tempora uoluunt  
praesens semper habens. Inmensum mole beata  
regnum erat ipse suum, regni nec teste carebat,  
15 uirtus trina Deus, qui primum semine nullo  
corpora dans rebus, dum res existere cogit,  
ut nostrum faceret munus, quod solus habebat,  
solus norat opus, ditem absoluentia mundum  
cuncta simul genuit, sed partibus edita certo  
20 limite distinguens speciali protulit ortu,  
motus ut in seriem iam tempora conderet ordo.  
Nam nec, sacrilegi sensit quod lingua furoris,  
casus mentis inops, dum nescia semina uoluit,  
tam prudens contorsit opus, nec dicere natum  
25 ante diem fas est quia tempore nata mouentur  
et nullum tunc tempus erat, neque credere retro  
aeternum ac stabilem semper tenuisse uigorem,  
nam quod corporibus constat coepisse fatendum est.  
corpus enim, quod plaga terit, quod tempora soluunt  
30 atque abolent, ipso qui tendit in ultima fine  
principium ostendit, quod quae sortita probantur  
aut facta credi par est aut nata putari.

**Livre I, v. 1-547.**

**v. 1-50 : Prologue**

Avant le firmament, avant la lumière du ciel et les ténèbres de l'univers avant que ses ouvrages n'aient pris leurs formes, avant ce qui existe et les semences de ce qui existe était Celui à qui appartient toujours l'être éternel, sans limite ni dans le passé ni dans le futur, le Dieu Un, auprès duquel

5 vivait le Verbe, Dieu engendré, et avec eux, l'Esprit qui nourrit, énergie secrète de toute vie.

Substance unique, que le lien des trois personnes vivifie, il jouissait de la béatitude permanente de sa propre puissance et exerçait son pouvoir souverain dans la majesté de l'acte créateur,

10 voyant déjà tout ce qui existe, les causes de tout, les événements futurs, ce qui serait créé et ce qui serait engendré, et dans l'envergure de son intelligence, distinguait les siècles et tout ce que déroulent les temps, Lui étant toujours présent. Béatitude sans mesure et sans division, Il était à Lui-même son royaume, sa royauté n'avait pas besoin de témoin.

15 Dieu, puissance trine, qui, d'abord sans nulle semence, donnant corps à ce qui existe, en le contraignant à être, pour nous faire don de ce que Lui seul possédait, de l'œuvre que lui seul connaissait, mit au monde, en même temps, tout ce qui fait la richesse du monde ; mais entre les êtres qui sont procréés,

20 il établit des séparations déterminées et il les fit naître selon leur espèce, de sorte qu'un mouvement ordonné fondât dès lors la succession des temps. Car ce n'est pas, contrairement à ce que conclut une folie à la langue sacrilège, un hasard privé d'intelligence qui, en faisant rouler des semences indéterminées, lança un ouvrage si savant ; et dire que cette œuvre serait née avant le premier jour

25 est sacrilège car c'est le temps qui donne à ce qui naît le mouvement, et il n'existait alors aucun temps. Il n'est pas non plus permis de croire qu'il ait toujours possédé dans le passé une force éternelle et stable car il faut affirmer que ce qui est composé de corps a eu un commencement. Par conséquent, le corps, qu'un coup abîme, que le temps désagrège

30 et détruit, démontre, par la limite même en vertu de laquelle il tend à sa fin, qu'il a un commencement, et ce dont on prouve qu'il a eu un commencement, il convient soit qu'on le croie créé, soit qu'on le tienne pour né.

Nam quae nascuntur cum tempore mota ferantur,  
tempora post mundi molem currentia nasci  
35 quod prius est et corporibus constare necesse est  
non potuisse probant, fieri potuisse fatentur.  
Factum igitur constat mundum, quod quisque subactus  
annuit et uero conuictus dogmate credit;  
concessit fecisse deum, qui numine uerbi  
40 et uirtute potens quicquid natura putatur  
disposuit, iussit, monuit munusque creatum  
succiduis uicibus semper fugitiua reformans  
sustinet ac uolucrum retrahens circumrotat orbem.  
Et si maluerit totum dissoluere raptim,  
45 esse adimat rebus nec solum hoc esse, sed ipsum  
praeteritis tollat qua scit ratione fuisse.  
Pro uis quanta patris, pro quanta est gloria Verbi !  
Quis modus in toto, quae summa in munere, cuius  
excelsi conuexa poli terraeque iacentes  
50 pars prima est operis ?

Sed terras texerat aequor  
aëraque in medio sordenti nube madentem  
umbra poli densis urgebat caeca tenebris.  
Et sacer extensis inpendens spiritus undis  
altrices animabat aquas ac semina rerum  
55 nondum compositis fundenda ad germina terris  
insinuanda dabat, cum lux inmissa superne  
emicuit cogente deo discretaque nigrum  
umbra peplum retrahens summo discessit Olympo  
et medias obiecit aquas fugiensque sequentis  
60 mox pos terga fuit. Nomen sic meta diei  
inposuit lucis spatiis mundoque refusam  
noctem intercisae parilem fecere tenebrae.

Car, puisque ce qui naît est mû et emporté par le temps,  
le temps, qui ne prend sa course qu'après la masse de l'univers,  
35 prouve que ce qui lui est antérieur et qui est nécessairement fait de corps  
ne peut naître, mais reconnaît qu'il a pu être créé.  
Il est donc établi que l'univers a été créé, ce à quoi tout homme est contraint  
d'acquiescer et qu'il croit, convaincu par la vérité du dogme.  
Chacun a reconnu que Dieu avait fait le monde, Lui qui, puissant par la volonté  
40 et la force de son Verbe, a disposé tout ce qu'on tient pour la nature,  
lui a donné ses ordres et ses instructions et Il soutient dans l'être l'œuvre qu'Il a créée,  
reformant des créatures qui ne cessent de se dérober dans l'affaiblissement  
de leurs mutations, et retient en un cercle la course aérienne qu'Il lui a donnée.  
Et s'il Lui plaisait soudain de détruire le monde tout entier,  
45 Il enlèverait l'être à tout ce qui existe, et pas seulement l'être présent,  
mais encore, à ce qui fut de la façon qu'Il sait, Il lui ôterait d'avoir été.  
Combien est grande la puissance du Père et combien la gloire de son Verbe !  
Quelle retenue dans cette totalité ! Quelle absence de retenue dans ce don,  
dont la haute voûte du ciel et les terres qui s'étendent sous elle ne sont que  
50 la première partie de l'œuvre !

**v. 50-62 : Le premier jour : ténèbres et lumière (Gn 1, 1-5)**

Une étendue marine avait recouvert les terres ;  
sur l'air, entre le ciel et la terre, toute humide d'un brouillard repoussant,  
pesait l'ombre impénétrable du ciel et ses épaisses ténèbres.  
Et l'Esprit Saint, planant au-dessus des ondes étendues,  
accordait la vie aux eaux nourricières et leur donnait de faire pénétrer les semences  
55 des choses dans les terres qui n'étaient pas encore en état de faire croître des germes ;  
quand, sur l'ordre de Dieu, jaillit la lumière envoyée d'en haut,  
et que l'ombre mise à part,  
rassemblant son noir manteau, s'en fut du sommet de l'Olympe,  
jeta les eaux entre elle et la lumière et, dans sa fuite, fut bientôt  
60 dos à son poursuivant. Ainsi, la limite imposa le nom « jour »  
aux périodes de lumière et, les ténèbres, séparées en deux,  
firent la nuit refluant sur le monde, égale au jour.

Rursum mane nouum : primo iam uespere pulso  
reddita lux nituit, cum se firmissima moles  
65 fluctibus a mediis concreto corpore tendens  
extulit et duro late solidata rigore  
diuisas suspendit aquas gelidumque profundum  
axibus obiecit calidis seque aequore saepto  
nixa superfudit rebus, quas circite uasto  
70 clausit, et antiquum spoliauit nomine caelum.  
Forsitan hic aliquis sic secum errore perito  
disserat : aetheriis ne desint pabula flammis  
et nimius calor ima petens alimenta sequendo  
exurat mortale genus caelumque coruscum  
75 non possint terrena pati, subiecta deorsum est  
machina firma poli quae, dum nos protegit umbra,  
et uelatur aquis. Tales sed quaerere causas  
mens fuge nostra procul : plus sit tibi credere semper  
posse deum quicquid fieri non posse putatur.  
80 Et magnum pelagus super astra et sidera ferri  
ipsorum ratione proba, qui credere nolunt  
et mundum pendere uolunt, quem conditor ipse  
incomprehensibili semper ratione gubernans  
gestet et inmenso constantem pondere uoluat.  
85 Tertia lux tumidos stupuit discedere fluctus,  
cum Deus impulsis reliqui iam gurgitis undis  
aëriis magnum spatiis patefecit inane.  
Arida tunc primum, mundi pars ima, resectam  
ostendit faciem tremefactaque numine uerbi  
90 caerulea nudatas cinxerunt aequora terras.  
Quas uario raptim iussas uiridescere fetu  
luxuriosa nouo texerunt germina limo  
et rudis e tenero prorumpens caespite laetis  
iactauit se silua comis ac frugibus ipsis,  
95 quaeque ferens proprium semen, testata satorem est.

**v. 63-84 : Le deuxième jour : le firmament et les eaux (Gn 1, 6-8)**

Il y eut encore un matin nouveau : déjà le premier soir avait été chassé, la lumière,  
une fois revenue, commençait à briller, quand une masse parfaitement solide,  
65 de toute la force de son corps devenu compact, surgit du milieu des flots,  
et, une fois largement raffermie, devenue d'une rigide dureté,  
elle partagea les eaux et les suspendit ; aux chaudes voûtes célestes,  
elle opposa un abîme glacé, et prenant appui sur la barrière de la mer,  
elle se répandit sur les choses qu'elle enferma  
70 dans un cercle immense, et déposséda de son nom l'ancien ciel.  
Quelqu'un pourrait ici raisonner en lui-même en une ingénieuse divagation :  
« Pour éviter, si le combustible vient à manquer aux flammes de l'éther,  
qu'une chaleur excessive ne descende pour chercher un aliment,  
et ne brûle la race mortelle et pour que tout ce qui est terrestre  
75 puisse supporter le flamboiement du ciel, sous lui a été placé  
le solide édifice du firmament, qui, tout en nous protégeant de son ombre,  
se voile sous les eaux ». Mais garde-toi mon esprit, de rechercher de telles  
explications, fuis bien loin, et qu'il te soit toujours préférable de croire  
que Dieu peut faire tout ce que l'on tient pour impossible.  
80 Et reconnais qu'une grande mer est portée au-dessus des étoiles et des constellations  
selon le raisonnement de ceux précisément qui ne veulent pas croire  
et qui veulent que le monde soit suspendu en l'air, ce monde que le Créateur lui-même  
gouverne toujours par sa raison incompréhensible,  
qu'il porte et fait tourner en équilibre malgré son poids énorme.

**v. 85-95 : Le troisième jour : terre et mer (Gn 1, 9-13)**

85 Le troisième jour vit avec stupeur les flots gonflés se retirer,  
quand Dieu repoussa les eaux de ce qui restait désormais de l'abîme marin  
et ménagea un grand vide pour que l'air en occupe l'espace.  
Alors, asséchée pour la première fois, la partie la plus basse du monde,  
montra son visage à découvert et tremblant devant la puissance du Verbe divin,  
90 le bleu profond des mers entoura les terres mises à nu.  
Il leur fut ordonné de verdoyer sans tarder de pousses variées  
et les plantes qui germaient à foison dans un limon tout neuf les recouvrirent.  
Toute jeune, perçant le sol tendre, une forêt  
s'enorgueillit de l'abondance de sa chevelure, et par ses fruits mêmes,  
95 puisque chaque arbre portait sa propre semence, elle témoigna de son Semeur.

Iam tribus exactis motu succensa citato  
in flammis ignisque globum se cogere iussa est  
solis prima dies fundataque semina lucis  
puniceos roseo sparserunt fomite crines  
100 lunaque, noctis honor, proprio seu lumine fulsit  
seu ueniente globo radios percussa refudit,  
inferiore uia soli subiecta pependit,  
astraque distinctis mundum pingentia zonis  
floribus aetheriis uarios uibrare colores  
105 et magis ornatis caelum splendere tenebris  
caerula nox stupuit, rutilus dum spicula flammis  
fusa micant urgentque alacres noua sidera iactus.  
Quae iubar obducit radiis lucisque profundae  
quadam nocte tegit signataque limite certo  
110 tempora dissiciens, certa statione peracta  
praecipitisque poli numerosa uice redire,  
ire semel iussus reuolutum conficit annum  
artificemque sacrum mira compage fatetur.

Quinta dies mouit spirantia corpora ponto,  
115 quae liquor ex facili genuit sparsitque profundo,  
delicias pelagi, uario quas germine miris  
formauit natura modis, quae iussa creare  
pro toto partes etiam sibi uiuere rerum  
cogit et in brutas animam dedit ire figuras,  
120 quaeque salis tumidi squalentia gurgite terga  
nullo fine leuent molli differta sagina,  
ni uelox uastis praescriberat terminus aeu.  
Corporibus fauet ipse liquor genitalis alumnis,  
qui terrae quoque germen alit cumulataque membra  
125 dissoluit potius, quae plus extenderat umor.  
Hinc uolucres quoque, molle genus, traxere uigorem :  
dum liquidas conformat aquas inmissaque pontum  
uita subit, feruent iterum tumida aequora partu

**v. 96-113 : Le quatrième jour : les grands luminaires (Gn 1, 14-19)**

Déjà trois jours s'étaient écoulés, embrasé par un mouvement accéléré,  
le soleil reçut l'ordre de se concentrer en un globe de flammes et de feu :  
ce fut son premier jour, et les semences de lumière, prenant de la force,  
parsemèrent sa pourpre chevelure d'un scintillement vermeil.

- 100 La lune, parure de la nuit, qu'elle ait brillé de sa propre lumière,  
ou qu'elle ait reflété les rayons qui la frappaient à l'approche du globe solaire,  
suivant une orbite inférieure, plana plus bas que le soleil.  
Les astres, dans des zones bien distinctes, faisaient à l'univers  
une broderie de fleurs célestes, ils brillaient de la diversité de leurs couleurs,  
105 et, à l'étonnement de la sombre nuit, la parure des ténèbres augmentait la splendeur  
du ciel tandis que, volée de flèches aux flammes rutilantes,  
les constellations nouvelles scintillaient et multipliaient l'allègre lancée de leurs  
rayons. Pourtant le soleil éclatant les masque de ses rayons et de sa lumière  
sans borne, il les voile comme d'une nuit, découpe les saisons  
110 qu'il distingue par des limites déterminées selon l'ordre qu'il a reçu,  
en observant les arrêts fixés, il revient tandis que, dans sa course rapide, le ciel  
passe par des phases multiples, il ne cesse d'aller et achève la révolution de l'année  
et, par la prodigieuse organisation de son mouvement, manifeste son Saint Artisan.

**v. 114-133 : Le cinquième jour : poissons et oiseaux (Gn 1, 20-23)**

- Le cinquième jour donna dans la mer le mouvement et le souffle aux corps  
115 que l'élément liquide fit naître de la fécondité des profondeurs et dispersa,  
enfants chéris de l'Océan que la nature, de façon prodigieuse,  
a formés en rejets variés. Ayant reçu l'ordre de créer,  
au lieu du tout, elle en obligea aussi les parties à vivre par elles-mêmes  
et fit que la vie entrât dans des formes ébauchées.  
120 C'est sans fin qu'elles soulèveraient leurs dos à la surface,  
boursofflés du sel de l'abîme et mous de la graisse qui les envahit,  
si le temps rapide n'avait fixé un terme à ces bêtes énormes.  
L'élément liquide lui-même, dont la fécondité a produit leurs nourrissons, est un  
milieu favorable pour ces corps ; il nourrit aussi les pousses terrestres, et les corps  
125 épaissis que l'humidité avait augmentés davantage, il les dissout d'autant plus.  
C'est de lui aussi que les oiseaux, espèce sans fermeté, tirèrent leur vigueur :  
tandis que la vie façonne les ondes liquides et qu'envoyée dans la mer,  
elle la pénètre, l'étendue marine bouillonne et gonfle à nouveau, enceinte

non sibi feta suo, iamiamque emissa profundo  
130 squamea turba salo summas dum surgit in undas,  
quae uolitauit aquis, sensim natat aëre puro  
et docet aetherios contingere posse recessus  
hoc animal, nitidis quod rursum nascitur undis.

Iam bis terna dies claro radiabat Olympo,  
135 tertia post calidi genitalia munera solis,  
iamque tepens tellus grauidos laxauerat artus,  
cum maiora agitans iussit Deus edere terram  
omne animal, ratio uegetat quod sola mouendi,  
cui seruire datum quo rerum postulat usus.  
140 Nec mora prorumpunt fetis uitalia terris  
pignora, quaeque sui generis sortita figuras,  
indiga iam domini, quem propter cuncta parauit  
qui solus potis est etiam facienda creare.

Hinc iam fas mihi sit quaedam praestringere, quaedam  
145 sollicito trepidum penitus transmittere cursu,  
mutata quaedam serie transmissa referre.  
Postquam cuncta datus generatim protulit ordo,  
quae mandante deo tum plenus mente parentis  
filius omnipotens faceret sanctusque probaret  
150 ueris plena bonis et multa dote referta  
spiritus ac longam in seriem mansura foueret,  
causa datur mundo propior, cui iusta uicissim  
causa prior. Iam mundus erat, iam sidera et ortus  
aetheraque et uitreum pelagus terraeque uirentes :  
155 ni spectator adest, quem tantae gloria molis  
inpleat atque oculis auidum per singula ducat,  
quid possint conferre Deo ? Possessio nulla est,  
si rerum possessor abest. Tunc rector Olympi :  
« Stat data summa operi, bona sunt quaecumque creauit.

d'un fruit qui ne vient pas d'elle. Et tandis que renvoyée bientôt des profondeurs  
130 marines la multitude écaillée surgit à la surface des eaux,  
elle qui voltigeait dans les eaux, se met peu à peu à nager dans l'air pur,  
et enseigne que ces vivants peuvent atteindre les hauteurs aériennes,  
eux qui naissent à nouveau dans les ondes de la lumière.

**v. 134-143 : Le sixième jour : les animaux de la terre (Gn 1, 24-25)**

Déjà le sixième jour rayonnait depuis l'Olympe lumineux,  
135 c'était le troisième après le don du soleil et de sa féconde chaleur,  
et déjà les membres pesants de la terre attiédie s'étaient détendus,  
quand Dieu, méditant œuvre plus grande, ordonna à la terre de produire  
tous les vivants, qu'anime uniquement le motif de se mouvoir  
vers le lieu où leur besoin exige d'aller et auquel il leur a été donné d'être assujettis.  
140 Et, sans retard, des rejets vivants s'élancent des sols féconds,  
chacun reçoit la forme de son espèce  
et désire déjà le maître en vue de qui tout a été disposé  
par celui qui seul a le pouvoir de créer les possibles à venir.

**v. 144-159 : Digression : la nécessité de l'homme**

Qu'à partir d'ici il me soit désormais permis d'effleurer certains sujets, d'en laisser  
145 d'autres complètement de côté, emporté que je suis dans ma course inquiète,  
et, sans respecter l'enchaînement des faits, d'en rapporter d'autres d'abord omis.  
Lorsque, selon l'ordre fixé, avait été produit espèce par espèce,  
tout ce que Dieu confiait au Fils tout-puissant et que celui-ci réalisait alors,  
pénétré de la pensée du Père, tout ce que le Saint-Esprit approuvait  
150 comme plein de vrais biens et comblé de nombreux dons,  
et qu'il réchauffait afin qu'il subsiste en un long déroulement,  
alors, à l'univers est fixée une raison d'être immédiate, à laquelle, à son tour,  
est donnée justement une raison d'être supérieure. C'est que déjà, le monde existait,  
déjà existaient les constellations et leurs levers, l'éther céleste, la mer transparente et  
155 les terres verdoyantes : mais s'il n'est pas de spectateur qui puisse se laisser  
envahir par la gloire d'un si grand ouvrage et dont les yeux curieux aillent d'un  
spectacle à l'autre, à quoi bon pour Dieu ? Car il n'y a nulle possession  
s'il n'est pas de possesseur. Alors le souverain de l'Olympe dit :  
« Voici que mon ouvrage est achevé : tout ce que j'ai créé est bon.

160 Nunc hominem faciamus » ait, « qui regnet in orbe  
et sit imago Dei. Similem decet esse creanti,  
liber ad arbitrium fruitur qui mente creatis ».  
Dixerat haec et factus homo, seu corpore toto  
siue anima ac specie, forsan quo more futura,  
165 quo facienda facit, quo factum semper habebat  
iam prope <prae>terito quod nondum accesserat aeuo.  
Et mox praepositum rebus cum coniuge iussit  
crescere per sobolem terrasque replere uacantes.  
Iam bene sic dicente deo natura creandi  
170 inposita est cunctis, quae per se uiua mouentur.

Septima lux magnum uidit cessasse parentem,  
sed generum numeros tantum desisse creare  
et requiem tenuisse suam, meritoque sacrata est,  
diuersum quae uidit opus ; namque hoc quoque plenum est  
175 uirtutis cessasse deum, posuisse labores.  
Formam progenitis, qua praemia digna pararent,  
bis ternis satis est dominum spectasse diebus :  
septima lux docuit ueneranda exempla quietis,  
quam sperare iubet populos pro munere uitae  
180 semper post operum tribuendam facta piorum.  
Haec quoque lux illa est, dira qua Tartara Christus  
solut et euicto reditum patefecit Auerno  
dum requiescit humi patriam rediturus in aulam.  
Sic cessare Deus, sic otia sumere nouit,  
185 plus agat cessans, pariter sine fine quiescens  
ac sine fine operans seriemque et tempora miscens  
cessando consummat opus, quodcumque creatur  
ut faciat priusque hominem iam corpore donet,  
qui postremus erat – nam causas condere rerum

**v. 160-170 : La création de l'homme (Gn 1, 26-28)**

160 Maintenant faisons l'homme, pour qu'il règne sur la terre.  
Qu'il soit image de Dieu, car il convient que soit semblable à celui qui crée,  
celui dont l'intelligence, parce qu'il est libre, jouit à son gré de la création. ».  
À peine eut-il dit ces mots que l'homme fut fait, soit son corps tout entier,  
soit son âme et sa forme, peut-être de la façon dont il fait ce qui sera,  
165 dont il fait ce qui doit être, dont il gardait en tout temps près de lui,  
comme déjà fait, ce qui n'avait pas encore accédé à l'écoulement du temps.  
Et Il le mit bientôt à la tête de la création, et lui ordonna de croître avec son épouse  
et d'emplir les terres vides de leur descendance.  
Et désormais, par cette bénédiction divine le pouvoir naturel d'engendrer  
170 fut donné à tous les êtres qui sont vivants et se meuvent d'eux-mêmes.

**v. 171-204 : Le septième jour : le sens du repos (Gn 2, 1-3)**

Le septième jour vit que le grand Auteur s'était arrêté  
– mais il avait seulement cessé de créer les catégories d'espèces –  
et qu'il demeurait en repos, et c'est à bon droit que ce jour est sacré,  
lui qui vit un ouvrage différent, c'est aussi une manifestation  
175 de pleine puissance que Dieu se soit arrêté et qu'il ait abandonné ses travaux.  
Il suffit que le Seigneur, pendant deux fois trois jours, ait eu en vue,  
pour les êtres qu'il produisait, la forme selon laquelle ils offraient de dignes présents.  
Le septième jour nous a enseigné le modèle vénérable du repos  
dont il invite les peuples à espérer qu'en récompense de leur vie,  
180 il doit être toujours accordé après la réalisation des œuvres de piété.  
Ce jour est également celui où le Christ détruisit le sinistre Tartare  
et, en triomphant de l'Averne, ouvrit un retour une voie de retour,  
tandis qu'il reposait en terre, avant de retourner dans le palais paternel.  
C'est ainsi que Dieu sait s'arrêter, sait prendre du repos,  
185 pour faire plus encore en s'arrêtant ; en se reposant sans fin  
comme en œuvrant sans fin, en tressant les temps et les enchaînements,  
en s'arrêtant Il acheva son œuvre, afin qu'Il fît tout ce qu'Il avait créé,  
et tout d'abord Il dota d'un corps l'homme  
qui était le dernier créé –en effet la cause des choses

190 non quod membra dare est –, seu, cum sic septima currat  
ut maneat quoque sexta dies, quia sexta profecto  
hoc quod prima Deo est, praesto omnia semper habenti,  
quae nobis fugiunt, post quaeuis tempora summus  
auctor adhuc hominem sexta sic luce figurat,  
195 siue, ut nos merito rebus praestare creatis,  
quos facit ipse manu, doceat, manifestius edit  
nunc quod factus homo est solidoque hoc intimat orbi :  
« Omnia quaeque mouent anima generata iubente,  
uos operante Deo. » Tanto quis digna parenti  
200 laudis sacra ferat, qui mundum atque omnia raptim  
imperio explicuit dumque imperat esse peregit ?  
Nos facit esse mora, nos circum impendere sacri  
dignatur curam studii suadetque patrari  
paene laboris opus ;

facilem nam cedere limum

205 et flexum formamque sequi qua ducitur arte  
arripit ac sacra qualem iam mente gerebat  
explicat in speciem, flatuque inmissa uaporo  
uita rigauit humum. Tellus mollita liquore  
partim facta caro est : sanguis, qui lubricus umor,  
210 distentit molles per nota foramina uenas :  
et mentis iam plenus homo est terraque repulsus  
exilit ac dominum prudens rationis adorat.  
Non aliter ruptis mandata resurgere bustis  
corpora uera fides, cum caelo inlapsa patenti  
215 maiestas grauidae reserat caua uiscera terrae.  
Nam quod non habuit, cum sic e puluere summo  
informante deo propriae uirtutis egena  
ediderit, facile est, ut iudice reddat eodem  
iussa quod accepit. Sic totum forma futuri est  
220 quod prius est genitum, dumque ipse ita conditur Adam,

190 ce n'est pas leur donner des membres. Soit, parce que le septième jour se déroule  
de telle façon que le sixième demeure aussi, parce que le sixième est absolument  
ce qu'est le premier devant Dieu, pour qui est toujours présent  
tout ce qui nous échappe, après quelques temps, le Très Haut,  
le Créateur, façonne ainsi l'homme pendant ce qui est encore le sixième jour ;  
195 soit c'est pour nous enseigner que nous sommes, à bon droit, supérieurs aux choses  
créées, nous qu'Il fait Lui-même et de sa main, qu'Il énonce bien clairement  
que l'homme est fait maintenant, et Il fait connaître ceci au monde entier :  
« Tous les êtres à qui la vie donne le mouvement ont été produits par l'ordre de Dieu,  
vous, vous l'avez été par son œuvre ». Qui pourrait offrir à un Père si grand  
200 un sacrifice de louange qui soit digne de lui, et dont le commandement a en un instant  
déployé l'univers et tout ce qu'il contient et l'a achevé en lui commandant d'être ?  
Mais nous, Il nous fait exister en prenant son temps, quand il s'agit de nous, Il daigne  
prodiguer ses soins et son zèle saint et nous persuade qu'Il tient cela pour un ouvrage  
presque laborieux.

**v. 204-222 : Deuxième récit de la création de l'homme (Gn 2, 7)**

Car Il saisit une argile qui cède facilement,  
205 qui prend la courbe et la forme selon l'art qui la modèle,  
en fait un être tel que celui qu'Il portait déjà dans sa sainte pensée,  
et, insufflée par la chaleur de son souffle,  
la vie irrigue la glaise. La terre amollie en partie par l'humidité  
se fait chair ; le sang, cette humeur fluide,  
210 gonfle les veines souples en suivant les canaux qu'il connaît.  
L'homme est maintenant tout pénétré de pensée ; repoussé hors de la terre,  
il bondit et, doué de raison, il adore son Seigneur.  
Ce n'est pas autrement que les corps briseront les tombes et ressusciteront, ainsi que  
la vraie foi s'en est vue confier l'assurance, lorsque descendant du Ciel ouvert  
215 la Majesté ouvrira les creuses entrailles de la terre grosse de tous les morts.  
Car, puisque la terre a vu sortir ainsi de sa surface poussiéreuse,  
façonnée par le Dieu Très Haut, ce qu'elle ne possédait pas,  
elle qui est dépourvue d'une puissance qui lui soit propre,  
on est aisément assuré qu'elle peut rendre  
ce qu'elle reçut par la volonté du juge même. Ainsi, tout ce qui a d'abord été engendré  
220 est le modèle de ce qui sera, et depuis qu'Adam lui-même est créé,

ut repetita sacrum geminet narratio munus,  
utile praeseritur populos quandoque renasci.

Quorum fonte dato iam tunc et origine summa,  
Eoos aperit felix qua terra recessus,  
225 editiore globo nemoris parasidus amoeni  
pangitur et teretis distinguitur ordine siluae.  
Hic, ubi iam spatiis limes discernitur aequis  
solis et aeternum paribus uer temperat horis,  
illic quaeque suis diues stat fructibus arbor  
230 pomaque succiduis pellentur mitia pomis,  
quae sunt blanda oculis et miri plena uigoris  
membra animosque fouent pascuntque sapore et odore.  
Tellus sidereos uibrat distincta colores  
semper flore nouo, quaeque arida tegmine sicco  
235 iam fragiles soluunt calamos, animata uigore  
muneris ambrosii spirantia cinnama fundunt.  
Sed nec quod Medus redolet uel crine soluto  
fragat Achaemenius, quod molli diues amomo  
Assyrius messisque rubens Mareotica nardo  
240 quod Tartesiaci fructices, quod uirga Sabaei  
quodque Palaestinus lacero flet uulnere ramus  
aëra diuerso cessant infundere sensu.  
Namque huc cuncta Deus pariter, quae singula certis  
accepit natura locis, conferta regessit ;  
245 motaque dum leni uibrat nemus aura meatu,  
unum ex diuerso nectar permiscet odore  
fitque nouum munus, sibi nulla quod asserat arbor,  
quaque tremens blando sensim iactata fragore  
commotis trepidat foliis, sonat arbore cuncta  
250 hymnum silua deo modulataque sibilat aura  
carmina : nec uacuuus uanum quatit aëra motus

de telle façon que le récit, qui en est répété, redouble le don sacré,  
on peut utilement présager qu'un jour, les peuples renaîtront.

**v. 223-360 : Le jardin d'Éden (Gn 2, 8 -20)**

Des multitudes humaines, étaient désormais créées la source et la toute première origine,  
dans la région secrète de l'Orient qu'ouvre la terre féconde.

- 225 Sur la hauteur arrondie d'un bois délicieux, le paradis  
est planté et les arbres, en un ordre parfait, en délimitent le contour.  
Là, le cheminement du soleil se divise en parcours égaux  
et par des heures identiques, il maintient l'équilibre d'un printemps éternel.  
Là, chaque arbre se dresse avec le trésor de ses fruits,  
230 sous la poussée de nouveaux fruits, tombent les fruits mûrs,  
ils sont un charme pour les yeux et, gorgés d'une énergie prodigieuse,  
ils soutiennent le corps et le cœur, rassasient de leur saveur et de leur parfum.  
Le sol, émaillé de fleurs toujours nouvelles, scintille de l'éclat des étoiles,  
et celles qui, desséchées et leurs extrémités flétries, voient déjà leurs tiges  
235 se désagrèger, vivant de la vigueur que leur donne l'ambroisie,  
diffusent les effluves de la cannelle.  
Mais ce n'est ni le parfum qu'exhale le Mède, ni celui que répand le Perse,  
quand il dénoue sa chevelure, ni celui de l'Assyrien, dont le doux amome  
fait la richesse, la moisson rouge du nard maréotique<sup>1</sup>,  
240 ce que les arbrisseaux de Tartessos<sup>2</sup>, ou la branche de Saba,  
ou le rameau de Palestine pleurent de la déchirure de leur plaie,  
qui ne cessent d'imprégner l'air de leurs odeurs variées ;  
car chacun des parfums que la nature a reçus en des lieux particuliers,  
Dieu les a tous accumulés et réunis ici,  
245 et, en suscitant une brise dont le doux passage agite le bois,  
il mêle divers parfums pour en faire un unique nectar,  
et naît un présent nouveau qu'aucun arbre ne saurait s'attribuer.  
Chacun frémit en un doux bruissement, insensiblement agité,  
le mouvement des feuilles le fait trembler, par tous ses arbres la forêt  
250 entonne un hymne à Dieu et siffle des chants dont la brise fait la cadence,  
et ce n'est pas un mouvement sans signification qui agite un air vide,

---

<sup>1</sup> Libyen.

<sup>2</sup> Ville espagnole.

quippe apud auctorem, qui totum mole sub una  
res rebus nectens alterna lege retentat,  
nil uacat aut uanam species tenet ulla figuram.  
255 Atque ipsum fortasse nemus siluaeque coruscae  
argumenta operum sunt et plantaria rerum,  
inque hominum cultum nudo quod nomine uenit,  
certum ibi corpus habet proprioque in stipite floret :  
gloria, simplicitas, studium, uigilantia, somnus,  
260 cura, salus, terror, facundia, gratia, motus  
affectusque animae stimuli, custodia, uirtus  
et totum quod mundus habet, quia nascitur illic,  
hic uiget ac mentes agitat sensusque ministrat.  
Sed satis hoc fidei est, laeto quod semine surgens  
265 hinc arbor uitae celsis petat aëra pomis,  
illinc diuerso nocitura peritua fructu  
examen rerum suspenderit arbore legis.  
At gremium sacri nemoris, quod silua coronat,  
fons rigat et diti prolem uirtute maritat,  
270 quadrifido tumidum laetus caput amne resoluens  
ditior oceano ; iugi nam gurgite promptus  
hic proprios donat latices, ille accipit omnes  
et non sentit aquas ; minor est qui crescere tantis  
fluctibus infusis quam qui decrescere nescit  
275 amnibus effusis. Primo sed flumine Phison  
prosilit exultans, pars fontis quarta beati,  
edens natura quas dat prudentia dotes,  
Gangetisque replet populos ac regna Euilantum  
distendit limo terrasque et semina uoluens  
280 quae facit arua serit. Nudis qua squalet harenis,  
aurea fulgentis inter ramenta metalli  
fulmineo rutilans carbunculus igne coruscat  
ac uiridi radiat fulgescens luce smaragdus  
nec minor inde Geon, placidis sed mitior undis  
285 Niliacas attollit aquas arsuraque late  
diluuiio tegit arua pio caeloque repugnans

car devant le Créateur qui lie les choses aux choses  
et maintient tout en un seul corps par des lois qui se répondent,  
rien n'est vain, rien du visible n'est que vide apparence.

255 Et peut-être ce bois lui-même et les arbres qui s'agitent  
sont les signes de ses œuvres, la pépinière de ce qui existe,  
et ce qui, dans la culture des hommes, n'est arrivé que comme un nom,  
possède là un corps réel et s'épanouit sur ses propres racines :  
gloire et simplicité, étude, vigilance et sommeil,

260 souci et salut, effroi, éloquence et charme, les mouvements  
et les passions de l'âme, ses aiguillons, observance et courage,  
et tout ce que contient l'univers, parce que c'est là que tout naît,  
là que tout prend sa force, meut les esprits et agite les sens.  
Mais il suffit à la foi de savoir que, surgissant d'une heureuse semence,

265 d'un côté l'arbre de vie et ses fruits montent bien haut dans l'air,  
et que de l'autre, l'expérience, dont le fruit différent provoquera le mal,  
a suspendu le discernement de ce qui est à l'arbre de la loi.  
Mais le cœur du bois sacré, auquel les arbres font une couronne,  
est baigné par une source dont la richesse puissante rend féconds ses enfants ;

270 elle est heureuse de dénouer son épaisse chevelure en un quadruple fleuve,  
l'abondance de ses eaux dépasse celle de l'Océan ; car de ses inépuisables profondeurs  
elle est toujours prête à donner les flots qui lui appartiennent, tandis que lui  
récolte toutes les eaux et ne s'en rend pas compte : celui qui ne se sent pas croître  
malgré les flots qui se répandent en lui est inférieur à celle qui ne se sent pas décroître,

275 malgré les fleuves qui se répandent hors d'elle. En un premier fleuve, c'est Phison  
qui bondit en exultant, il n'est que le quart de la source féconde,  
il révèle les dons que la providence donne par la nature,  
et il comble les peuples du Gange, gonfle de son limon les royaumes des Evilantes,  
roule ensemble terres et semences,

280 et ensemece les champs qu'il crée. Là où il coule, sali par les sables nus,  
au milieu du métal éclatant des paillettes d'or,  
scintille l'éclair rouge de feu, l'escarboucle,  
et rayonne la lumière verte de l'émeraude.  
De la source, Géon ne sort pas moins abondant, mais de son flot plus doux

285 et plus paisible, il soulève les eaux du Nil et recouvre largement  
d'une inondation bienfaisante les champs qui plus tard grilleront, luttant contre le ciel,

temperat Aethiopum stagnis refluentibus auras.  
Tertius hinc rapido procurrens gurgite Tigris  
it comes Euphrati, iuncta quos mole ruentes  
290 tellus uicta cauo sorbet patefacta barathro,  
donec in Armeniae saltus ac Medica pascua  
quos non sustinuit nec iam capit euomat amnes.  
Sed Tigris nigro tamquam indignatus Auerno  
prosilat aetherias motu maiore sub auras  
295 et rursum spelaea subit mersusque cauernis  
intus agit fremitus et fortior obice factus  
multiplicatur aquis artoque citatior antro  
exit et Assyrios celeri secat agmine campos.  
Iustior Euphrates, diti qui gurgite largus  
300 inrigat arentes subiectae Persidis agros  
mollibus elicitus riuis atque omnibus aequae  
seruit et humanos totum se praebet in usus,  
donec siccus aquis nomen quoque prodigus ipsum  
consummat terris, pelagi quod debuit undis.  
305 Haec igitur cuncto naturae ditia fetu  
regna, tot et tanta uirtutum dote refertae  
deliciae prima est hominis possessio primi,  
in quam deductus uita exultare perenni  
accola iussus erat ; iamque inter munera prima,  
310 dum fit dignus adhuc discitque labore mereri,  
quo potitur, plenae fructum uirtutis adeptus  
expers curarum uotique ignarus agebat :  
tantum apud auctorem est meritii pro nomine summi  
nondum aliquid meruisse mali. Quantumne putamus  
315 soluere posse patrem rediturae in tempora uitae,  
cuius apud famulos iam tunc largitio prima,  
non merces paradisi erat ? Quodque illa seuerae  
legis scita tulit libertatemque repressit,  
spondet adhuc maiora bonis et praemia seruat,  
320 qui causam meritis statuit, cum, « Uescere », dixit,  
« arboribus cunctis ; hanc tantum horrere memento,

tandis que ses débordements refluent, il rafraîchit les vents d'Éthiopie.  
Troisième à jaillir de la source, le Tigre aux tourbillons rapides,  
court, il accompagne l'Euphrate, et la terre par l'assaut de leurs masses réunies,  
290 s'ouvre et les engloutit dans ses creuses profondeurs,  
mais finit par vomir dans les défilés de l'Arménie et les pâturages des Mèdes,  
les flots qu'elle n'a pu supporter et ne peut plus retenir.  
Cependant le Tigre, qu'indigne la noirceur de l'Averne,  
bondit en un élan plus fort vers l'air libre du ciel,  
295 il pénètre de nouveau dans les grottes, il gronde à l'intérieur des cavernes  
où il est plongé, rendu plus puissant par les obstacles,  
il grossit ses eaux, l'étrécissement de l'ancre augmente sa vitesse,  
il sort et fend du torrent de son cours les plaines d'Assyrie.  
L'Euphrate, plus raisonnable, qui de ses flots abondants  
300 arrose largement les champs torrides de la Perse qui lui est soumise,  
se laissant attirer par de paisibles canaux, sert également  
tous les hommes et s'offre tout entier à leurs besoins,  
jusqu'à ce que, prodigue de ses eaux il s'assèche et perde aussi,  
dans les terres même son nom qu'il devait aux flots de la mer.  
305 Ainsi, ces royaumes, riches de toute la fécondité de la nature,  
lieux emplis des délices qu'offrent de telles perfections innombrables,  
sont la première possession du premier homme ;  
il y fut conduit et reçut l'ordre d'y vivre,  
et d'exulter pour la vie éternelle ; et déjà, à travers ses premiers dons –  
310 jusqu'à ce qu'il en soit devenu digne, et qu'il ait appris à mériter par le travail  
ce dont il est maître jusque-là, après avoir atteint le fruit d'une vertu totale –  
il menait sa vie sans souci, sans avoir rien à souhaiter.  
Si aux yeux du Créateur, c'est un titre de très grand mérite  
de ne pas avoir encore mérité quoi que ce soit de mauvais,  
315 que pouvons-nous penser que le Père puisse donner en récompense  
dans les temps de la vie à venir, Lui qui, pour ses serviteurs, fit alors du paradis  
sa première largesse et non une récompense ? Et puisqu'Il apporta ces décrets  
d'une loi sévère et contint la liberté,  
Il voue et réserve aux bons de plus grandes récompenses encore,  
320 Lui qui décida ce qui serait la cause du mérite quand Il dit : « Nourris-toi  
de tous ces arbres, mais souviens-toi de t'écarter avec crainte de celui-là seul

quae diuersarum gestans examina rerum  
tunc uos scisse bonum, morsu cum laesa profano,  
nosse malum faciet, mortis quod poena sequatur ».

325 Tali lege data ratio docet alta parentis  
quod non mortalem fieri, sed uiuere dignum  
esse hominem uoluit, dignum obseruantia parua  
quem faceret. Pro quanta Dei indulgentia magni est !  
nostrae laudis opus fieri, quod sponte benigna

330 largitur famulis, nostri cupit esse laboris  
et se quod donat mauult debere uideri.  
at tu, quem sacri nectit custodia iuris,  
ne querere, angustis quod clausa licentia metis  
parte sit orba sui : nihil hac tibi lege recisum est.

335 Ante potestate tantum terraeque marisque  
nactus eras, nunc iam regni uitaeque perennis,  
nunc et mortis habes. Tunc ut sibi cuncta parentem  
indulsisse pium rudis incola crederet orbis,  
omne animal, quod adhuc tellus dare iussa creauit

340 et tacito, uernans in corpore, semine fudit,  
iussit adesse Deus proprioque obedire tyranno,  
summaque post generum uocitamina dicere partis  
nomina ceu famulis rebus quo figeret Adam ;  
ammonitu domini tanta inter munera uitae

345 qui dedit et nomen proprium. Nec fit mora : sistit  
omne genus natura deo, quacumque creatum est  
mundi parte noui ; coeunt tam dissona mota  
temporis unius spatio, quae fortia nisu,  
molli lenta gradu, rapido promptissima cursu

350 impete praecipiti uel prona per aëra labi  
uel subnixa fretis et pondere lubrica ferri  
instruxit genitor, diuerso munere donans,  
armauitque manu, cornu, pede, dente, ueneno  
atque aliis, quibus artis inops animique minoris

355 concretum muniuit opus. Sed nemo animantum

qui, parce qu'il tient la balance des contraires,  
blessé d'une morsure sacrilège, vous fera alors connaître le bien,  
et éprouver le mal que suivra le châtement de la mort. »

325 Une telle loi donnée, l'ordre enseigne que le dessein élevé du Père voulut  
non que l'homme devienne mortel, mais plutôt qu'il soit digne de vivre ;  
lui auquel une obéissance minime aurait donné cette dignité.  
Combien est grande la bienveillance d'un Dieu si grand !  
Ces largesses qu'Il accorde généreusement et librement à ses serviteurs,

330 Il désire qu'elles résultent de notre prière et qu'elles soient le fait de notre labeur,  
et Il préfère que l'on croie qu'Il doit ce qu'Il donne.  
Mais toi, que lie le respect du droit sacré  
ne te plains pas de ce que la liberté, enfermée dans des bornes étroites,  
fût privée d'une partie d'elle-même : cette loi ne t'a rien enlevé.

335 Jadis, tu avais obtenu le pouvoir seulement sur la terre et la mer  
mais maintenant tu l'as sur le royaume et la vie éternelle,  
et même sur la mort. Alors, pour que tout habitant, même du fond de la terre, croie  
que notre tendre Père, dans sa bonté, lui avait fait don de tout,  
à tous les vivants que la terre, sur son ordre, avait créés jusque-là, et qu'à partir

340 de semences secrètes, sa force printanière avait fait apparaître en des corps,  
Dieu enjoignit de se présenter et d'obéir à leur vrai souverain, puis à Adam,  
de déterminer les appellations globales des espèces afin qu'il impose un nom  
aux êtres ainsi mis au monde comme à ses serviteurs :  
à l'invitation du Seigneur, parmi les dons si grands de la vie,

345 ce fut Adam qui leur donna un nom propre à chacun. Et sans délai, la nature dressa  
devant Dieu chaque espèce, quelle que soit la partie du monde nouveau  
où elle avait été créée : les animaux s'ébranlent et se rassemblent dans leur diversité  
si grande, en l'espace d'un seul instant, et le Créateur  
en attribuant à chacun une fonction différente, les fit puissants dans l'effort,  
résistants dans leur pas souple, prompts à la course

350 en un élan impétueux, ou capables de glisser dans les airs,  
ou de se laisser porter par les eaux ou de se déplacer en glissant pesamment,  
il leur accorda ainsi des capacités opposées et les arma  
de pattes, de cornes, de sabots, de crocs ou de venin, et tout autre moyen par lequel  
il protégea les œuvres ainsi formées parce qu'elles étaient dépourvues de techniques

355 et d'une intelligence inférieure. Mais il n'existait aucun être animé égal à l'homme

aequa homini specie uultuque habituque uigebat  
et prope conlato maiorem addebat honorem,  
totque inter duplici uitam inlustrantia sexu  
impar solus erat, dudum qui coniugis aptam  
360 in se materiem gignendae ignarus habebat.

Ergo opus adgreditur notum Deus ictaque raptim  
corda uiri tanto dissoluit languida somno,  
mentis ut experti pollens subducere costum,  
dum surgit caro iussa sequi pellisque recedens  
365 os simul et medium non intermiscet hiatum,  
inlaesis raperet membris et corpore sano.  
Quae pandens, uarios mox et digesta per artus  
accepit formam calidaque animata medulla  
traxit opus uitae, sexu iam grata secundo,  
370 ac permissa suo uocitata est Eua marito.  
Hoc nunc turba loco stolidissima desine tandem  
antistare sacro quicquam censere parenti :  
cur sic quippe uiri formata est femina membris  
prima sui, posset molli cum puluere fingi,  
375 posset et ex nihilo ? Causa est haec uera profecto,  
ne naturalis potius sibi sumeret ordo  
uel quod homo ex homine est liquidoque patesceret orbi  
omnia facta simul tunc, ut cognatio quaedam  
alternum curae propriae misceret amorem,  
380 semet in alterius cogens agnoscere membris.  
Hinc est, ignarus partem quod senserit Adam  
se recepisse sui ; tetigit noua gratia mentem  
affectusque oculis in uiscera nota receptus  
irruit et tanto penetrauit in ossa calore,  
385 ut iam scire daret, quod nomen coniugis uxor,  
quod dulces nati postponendique parentes  
coniugibus. Quid ? Iam una duos in carne manere  
aeternam pariter uitam ducentibus esset

dans son aspect, son visage, ou sa manière d'être  
 et aucun, si étroitement lié à lui, ne lui procurait plus grand honneur.  
 Et parmi tant de créatures jouissant de la vie, réparties en deux sexes,  
 lui seul était solitaire, lui qui possédait alors en lui-même, sans le savoir,  
 360 la matière appropriée pour faire naître son épouse.

**v. 361-397 : Création de la femme (Gn 2, 21-25)**

Dieu entreprend donc un ouvrage extraordinaire, vite, il frappe  
 le cœur masculin, le détend et le plonge dans un sommeil si profond  
 qu'il soit en mesure de lui retirer une côte, alors qu'il est privé de conscience,  
 il fait se soulever la chair et la peau qui se rétracte, leur ordonne de suivre l'os  
 365 sans créer en même temps de cicatrice béante au milieu,  
 Il enlève la côte à des membres qui ne sont pas blessés et à un corps sain ;  
 celle-ci grossit, s'organisa bientôt en différents membres,  
 prit forme et, animée par la tiédeur de la moelle,  
 s'empara de l'activité de la vie, avec déjà le charme du deuxième sexe,  
 370 et confiée à son mari, elle reçut de lui le nom d'« Ève ».  
 Maintenant, à ce point du récit, foule insensée, cesse enfin  
 de te croire supérieure en quoi que ce soit à ton Père sacré.  
 Pourquoi la première femme a-t-elle été ainsi formée des membres de son époux,  
 alors qu'elle pouvait être modelée à partir d'une fine poussière,  
 375 et même à partir de rien ? La vraie cause en est sûrement ceci :  
 il est préférable que l'ordre naturel ne puisse s'attribuer cette œuvre  
 ou parce que l'homme vient de l'homme et qu'il apparaisse clairement au monde,  
 alors que toutes les choses ont été créées en même temps, qu'une certaine  
 familiarité peut mêler l'amour pour autrui au souci pour soi-même,  
 380 en forçant chacun à se reconnaître dans les membres d'autrui.  
 C'est ainsi qu'Adam, sans savoir comment, sentit  
 qu'il avait reçu une part de lui-même. La beauté nouvelle toucha son esprit  
 et la passion reçue par ses yeux fit irruption dans des entrailles déjà connues  
 et pénétra dans ses os avec une telle chaleur qu'elle lui donna à l'instant  
 385 de savoir que le nom de celle qui lui était unie était « épouse »  
 et que, aussi chéris soient-ils, enfants et parents passeront désormais après l'épouse.  
 Que dire de plus ? Désormais il serait possible de demeurer deux en une seule chair  
 en menant ensemble une vie sans fin

– nam dum terrarum uitii et labe carerent,  
390 diuinis uigere animis, nullius egeni  
quas dabat orbis opes ; non quippe obnoxia morbis  
corpora gestabant cupidi nec uentris alumna ;  
tantum in deliciis cibus et quod postulat usus  
nondum erat auxilium uitae propriumque uigebat  
395 immortale animae – ni serpens dira ueneno  
maioris stimulata mali dissoluere legem  
talibus incautam suasisset fraudibus Euam :

« O uitae melioris inops rerumque bonarum  
gens ignara homines ! nam qui dinoscere nescit,  
400 quo distent diuersa bonis, hic nec bona nouit.  
Atque ideo augustos homini fas carpere fructus  
noluit esse Deus, ne mentis nube remota  
dent animis oculos et quae sint optima, rerum  
alterna pars per cuncta docens arcana peritos  
405 dis faciat similes. » Hic nunc excurrere paulum  
fas fuit et turpes ueterum deflere ruinas.  
A nimium miseri gentiles, quos furor egit  
in uarios ritus ! Patet, in qua morte profani  
funditus occiderint. Nomen plurale deorum  
410 serpentis primum sonuit uox impia diri  
qui mortis tunc causa fuit. Nam credula postquam  
rupit sacrilegis praescriptum morsibus Eua,  
experti iam docta mali, solacia culpae  
quaerit et in crimen facilem tractura maritum  
415 qua periit prior, arte petit. Sic hoste subactus  
a gemino cedit sceleri miserabilis Adam  
pomaque libauit sacro blandissima suco.  
Sed quia legis in his suberant praescripta seuera  
plus quam uipereo mortem allatura ueneno,  
420 ut primum inlicito uiolarunt membra sapore,  
confestim sensere nefas facinusque peractum

– en effet, tant qu’ils étaient libres des vices et du labeur terrestres,  
 390 ils tiraient leur force de l’esprit divin sans manquer d’aucune des ressources  
 que leur donnait le monde ; assurément, ils avaient des corps qui n’étaient pas soumis  
 à la maladie, dépendants d’un ventre insatiable,  
 la nourriture ne faisait partie que des plaisirs et n’était pas encore l’aide pour la vie  
 qu’exige le besoin et l’immortalité propre à l’âme  
 395 était forte – si le sinistre serpent, aiguillonné par le venin  
 d’un plus grand mal, n’avait persuadé l’imprudente Ève  
 de rompre la loi par de tels mensonges :

**v. 398-470 : Transgression et chute (Gn 3, 1-13)**

« Ô humains, race privée d’une vie meilleure et ignorante  
 de ce qui est bon ! car celui qui ne sait pas discerner  
 400 la distance qui sépare les choses différentes du bien, ne connaît pas non plus le bien.  
 C’est pour cela que Dieu n’a pas voulu qu’il soit permis à l’homme de cueillir  
 les fruits sacrés pour éviter que ne se dissipe la brume de son esprit,  
 que ces fruits ne donnent à son esprit d’y voir et qu’une autre partie des choses,  
 leur enseignant ce qui est le meilleur, les instruisent de tous les secrets  
 405 et les rende semblables à des dieux. » Qu’il nous soit permis ici une petite digression  
 pour déplorer la chute honteuse de nos ancêtres.  
 Ô païens trop misérables que la folie a conduits  
 vers des rites multiples ! Il apparaît clairement dans quelle mort les sacrilèges  
 ont sombré. C’est la voix impie du serpent funeste  
 410 qui, la première, a fait résonner le nom des dieux au pluriel,  
 elle qui fut alors la cause de la mort car la crédule Ève  
 après avoir rompu, d’une morsure sacrilège, ce qui était prescrit,  
 consciente désormais du mal dont elle a fait l’expérience, chercha à atténuer sa faute  
 et, dans l’intention d’attirer dans son péché son époux complaisant,  
 415 elle l’entraîne par le même artifice auquel elle a succombé la première ;  
 ainsi pressé par un double ennemi, le misérable Adam cède au crime  
 et goûte au fruit si séduisant par sa saveur défendue.  
 Mais parce que dans ce fruit étaient cachés les sévères préceptes de la loi  
 porteurs de mort, plus encore que le poison de la vipère,  
 420 dès qu’ils eurent outragé leur corps de la saveur interdite,  
 aussitôt ils ressentirent leur sacrilège et le crime qu’ils ont commis

creuit et ignaro percussit pectora sensu.  
Hinc timor, inde pudor ; quippe antea degere nudis  
et nescire datum, siue almi plena uigoris  
425 corda rudes homines celsarum conscia rerum  
et caelo tantum mundoque intenta ferentes  
pectora ad excelsum semper conuersa parentem,  
dum secretorum miracula diuinorum  
paene incorporeae mentis splendore notarent,  
430 nondum contigerat membrorum cura suorum  
amentes meliore anima, seu corpora nulla  
in senium soluenda mora penetrare nequibat  
motus, qui sciri faceret quodcumque necesse est,  
postquam deseruit uitae uigor ille perennis  
435 iam mortale animal, demum frigusque calorque  
aëriae subiere uices ac uestis egenos  
en se senserunt homines sexuque latenter  
erubere suo, tacitis miserabile questi  
fletibus umbrosae foliis noua tegmina fici  
440 texunt consertis, post culpam mente receptum  
corpore uelato denudatura pudorem.  
Nec satis hoc trepidis, quid agant, qua crimen inustum  
seque ipsos fugiant ? Cuperent, si forte paterent,  
condere se terris : adeo contermina poena  
445 culpa suae est, ut iam miseros mortale pauentes  
mortis imago iuuat. Siluas umbrosaque lustra  
obtundunt, uanae solacia falsa latebrae.  
Nam quo te timidum fas est subducere corpus,  
te, te, inquam, qui mox primus retrahendus es, Adam ?  
450 Virtus uiua patris mundi occultissima praesens  
implet et immensos exit diffusa recessus.  
Sed uerum nefas est puidos fraudare latebra.  
Ille potest dominum fugiens euadere summum,  
qui fugit ad dominum ; sola quem mente relinquens  
455 quam uastis iaceas et non celere tenebris !  
nam cur te cernens quaerit Deus et, cui praesens

croît et frappe leur cœur d'un sentiment inconnu.

De là, la peur, de là, la honte. Auparavant il leur était donné vivre nus et de ne pas en avoir conscience, soit que

425 les hommes tout neufs aux cœurs pleins d'une énergie bienfaisante,  
et donc conscients des grandeurs, l'affectivité attentive seulement  
au ciel et à l'univers, toujours tournée vers le Père Très Haut,  
tandis qu'ils découvraient les prodiges des mystères divins  
à la lumière de leur esprit presque immatériel,

430 n'eussent pas encore été touchés par le souci de leurs corps  
emportés qu'ils étaient par un élan vital meilleur  
soit que leurs corps, qui devraient se défaire en vieillissant, n'aient pu en aucune  
occasion être pénétrés par le réflexe qui fait qu'on sait ce qui est nécessaire.

Après que cette énergie de la vie éternelle abandonna l'être animé  
435 désormais mortel, alors seulement le froid et la chaleur  
prirent place dans l'air en alternance et les hommes ressentirent en eux-mêmes  
qu'ils avaient besoin de vêtements et ils rougirent secrètement de leur sexe,  
après s'être plaint lamentablement, par des pleurs silencieux, ils tissent  
par l'assemblage des feuilles d'un figuier ombreux des nouveaux vêtements  
440 qui dévoilent, par un corps voilé, le sentiment de honte  
qui a pénétré leur esprit après la faute.

Et encore, cela ne leur suffit pas dans leur frayeur. Que faire ? Où fuir le crime qui les  
marque d'infamie, où se fuir eux-mêmes ? Ils désireraient, si elle pouvait s'ouvrir,  
se cacher sous la terre : le châtement est si proche de leur faute

445 que désormais misérables, emplis de la crainte de leur mortalité,  
ils trouvent réconfort dans l'image de la mort, dans les forêts, les lieux sombres  
et retirés, ils cherchent refuge, faux soulagement d'une vaine cachette.

Où t'est-il en effet permis de cacher ton corps plein de crainte, je te le demande,  
toi, Adam, qui bientôt seras le premier à revenir ?

450 La vivifiante puissance du Père remplit de sa présence les lieux les plus secrets  
du monde et se répand jusqu'aux plus lointaines retraites.

Mais en vérité, il est impie que dans la peur, ils usent frauduleusement d'une cachette.  
Il peut toujours, en fuyant, échapper au Seigneur très Haut,

celui qui fuit vers le Seigneur, mais toi qui quittes le Seigneur dans ta seule pensée  
455 dans quelles vastes ténèbres tu gis sans y être caché !

Sa voix te demandant où tu es, témoigne en même temps de deux vérités :

uoce uocans ubi sis, pariter testatur utrumque.  
Semper eris, cui te proprio subducere furto  
nec mors ipsa potest, fragili quam mente subisti,  
460 cur ubi sis quaerit, nisi quod te more doloris  
lapsum sponte tua secum non esse fatetur  
et caelo cecidisse sacro ? Sed sancta parentis  
desperare uetat pietas, clementia cuius  
– fas dixisse mihi, fas sit quoque dicta probasse –  
465 iustitiam excedit. Nec tam me uoce seuera  
corripiens ubi sis, trepido quid pectore uoluas,  
terret quam recreat, quod adhuc post crimina lapsum  
immersumque metu latebris ac paene sepultum  
euocat et reuocat. Nec longa exempla petantur :  
470 ipsa probat dominum mitem donatio culpae.

Postquam excussa reos distinxit quaestio summos,  
incipit omnipotens – caelum, mare, terra loquenti  
intremittit, et uastos pandit concussa recessus,  
dumque reos punit sententia, Tartara fecit – :  
475 « Quandoquidem nostris tutum decedere iussis  
duxistis, serie sceleris qua culpa cucurrit,  
hac mihi iusta nouos feriet censura nocentes.  
Inter cuncta, frui toto quae iussimus orbe,  
tu maledictus eris et peior, quam tegis intus,  
480 inuida mens, coluber, qui caelum intrare creatos  
deiecisti homines uetitasque attingere fruges  
fraude tua impulsis praedurae mortis origo es.  
Vt condigna nefas poenae mensura sequatur -  
immersisti homines terrae : et tu stratus iniquo  
485 membra solo duram sulcabis pectore terram ;  
fecisti peccare cibus : pro talibus ausis  
et tu semper edes squalentia uiscera terrae.  
Et quia te dignum placuit tibi, primus ut esses  
inuentor mortis, poena moriere cruenta

pourquoi en effet Dieu te cherche-t-il alors qu'il sait où tu es ? Et lui, pour qui tu seras toujours présent, auquel la mort elle-même ne peut t'arracher, par son propre larcin, mort à laquelle tu as été soumis par la faiblesse de ton esprit, pourquoi  
460 cherche-t-il où tu es, si ce n'est parce que, selon l'expression habituelle de la douleur il manifeste que tu n'es plus avec lui, toi qui par ta propre faute es tombé et as chu du ciel sacré ? Mais la sainte bienveillance de notre Père nous interdit de désespérer ; sa clémence – il est juste de l'avoir dit, juste aussi de le prouver –  
465 surpasse sa justice et le fait qu'il demande d'une voix sévère où tu es, pourquoi tu roules ces pensées dans ton cœur troublé, m'effraie moins que cela ne me reconforte parce que jusque-là, après l'offense, toi qui es tombé et t'es dissimulé par peur dans une cachette et y as presque été enseveli, il t'appelle et te rappelle à lui. Il n'est pas besoin de longs exemples.  
470 Le pardon même de la faute prouve la douceur du Seigneur.

**v. 471-547 : Le jugement divin (Gn 3, 14-24)**

Après qu'une enquête minutieuse a distingué le degré de culpabilité de chaque accusé le Tout Puissant commence à parler – le ciel, la mer, la terre tremblèrent à sa parole, et, ébranlés, ouvrirent leurs retraites profondes et pendant que la sentence frappe les accusés, ils créèrent le Tartare – :  
475 « Puisque tu considères que tu es en sécurité en abandonnant nos ordres, mon jugement juste vous frappera, vous les premiers coupables par où la faute vous a menés dans la succession du crime.  
Parmi toutes les créatures auxquelles nous avons ordonné de jouir de toute la terre, tu seras maudit et l'esprit jaloux, que tu dissimules en toi, sera encore plus mauvais  
480 toi le serpent, qui as fait tomber les hommes, créés pour entrer au ciel et qui es à l'origine de la mort douloureuse pour ceux qui furent poussés par ta tromperie à toucher aux fruits défendus.  
Pour que la mesure légitime de la peine soit proportionnelle au crime – tu as plongé les hommes sur la terre – étendu de tout ton corps sur le sol inégal,  
485 tu traceras des sillons de ta poitrine dans la dure poussière ; tu as mené au péché par la nourriture : pour une telle hardiesse tu mangeras toujours les entrailles souillées de la terre et, parce qu'il t'a plu d'avoir la dignité d'être le premier à inventer la mort, tu mourras d'un châtement sanglant

490 humanique odium generis specialiter armans  
in genus omne tuum, saeuus imbutus uenenis,  
ut perimare magis, semper timeare iubebo.  
Atque huius, prima gaudes quam fraude subactam,  
inferior pedibus degens et pectore pronus  
495 extremis tantum sic insidiabere plantis,  
ut capiti trepidans etiam uestigia figat. »

Dixit et exsanguem sic est exorsus in Euam :  
« At tu quae minimum solam te perdere fructum  
esse putans sceleris, misero iam mente nocendi  
500 insidiata uiro dominataque crimine tanto es,  
praebebis famulare iugum subiectaque duri  
arbitrium sensura uiri patiere labores  
casibus assiduus, ut, coeptum quae prior ausa es  
multiplicare nefas, multis uersere periculis,  
505 et pariens crebris adeo torquebere natis,  
ut quos mortalis faciet tua culpa creari,  
mortis nonnumquam lacerae sint causa parenti. »

« Tu quoque, cui monitus nostros et prima salutis  
uincula femineis postponere fraudibus auso  
510 sponte mori placuit, talem reus excipe sortem :  
criminibus tellus, quam tu sulcabis aratro,  
sit maledicta tuis, spinas tribulosque minaces  
cultata ferat fallatque tuum spes improba uotum.  
tu mihi desisti mente inseruire fideli :  
515 nec tibi terra fidem seruet. Tu uiuere laetus  
his in deliciis et cunctis uiuere saeculis  
sponte recusasti : duro nunc uiue labore,  
uiue in miseriis, donec te lenta senectus  
terram, quod magis es, faciat terraeque refundat. »

520 Dixit et ignaros caelum defendere membris  
ueste tegit pecudum miserans uitamque tueri

490 et j'attiserai spécialement la haine du genre humain  
contre toute ta race, imprégnée d'un cruel venin,  
j'ordonnerai qu'on te craigne toujours et plus encore, qu'on te tue.  
Quant à celle que tu te réjouis d'avoir soumise par ta première tromperie,  
vivant plus bas que ses pieds et lové sur ta poitrine,  
495 tu seras ainsi pour la plante de ses pieds un piège si grand  
que, tremblante de peur, elle t'écrasera la tête de son talon. »

Il parla ainsi et adressa ces mots à Ève dont le sang se figea :  
« Et toi qui, pensant que te perdre seule serait un trop faible résultat de ton forfait,  
avec le misérable dessein de nuire, as aussitôt tendu un piège à ton mari  
500 et as joué le rôle dominant dans ce si grand crime,  
tu porteras pour toi-même le joug servile et soumise au bon plaisir  
d'un mari sévère, tu endureras en souffrant la fatigue,  
exposée à des malheurs continus, de sorte que, toi qui as eu l'audace de multiplier  
ton impiété dont tu t'étais rendue coupable la première, tu seras le jouet de multiples  
505 dangers et tu seras tellement torturée en enfantant tes nombreux fils,  
que ta faute les fera naître mortels, et que,  
parfois, ils seront la cause de la mort de leur mère déchirée par leur naissance. »

« Quant à toi aussi, qui a osé préférer à nos avertissements  
et aux premiers liens du salut les ruses d'une femme et qui,  
510 de ta propre initiative a choisi de mourir, subis comme coupable le sort que voici :  
par tes crimes, que soit maudite la terre que tu laboureras de ta charrue,  
cultivée, qu'elle porte des épines et des ronces menaçantes  
et qu'une folle espérance trompe tes vœux.  
Tu as cessé de me servir avec un esprit fidèle :  
515 que la terre ne te garde pas fidélité, tu as refusé délibérément  
de vivre heureux dans ces délices et de vivre pour l'éternité :  
vis donc de ton dur labeur,  
vis misérablement jusqu'à ce qu'une lente vieillesse  
te fasse poussière, ce que tu es principalement et te rende à la poussière. »

520 Il dit et, par pitié pour qui ignorent comment protéger leurs corps des rigueurs du ciel,  
il les couvre d'une peau de bête et leur enseigne

edocet, at ne iterum facinus, quod mente gerebat,  
auderet mortis formidine percitus Adam,  
si rerum ignarus, primi quod iuris habebat,  
525 arbore uitali post causae extrema superbum  
auxilium repetens, nulla patris arte redemptus  
uiueret et mundo iam mysticus ordo labaret  
ac miseros semperque reos grauiora manerent,  
continuo sacris iussos decedere lucis  
530 expediunt uenti, nemoris quos silua profundi  
conciat – ast illos libranti turbine nexos  
continet aura uehens et spiritus aëra totum  
natura uergente rapit – terrisque relatos,  
unde datum corpus, mollito flamine ponunt  
535 expertes tanti spatii expertesque pericli,  
sed non expertes, agitat qui corda, doloris.  
Quo ruerint, quid perdiderint, quae uita sequatur,  
quae fuerit, tristis mentem conlatio uexat,  
quae diuersa magis cumulat, secumque uolunt,  
540 quanto aliud iam sint, quanto mutatus uterque  
se quaerat, dubii culpae hoc adscribere primae  
et poenae, uim nosse mali quod compulit error,  
an hoc esse mori, uel, si grauiora supersunt,  
an detur reditus miseris, an fine perenni  
545 perdant quod superest, an cum uia mortis amarae  
per lignum ingruerit mundo populisque futuris,  
possit adhuc aliquod per lignum uita redire.

à défendre leur vie, mais pour éviter qu'Adam, agité par la peur de la mort,  
n'ose commettre à nouveau le forfait qu'il avait à l'esprit,  
s'il vivait, ignorant des choses, réclamant de l'arbre de la vie,  
525 après la fin de son procès, l'aide orgueilleuse, qu'il avait dans un premier droit,  
sans être racheté par aucune action du Père  
et si l'ordre mystique vacillait dans le monde  
et qu'une situation plus grave demeure toujours pour les misérables accusés,  
sur le champ, les vents que font lever les arbres de l'épaisse forêt,  
530 s'occupent rapidement de ceux qui ont reçu l'ordre de quitter les bois sacrés ;  
– mais la brise qui les transporte, les maintient ensemble dans un tourbillon oscillant  
et le souffle emporte l'air tout entier, la nature s'inclinant –  
et, reposés sur terre, d'où leur fut donné un corps,  
ils les déposent, le vent ayant faibli,  
535 inconscients d'un si grand espace et inconscients des dangers  
mais bien conscients de la douleur qui agite leur cœur.  
Où ont-ils été précipités, qu'ont-ils perdu, quelle vie vont-ils mener,  
quelle vie était la leur ? La triste comparaison frappe leur esprit,  
qui accumule toujours plus de différences ; en eux-mêmes ils méditent  
540 à quel point ils sont désormais autres, à quel point chacun se trouve changé et chacun  
des deux s'interroge soi-même, hésitant à attribuer ceci à la faute première  
et à son châtement, à savoir que leur erreur les a poussés à connaître la puissance  
du mal, ou se demandant si c'est mourir ou, si un sort plus mauvais les attend,  
s'il est possible qu'un retour soit donné, aux misérables qu'ils sont,  
545 ou s'ils perdent ce qui leur reste dans une fin éternelle, ou si, puisque le chemin  
de l'amère mort a fondu sur le monde et sur les peuples futurs, par le bois d'un arbre,  
la vie pourrait revenir jusqu'ici par un autre bois.

## Liber II

Hactenus arcanam seriem, primordia mundi,  
ut sincera fides patuit, sine fraude cucurri,  
dum dignis leto uitiiis terrena carerent.  
Nunc hominum mores et iam mortalia uersu  
5 ingressum fas sit ueris miscere poetam.

Postquam sacratis decedere iussus uterque  
sedibus ac regnis genitalia contigit arua  
et propria stetit exul homo, miserabile, quali  
ore rudes stupeant tam barbara rura coloni,  
10 quae non frugifero distincta stipite uernant.  
Nec species iuuat ulla soli, sed bruta coacto  
pondere congeries nec lecta mole locata est.  
Ardua caute rigent, siluis depressa laborant,  
plana latent herbis, horrescunt edita dumis.  
15 Heu quibus haec spectant oculis, quo pectore cernunt,  
quorum animis paradus inest ! Neque causa doloris  
una subest, quod cunctorum iam plena malorum  
se pandit facies, sed, quod meminere bonorum.  
Nunc honor ille sacri nemoris maiore sereno  
20 irradiat, nunc diuitias cumulatus edit  
silua beata suas, nunc pomis dulcior usus  
nectareusque sapor, uiuis nunc floribus halat  
tellus et absentis tristis perstringit odore.  
O quam non eadem meritis, paradisi, rependis !  
25 Te magis extollit collatio deteriorum  
et peiora facis, miseris quae sola supersunt.  
Hic uitae perit almus amor, penuria rerum  
insinuat iam dulce mori, ni maior egestas  
succurrat grauiore malo; nam uiscera edendi  
30 incendens rabie per cunctas ducit edaces,  
quas sterilis dat silua, dapes cogitque malignis

**Livre II, v. 1-558.**

**v. 1-5 : Émergence de la culture humaine**

Jusqu'à ce moment, j'ai parcouru sans tromperie, comme la foi sincère le manifeste,  
l'enchaînement secret des faits et les débuts du monde  
tandis que les choses terrestres étaient exemptes des vices dignes de mort.  
Désormais, qu'il soit permis au poète qui a commencé d'écrire en vers, de mélanger  
5 les coutumes des hommes et leurs affaires, à présent mortelles, aux vérités.

**v. 6-34 : Adam et Ève sur la terre**

Après qu'ils furent l'un et l'autre contraints de quitter les sièges sacrés  
et leurs royaumes, ils atteignirent les terres fécondes  
et l'humain exilé se tint sur ses propriétés, pitoyablement ;  
nouveaux habitants, quelle n'est pas leur stupeur à la vue de champs si barbares  
10 qui ne reflourissent pas, une fois séparés de la souche fructueuse !  
Et aucun aspect du sol n'apporte son aide, mais l'amas rendu pesant,  
une fois son poids condensé, est placé dans une masse non choisie.  
Les hauteurs sont raidies par la roche, ce qui est en bas souffre en raison des forêts,  
les plaines sont cachées par les herbes, les lieux élevés se hérissent de buissons.  
15 Hélas ! Par quels yeux ils contemplent cela, avec quel cœur ils comprennent,  
ceux dont le paradis est contenu dans leur esprit ! Et ce n'est pas la seule cause  
sous-jacente de leur douleur : déjà, le fait que le plein aspect de tous leurs maux  
s'étende devant eux, mais encore le fait de se souvenir des biens.  
Maintenant, cet honneur du bois sacré rayonne avec une plus grande sérénité,  
20 maintenant, la bienheureuse forêt produit ses richesses plus largement,  
maintenant, c'est un usage plus doux du fruit et de son goût comme le nectar,  
maintenant, la terre exhale des fleurs vivantes  
et elle serre le cœur des attristés par l'absence d'odeur.  
Ô paradis, combien tu ne contrebalances pas de façon égale aux mérites !  
25 La comparaison des choses plus mauvaises t'exalte davantage  
et tu rends pires les seules choses qui subsistent aux malheureux.  
Ici périt l'amour nourricier de la vie ; le manque de ressources  
insinue qu'il est désormais doux de mourir, si une plus grande indigence  
ne remédiait par un mal plus grave encore : en effet, embrasant leurs entrailles  
30 par la rage de manger, elle les conduit, voraces, à travers tout  
ce que donne la forêt stérile, et contraint les envieux à s'assurer de leurs mets

herbarum dubias passim radicibus escas  
explorare cibus uitamque euadere talem  
ipsa famis non posse facit, quae uelle coegit.

- 35 Tandem cunctarum, quibus indiget usus, egenos  
atque inopes rerum docuit res ultima summi  
auxilium sperare patris: prostratus uterque  
membra solo lacrimis tantum mutique doloris,  
dum pudor iniustis subducit uerba querelis,  
40 immoritur senio. Sed postquam reddita mens est,  
adsurgens tandem tali prece supplicat Adam:  
« Omnipotens auctor mundi rerumque creator,  
uae mihi labe mali ! Felix dum uita maneret  
et celeres animos uisu super astra daretur  
45 posse sequi, late circum perque omnia fusum  
semper et ingesto uisus splendore tegentem  
his oculis (ceum mentis erant arcana tuentes),  
quod dictu proprium est, uidi non posse uideri.  
Nunc quoque post culpam spoliatis lumine sacro,  
50 quamuis mens melior per totum libera ferri  
fugerit et clausis terreni carceris antro  
nil ueri praeter mortalia nosse supersit,  
omnia plena tui tantum sentire remansit.  
Atque ideo omnipotens, qui semper totus ubique es,  
55 ad te confugimus trepidanti mente precantes :  
exaudi miseros, quos semper cernis et audis,  
si, cum me parti damnatae adnectere uellet  
ille caput scelerum, mundi reus et suus hostis,  
nil per se solum, ne uictus cederet, ausus,  
60 serpentis miseram, cui mens incauta, per artem  
meque per affectum, quem sexus sentit uterque,  
artificis scelerum fraus improuisa subegit  
et, cum damnarer iusta pro crimine poena,  
sic piguit culpae, tanto mens icta dolore

en goûtant les nourritures douteuses d'herbes pêle-mêle aux racines perfides,  
et la faim elle-même, qui les força à désirer,  
fait qu'il n'est pas possible de s'échapper d'une telle vie.

**v. 35-89 : La prière d'Adam**

35 Enfin, ce dernier événement enseigne à ceux qui manquent de tout, auxquels l'usage  
fait défaut, et dépourvus de ressources,  
d'espérer l'aide du Père Très Haut : prostrés l'un et l'autre, leurs membres  
renversés au sol par tant de larmes, jusqu'à ce que la honte d'une douleur muette  
soustraie les paroles aux injustes lamentations,  
40 ils meurent de chagrin. Mais après que son esprit lui fut revenu  
Adam, se relevant enfin, supplie par une telle prière :  
« Auteur Tout-Puissant du monde et Créateur des êtres,  
Malheur à moi dans cette terrible chute ! Pendant que la vie restait heureuse  
et qu'il était accordé aux cœurs vifs de pouvoir regarder au-delà des étoiles,  
45 ce qui est répandu toujours largement à l'entour  
et à travers toutes choses, après avoir imposé ta splendeur, cachant désormais les  
vues à ces yeux terrestres, (comme ceux qui observent les secrets avaient les yeux  
de l'esprit), ce qui est le propre à dire, je vis que cela ne peut plus être vu.  
Maintenant aussi après la faute, à ceux qui ont été dépouillés de la lumière sacrée,  
50 quoique l'esprit meilleur s'enfuit libre d'être emporté à travers le tout,  
et ceux auxquels enfermés dans l'ancre de la prison terrestre  
il ne reste rien à savoir de vrai si ce n'est les affaires mortelles,  
il reste seulement de percevoir que tout est empli de Toi.  
Et pour cette raison, Tout-Puissant, qui es toujours tout entier et partout,  
55 nous nous réfugions vers Toi, te suppliant d'un esprit tremblant :  
exauce les malheureux, que toujours tu comprends et tu écoutes,  
si, alors que ce chef des crimes, l'accusé du monde et son ennemi,  
voulut me rattacher au côté damné, n'osant rien faire de lui-même seulement,  
de peur qu'il ne se retirât après avoir été vaincu,  
60 la tromperie imprévue de l'artisan des crimes poussa  
la malheureuse, qui a un esprit imprudent, par l'habileté du serpent  
et moi par l'affection, que chacun de deux sexes ressent,  
et, alors que j'étais condamné par un juste châtement pour mon crime  
je fus ainsi chagriné de ma faute, l'esprit frappé d'une si grande douleur

- 65 indignata sibi est, ut te, mitissime iudex,  
tunc mihi uindictam de me praestare putarem.  
Idcirco et gemitus causae lacrimasque negaui,  
indignum uenia quia me reus ipse probabam,  
amplexusque animo solacia dulcia poenae
- 70 hoc ipsum post haec sacra inter munera ponens  
pro uenia sceleris, quod sum damnatus, habebo.  
Non igitur dirum est. Vt maiestate serena  
exaudire uelis nil contra iussa precantis  
nec iam poscentis lacrimis, quod sponte benigna
- 75 praestabis famulis, ut se censura resoluat,  
tota sed ut plenas teneat sententia uires.  
Iussisti mota uictum me quaerere gleba  
(damnatis igitur campi sunt arma mouendi  
danda reis), dumos steriles spinasque tenaces
- 80 pro fructu dare rura mihi (prius ergo serenda est,  
ut fallat mea uota seges quaesita labore),  
herbarum assiduo contexere semine panem ;  
da menti, quae sint herbae, quae forma laboris,  
da, pater, auxilium miserans atque imbue sensus.
- 85 Tunc erit, ut rerum compos et certa salutis  
seruiat Eua mihi saeuumque experta creandi  
supplicium pariat populos, qui crimine nostro  
plectantur, purgetque patrum peccata nepotum  
mortibus aeternam faciens successio poenam. »
- 90 Talibus orantes falsi serpentis imago  
indice uisa metu tacito se tramite ferre  
leniter ad molles tractus uibrantibus herbis  
in se conuertit trepidos pigrique doloris  
excussos senio cognatas traxit in iras.
- 95 Et prior Eua uiro : « Si te suprema malorum  
causa mouet, rape saxa manu ; datur ecce facultas  
auctorem leti leto dare. Prima docere

65 fut indigné de lui-même, de telle sorte que je croyais que Toi, Juge très doux,  
 Tu me fournissais alors de moi-même la punition.  
 Pour cela, j'ai refusé au procès les plaintes et les larmes  
 parce que coupable, je me reconnaissais moi-même indigne de pardon  
 et après m'être attaché dans mon cœur aux douces consolations du châtement,  
 70 plaçant après elles le fait d'avoir été condamné, parmi les dons sacrés  
 je tiendrai ceci-même pour pardon de mon crime.  
 Ce n'est donc pas néfaste. Afin que, avec ta sereine majesté,  
 Tu veuilles exaucer celui qui ne te demande rien contre ta volonté  
 et qui n'implore pas par ses larmes, ce que de toi-même  
 75 Tu procureras des bienfaits à tes serviteurs, de sorte que le jugement se dissolve,  
 mais que la sentence tout entière garde ses pleines forces.  
 Tu as ordonné que je me procure ma subsistance après avoir remué la terre  
 (les accusés condamnés devront se doter d'outils pour labourer les champs)  
 et que les campagnes me donnent des buissons stériles et des épines tenaces  
 80 à la place des fruits (au préalable, il fallait donc semer la moisson avec peine  
 afin qu'elle trompe mes vœux demandés)  
 et qu'à partir du grain on forme continuellement le pain par l'assemblage des herbes.  
 Donne à mon esprit de connaître quelles sont les herbes, quel est le type  
 de travail à faire ; donne, Père, une aide compatissante et initie mes sens.  
 85 Alors il y aura Ève, en possession de ces biens et certaine du salut,  
 pour qu'elle me serve et que, après avoir éprouvé le cruel supplice de procréer,  
 elle engendre les peuples qui soient punis à cause de notre crime,  
 et pour que l'hérédité purifie les fautes des pères par la mort de leurs descendants,  
 rendant le châtement éternel. »

**v. 90-163 : Digression sur la découverte du feu et des métaux**

90 Priant par de telles paroles, l'image du serpent trompeur  
 par une peur muette mais révélatrice, semble se porter sur le chemin,  
 – les herbes s'agitant doucement à son souple acheminement –  
 elle attire vers elle ceux qui tremblent et le chagrin d'une grimaçante douleur  
 tire vers des colères innées ceux qui ont été dépouillés.  
 95 Et Ève en premier dit à son mari : « Si la cause suprême de nos maux  
 t'émeut, prends vivement des pierres dans ta main ; voici qu'est donnée la faculté  
 de donner à la mort l'auteur de la mort. D'abord, il doit montrer

suppliciis debet propriis et morte cruenta,  
quam sit triste mori, quae me male perdidit et te. »

100 Dixit et elapsam cursu telisque sequuntur  
missilibus cautesque rotant, quarum una reducto  
altius ad nisum facilem dare certa lacerto  
obsequitur uotis oculosque animamque secuta  
et nudum in silicem media serpente resultat

105 scintillamque ciet, sicco quae fomite parta  
ac mox flamma fuit crinita incendia late  
extendens siccoque floret iam candida fumo.  
Horruerant latebrasque gradu trepidante petebant,  
sed pauidos stupor ipse tenet curamque sagacem

110 humani pandit uitii, quod cernere rursus  
et timidi metuenda uolunt, paulumque remoti  
telluris dorso sterilis mirantur opacas  
procubuisse comas nemorum, sordere fauillis  
fuscarique diem, totas splendescere terras

115 et lucem sub sole nouam. Nec mente quieta  
accipiunt crepitus stridentibus undique siluis  
undantisque globos flammaram in sidera ferri,  
dum se radices demersus tendit ad imas  
ignis edax penitus, sumpto quo uicta calore

120 terra rudis pandit generosa ad munera uenas  
et, cum iam cuncto fuerit siccata liquore,  
incipit ipsa liquor fieri riisque metalla  
fundere quaeque suis. Fuluo torrente coruscat  
auri summus honor, candenti lacte renidens

125 effluit argentum, rigor aeris lubricus errat  
et coit in mollem resoluta corpore massam  
liuida gleba chalybs. Ruptis sic Aetna caminis  
egerit immixtis stridentia sulphura flammis,  
lubrica dum feruent- at cum spirabilis aerae

130 temperiem sensere, rigent raptimque coruscam  
uertitur in glebam siccus liquor igne gelato  
et fit corpus iners. Varios ita sistere cursus

par ses propres supplices et par sa mort sanglante,  
elle qui nous a injustement anéantis toi et moi, combien il est triste de mourir. »

100 Elle parla et ils poursuivent dans sa course celui qui s'est échappé en lui lançant des traits et ils font tournoyer des pierres dont l'une assurée,  
grâce au bras ramené plus haut pour rendre l'effort facile,  
se plie à ses vœux, et après avoir suivi ses yeux et son cœur,  
elle rebondit au milieu du serpent sur un silex nu

105 et provoque une étincelle, et celle qui a été produite par un combustible sec devint bientôt une flamme chevelue étendant largement ses incendies et déjà éclatante, elle brille de fumée sèche.  
Tremblants d'effroi, ils cherchaient d'un pas vacillant des cachettes,  
mais la stupeur elle-même les tient épouvantés,

110 et elle dévoile le souci subtil du vice humain, parce que, même craintifs, ils veulent de nouveau comprendre ce qu'il y a à redouter, et après s'être un peu éloignés sur une arête de la terre stérile, ils s'étonnent que les épaisses frondaisons des bois soient tombées à terre, que le jour soit sali par la cendre et assombri, que toutes les terres deviennent brillantes

115 et qu'il y ait une nouvelle lumière sous le soleil. Et avec un esprit inquiet, ils entendent les crépitements dans les forêts grinçant de toutes parts, et voient les ondoyants globes de flammes être portés dans les étoiles jusqu'à ce que, après s'être enfoncé dans la terre, le feu tout-à-fait vorace se tende vers les plus profondes racines ; la terre inculte, vaincue par cette chaleur

120 une fois ce feu absorbé, ouvre ses veines pour offrir ses généreux dons. Et, alors qu'elle avait déjà été asséchée de tout liquide, elle commence à devenir elle-même liquide et à répandre des minerais, chacun dans leurs sillons. L'or, de très grand prix, brille dans son torrent doré, et, reluisant d'un lait blanc ardent,

125 l'argent s'écoule ; la rigidité incertaine du bronze se met à errer et l'acier, bloc bleuâtre, après avoir amolli son corps, s'agrège en un souple amas. Ainsi l'Etna rejette ses soufres stridents dans ses fournaies fendues, par des flammes entrelacées, pendant que les lieux glissants bouillonnent, mais quand ils perçoivent

130 le mélange de l'air respirable, ils durcissent et rapidement le liquide asséché est changé par un feu glacé en un bloc étincelant et le corps devient inerte. Ils s'étonnent que les liquides arrêtent ainsi leurs courses

mirantur latices, quos, dum qua deficit ardor,  
iam cupidis spectant oculis, blandumque colorem  
135 accipiunt membris et quod timuere sequuntur.  
Auxilium sensere Dei gaudentque reorum  
et primas nulla culpam uirtute secuta  
ad uotum cessisse preces summoque parenti  
acceptum referunt et quod dedit ignis et ignem  
140 et mentem, cui quo sit opus patefecit. Vtrumque  
certum habeo, munus sacrum explorasse parentes  
cuncta alacris oculis permensos, sed prius auro  
admouisse manus diti, quod fulmine mentis  
iam ferit et cari subigit fulgore ueneni  
145 nec satiat, donec mirantes pondere multo  
uincat et elapsum durae ceu murice cautis  
uulneret ac facilem uitiat corpore plagam  
posse pati doceat. Subiit noua cura repente  
attonitos acuitque animos casumque magistrum  
150 admonet arte sequi. Duri tunc pondere saxi  
alternis caedunt uicibus flectuntque trahuntque  
in uarias species cedentem ad uerbera massam.  
Quam nullus formare labor, sed uicta figuram  
ocius hinc perdit, magnis quod nisibus impar  
155 materies recipit studium, sed decipit usum.  
Durius ergo aliud quaerunt; sed et hinc placet aurum,  
utile quod rigidum docuit magis esse metallum.  
Inde, cui propior decor est et uena secunda  
itur in argentum, blando quod firmius auro  
160 officium magis est patiens. Sed fortius aes est  
id quod conspicuum minus est. Mox aere magistro  
in rigidum chalybem translatus substitit usus.

Forsitan et cunctos quos fingit opinio casus  
artifices summos operum percurrere uersu  
165 possit nostra chelys, tanto patefacta calore

variées, eux que, pendant que le feu s'écarte de là,  
ils regardent déjà avec des yeux avides, et ils reçoivent  
135 dans leurs membres l'attrayante couleur et ils cherchent à atteindre ce qu'ils craignent.  
Ils sentent l'aide de Dieu et se réjouissent que les premières prières,  
bien qu'aucune vertu n'ait suivi la faute des accusés,  
se soient déroulées leur vœu et ils attribuent au Père Très haut  
ce qu'ils ont reçu et ce que le feu donna : et le feu,  
140 et l'intelligence même, à laquelle il révéla là où est son œuvre.  
Et je tiens pour certain que nos parents observèrent chacun des deux comme  
un don sacré, mesurant toutes choses de leurs yeux vifs, mais qu'auparavant  
ils approchèrent leurs mains du précieux or, qui frappe déjà avec violence leurs esprits,  
subjuge par l'éclat de son coûteux venin,  
145 mais ne rassasie pas, jusqu'à ce qu'il triomphe de ses admirateurs  
par son poids imposant et que, glissant comme par la pointe d'une roche dure,  
il blesse et enseigne que l'on peut souffrir d'une blessure qui se fait aisément  
sur le corps corrompu. Soudain, une nouvelle inquiétude se présente  
à ceux qui sont paralysés et stimule leurs cœurs et elle avertit celui qui est tombé  
150 de suivre plus étroitement son Maître. Alors avec le poids de la dure roche  
ils battent à tour de rôle, ils courbent et ils extraient  
en différentes formes la masse cédant aux coups,  
la former ne requiert aucun labeur, mais qui une fois vaincue  
perd à partir d'ici plus vite sa configuration, parce que la matière inégale  
155 reçoit son zèle par de grands efforts mais elle trompe son usage.  
Ils cherchent donc un autre métal plus dur ; mais d'ici aussi l'or plaît,  
il enseigne qu'un métal rigide est plus utile.  
De là, dans une seconde veine, on va vers l'argent, qui a un charme plus proche,  
parce qu'il est plus ferme que l'or attrayant,  
160 supportant une sollicitation qui est plus grande. Mais le bronze est encore plus fort,  
lui qui est moins remarquable. Bientôt grâce au maître bronze,  
une fois transformé en rude acier, l'usage s'y fixe.

**v. 163-196 : Nouvelles découvertes et achèvement de la digression**

Et peut-être que, tous les événements que l'opinion s'imagine  
au sujet des plus grands artisans des œuvres  
165 notre lyre pourrait les passer en revue dans le poème, comment la terre très grasse,

ut se decoctis tellus pinguissima glebis  
mouerit in fetus uarios, quos imbre marito  
parturiens putri dissoluerit arua meatu,  
qua tumidi crepuere sinus elataque messis  
170 extitit et motis undans trepidauit aristis,  
disceret ut speciem segetis nouus accola cultae  
utque auidum ad tantam decurrens undi<que> praedam  
alituum pecudumque genus turbaeque minoris  
nigra cohors, maiora suis in pabula trudens  
175 semina corporibus, uitae inculcarit amicos  
materia propiore cibos atque omne secutum  
officium, docilis studii quod cura recepit.  
Semper ab exemplis meditatio sumpta magistris  
fecerit artis opus, sed falsis mota reclamat  
180 gloria larga patris : « Nil hinc sibi uindicet usus,  
nil casus uirtutis inops ; ego nosse creatis  
quae bona sunt cum luce dedi mundoque minori  
quicquid maior habet sacro notescere sensu  
meque per haec uolui. » Atque utinam illibata maneret,  
185 ut data mens homini est, nullique obnoxia culpae :  
non illam species, non illam corpora rerum,  
non modus astrorum numerus nec molis harenae  
falleret. At quantis cum magno terra profundo  
tendatur spatiis, quae sit mensura peractae  
190 molis, quid resonet motu septemplicis axis  
harmoniae uocale melos, nunc discitur usu  
assiduisque datur studiis artisque putatur  
quod manet ingenitum. Nec sentit nube malorum  
factus hebes, quod, si quae primum agnoscere credit,  
195 quisque recognoscit. Summo ergo hoc limite ueri  
Haereat.

Augustis quod pulsus sedibus Adam,  
nullum aliud prius officium quam coniuge dignum

qui a été ouverte par une telle chaleur, une fois ses sols travaillés,  
s'est mise à produire en différents germes ce qu'elle enfante par la pluie féconde,  
et comment elle a brisé les champs par son passage friable,  
là où les courbes gonflées craquèrent et où la moisson produite  
170 sortit et s'agita en ondoyant d'épis germés,  
afin que le nouvel habitant apprît l'aspect d'un champ cultivé,  
et comment, avide, se précipitant de tous côtés vers un tel butin de nourriture,  
l'espèce du bétail et la noire cohorte d'une foule plus petite,  
arrachant dans les pâturages des graines plus grandes  
175 pour leurs propres corps, ils font entrer dans la vie des nourritures amicales  
par une matière plus proche, et tout devoir qui suit  
reçut ceci par le soin d'un zèle docile.

La méditation issue d'exemples pédagogiques a certes produit des œuvres  
d'art mais, ébranlée par l'erreur, la libérale gloire du Père réplique :

180 « Que rien d'ici ne puisse s'attribuer pour lui l'usage,  
et que rien ne soit privé de la vertu du hasard ; moi j'ai  
donné aux créatures nées avec la lumière, de connaître les choses qui sont bonnes  
et j'ai voulu, par un sens sacré, faire connaître au monde mineur tout ce que  
le monde majeur possède, et me faire connaître moi-même à travers ces choses. »

185 Et plût au ciel aussi que l'esprit reste pur et coupable d'aucune faute,  
comme il avait été donné à l'homme, alors ni l'apparence, ni les corps des choses  
ni la mesure des astres, ni le nombre des grains de sable ne le tromperaient.  
Mais, par quels espaces la terre s'étend avec la grande mer,  
quelle est la mesure de la masse achevée,  
190 pourquoi, par le mouvement du ciel aux sept étages,  
le chant sonore de l'harmonie résonne-t-il, cela maintenant on l'apprend par l'usage,  
il est donné par des études assidues et on considère comme arts  
ce qui demeure incréé. Et chacun, devenu émoussé par la nuée des malheurs,  
ne perçoit pas que, si on croit d'abord connaître ces choses,  
195 en réalité on se souvient d'elles. Que l'on tienne donc bon sur ce très grand  
chemin de vérité.

**v. 196-252 : Caïn et Abel (Gn 4, 1-8)**

Parce qu'Adam, une fois chassé des sièges sacrés,  
n'accomplit d'abord aucun autre devoir que celui digne du mari

egit et ignotos natis impendit amores.  
Inter tot curas placuit cui dulce creare,  
200 uiuere dulce fuit. Qui uiuere dulce probabat,  
uiuere rectore deo ; nec deerat alumnis  
quod uitam instrueret, quod rerum accingeret usu.  
Et natis iam plena domus solacia mira  
attulerat rudibus blandoque in corde parentum  
205 multiplicata graues releuabat cura labores,  
et spes iam suberat propriis gaudere ministris  
ruris in officiis. Quorum qui maximus aeuo  
arua Cain duris uertebat pingua rastris ;  
at uiuo gaudere lucro dignissimus Abel  
210 collibus aut nudis aut sicci germine campi  
innocuas pascebat oues et lacte parentes.  
Postquam expectati satiarunt gaudia fructus  
et stupere sacro cingi sua uota fauore,  
ammonuit mentis operum libamina iustum  
215 prima dicare deo. Sacras prior impedit aras  
frugibus ille nouis, niueo magis hic litat agno,  
prima sacerdotum species, mox hostia fratris  
impia, sed signo iam tunc imbuta futurae  
indicioque piae. Namque ut suscepta notauit  
220 fratris sacra Cain, sibi nulla in fruge litanti  
annutum, seu quod uotas praelegerit ante  
pollueritque dapes seu totum tempore in uno  
cernenti reus est praesens quandoque futurus  
mente nocens, illo <dirum> de fonte uenenum,  
225 quo serpens materque, bibit fratremque cauendi  
ignarum saeua mactatum caede trucidat.  
Heu facinus ! Quid non miseros furiosa libido  
quid non ira recens, odium uetus, improba cogant  
quae uexant gentes scelerum certamina, tantum  
230 si facinus fecit, qui sic, quod sanctorum ipso  
frater erat, doluit. Nulla est iam culpa parentum.  
Et ne aliquam saltem uel de serpente querelam

et il consacra ses amours jusque-là inconnues à faire naître des enfants.  
 Parmi tous ses soucis, il lui plût agréablement d'engendrer,  
 200 il fut doux de vivre. Celui qui approuvait qu'il était doux de vivre,  
 vivait sous la conduite de Dieu ; et les nourrissons ne manquaient pas  
 de ce qui bâtissait la vie, de ce qui se munissait de l'usage des choses.  
 Et la maison déjà pleine des nouveaux enfants avait apporté d'étonnantes  
 consolations et le souci qui s'était accru dans le cœur attendri des parents  
 205 allégeait leurs importants labeurs,  
 et déjà l'espoir était proche de se réjouir de leurs aides propres  
 dans leurs devoirs aux champs. Celui parmi eux qui était le plus grand en âge,  
 Caïn, labourait les terres grasses avec de solides bêtes ;  
 mais Abel, le plus digne de se réjouir d'un gain vivant,  
 210 faisait paître soit dans les collines nues, soit dans l'herbe de la plaine aride,  
 les inoffensives brebis et nourrissait ses parents avec le lait.  
 Après que les fruits attendus les rassasièrent de joie  
 et qu'ils virent avec étonnement que leurs vœux étaient couronnés d'une faveur sacrée,  
 la justice avertit leurs esprits de consacrer à Dieu les premières prémices des récoltes.  
 215 Le premier des deux embarrassa les autels sacrés de ses fruits nouveaux,  
 tandis que le second offrit un plus grand sacrifice avec son agneau blanc,  
 modèle premier des prêtres, bientôt victime sacrilège de son frère,  
 mais déjà alors imprégnée par le signe et la révélation de la victime juste à venir.  
 Et, de fait, quand Caïn remarqua les sacrifices agréés de son frère  
 220 alors que pour lui, qui avait aussi expié, il n'y eut d'approbation pour aucune  
 de ses récoltes, soit parce qu'auparavant il avait choisi d'avance les sacrifices à vouer,  
 et les avait souillés, soit parce que pour celui qui distingue le tout en un seul instant,  
 l'accusé est coupable dans son esprit dès à présent puisqu'il est destiné à l'être,  
 il but à cette source le funeste venin  
 225 dont le serpent et sa mère s'étaient abreuvés et il égorga son frère,  
 celui qui a été immolé sans savoir se protéger, par un meurtre cruel.  
 Hélas ! Quel crime ! Voilà pourquoi le désir dément,  
 pourquoi la colère récente, la vieille haine, les luttes malhonnêtes des crimes  
 qui tourmentent les peuples, ne forceraient pas les malheureux  
 230 s'il ne fit un si grand crime, celui qui, parce que son frère était plus saint que lui,  
 fut ainsi affligé. Désormais, la faute des parents ne compte plus.  
 Et que personne n'estime qu'il reste au moins quelque lamentation

quod morimur quisquam superesse existimet, ante  
coepimus occidi. Pro quantum prima propago  
235 criminis adiecit ! Mortem pro nomine poenae  
inductam mundo uix dignum est dicere : fecit  
impietas scelus esse nouum. Peccata parentes  
tantum morte luent : tu poenas morte solutas  
et pro morte dabis, peior serpente nefando.  
240 Ille etenim letum suasit, non intulit ; at tu  
auctor primus eris caedis, te publicus hostis,  
te latro priuatus sequitur, tibi crimina plectent  
arma<ti> telis, gladiis et uindice ferro.  
Militia scelus omne tua est populique futuri  
245 quod minus interitu iusso quam caede peribunt  
ad te summa redit. Nec prorsus displicet istud  
moribus exemplum, quod fratris sanguine primum  
humanus fundi coepit cruor, ut facinus par  
sentiat ammissum, tali quem crimine constat  
250 fraternum renouasse nefas, ratione docente  
omne hominis letum non prima sorte perempti  
esse necem fratris.

Tali tunc caede madentem  
non aspernatur (tanta est clementia) dignum  
affatu censere Deus facinusque negantem  
255 arguit et tanto leuiter pro crimine punit  
mensuram poenae facti de parte petendo,  
ut, quia praemonitus facinus committere dirum  
non timuit, tremeret, meritum quod noluit esse  
supplicium fieret, quod mens haurire recusans  
260 duxisset leue, membra graue exagitata probarent,  
percussoque animo, quo se tortore profundo  
uindicat omne nefas, corpus quoque frangeret horror  
criminis ac totos uehemens exiret in artus  
motaque praecipiti raperentur membra rotatu,

notamment au sujet du serpent, parce que nous mourons, déjà avant  
nous avons commencé à périr. Ô combien le premier rejeton  
235 accrut le poids de la faute ! À peine est-il digne de dire que la mort a été introduite  
dans le monde au titre de châtement :  
l'impiété fit exister un nouveau crime. Les parents expieront leurs fautes  
seulement par la mort : et toi tu subiras les châtements payés par la mort  
à la place de la mort, toi qui es pire que le funeste serpent.  
240 Et en effet ce dernier conseilla la ruine, il ne l'apporta pas ; mais toi,  
tu seras le premier auteur du meurtre. L'ennemi public  
et le mercenaire privé, à ta suite, infligeront des méfaits,  
armés de flèches, d'épées et du fer vengeur.  
Tout crime poursuit ton œuvre guerrière et, parce que les peuples à venir  
245 périront moins par la mort qui a été ordonnée que par le meurtre,  
la somme te revient. Et cet exemple ne déplaît pas tout à fait aux coutumes  
parce que le sang humain commença d'abord à être versé par le sang d'un frère  
afin que son semblable s'aperçoive du forfait qui a été perpétré,  
il est établi qu'il a renouvelé par une telle faute sacrilège,  
250 la raison enseignant que toute mort d'homme,  
non de celui qui est mort à cause de la première condamnation,  
est le meurtre d'un frère.

**v. 252-300 : La punition de Caïn (Gn 4, 9-16)**

Alors Dieu ne répugne pas à considérer celui qui a été souillé par un tel  
meurtre (tant est grande sa clémence) digne de lui adresser la parole,  
et Il dénonce celui qui nie son forfait  
255 et Il le punit légèrement pour un crime si grand,  
recherchant la mesure du châtement à partir de ce qui a été commis,  
afin que, puisqu'il n'a pas craint de commettre le funeste forfait, bien que prévenu,  
il tremble, parce que ce qu'il a refusé comme sujet de mérite  
deviendra désormais son supplice, ce que l'esprit, refusant de comprendre  
260 aurait pu compter pour léger, mais ses membres agités prouvaient sa gravité.  
Après avoir frappé son cœur, bourreau quelque part dans les profondeurs,  
tout ce qui est sacrilège se punit, l'horreur de son crime brise aussi son corps  
et impétueuse, elle envahit son corps tout entier  
et ses membres agités sont emportés dans un tournoiement précipité,

- 265 ut, labris saepti latices cum luce recussa  
exceptos frangunt radios, subit atria fulgor  
lubricus et totum perlustrans nusquam et ubique est,  
cumque tremit, sensim sublustri intexta corusco  
linea caeruleae sine fine intermicat umbrae.
- 270 Non erat is motus, quem nervis frigidus umor  
incutit adstrictis, media cum morte repletos  
sic rigat, ut totam nequeant amittere uitam,  
sed qualem ciet ira Dei, cum conscia mentem  
uis domat et sano torquentur corda furore.
- 275 Quid tamen et quotiens talis sententia ? Totum est  
ultio <iam> facinus caesi, iustissima saeui  
poena rei, terror genti populoque futuro  
propositum exemplum, praesens purgatio culpae  
et quod promisit signum custodia uitae :
- 280 ne quisquam perimat ferroque abolere laboret  
quem poenas soluisse uidet. Nec sufficit istud  
supplicium blandis naro admiscere seuera :  
amandat longe uastasque relegat in oras.  
Hoc quoque munus habet, ne polluat arua piorum,
- 285 ne scelus hoc populis fieri potuisse creandis  
testis poena probet, ne se permisceat umquam,  
ammoueat maestis ne se parentibus umquam  
gens damnata, bonis ne luctus semper acerbos  
ingerat et fratrum dispar ne causa dolore
- 290 torqueat orbatos, illum quod lumina quaerant,  
istum quod uideant, in quo lugere necesse est  
hoc quoque, quod superest. Summum est in funere nati  
qualiscumque malum: sed tanto in crimine tali  
supplicio affecti quouis sub iudice peius
- 295 perduntur uiui. Quid quod mage conuenit ipsi  
a patriis longe damnato excedere terris,  
cui secreta placent, grauiorque est poena uideri  
inter felices et pura mente beatos ?  
Victuro post supplicium factique pudorem

- 265 comme, quand les liquides enfermés dans des vases brisent les rayons reçus  
 par une lumière repoussée, une lueur incertaine pénètre dans les grandes salles  
 et parcourant tout, elle est nulle part et partout à la fois,  
 et quand elle tremble, peu à peu une ligne d'ombre bleue entrelacée  
 d'un faible éclat, brille sans fin par intervalles.
- 270 Ce mouvement n'était pas celui que le liquide froid suscite dans les muscles  
 contractés, quand il baigne ainsi ceux pleins d'une commune mort,  
 de sorte qu'ils ne puissent pas perdre la vie tout entière,  
 mais la colère de Dieu la provoque quand la force consciente dompte l'esprit  
 et que les cœurs soient tourmentés par une saine fureur.
- 275 Cependant pourquoi et combien de fois une telle sentence ?  
 Tout crime consiste désormais dans la vengeance pour celui qui a été tué ;  
 le châtement très juste du cruel accusé, c'est la terreur, l'exemple offert  
 pour la famille et le peuple à venir, l'expiation immédiate de la faute  
 et ce que le signe garantit à la conservation de la vie :
- 280 de peur que quiconque n'anéantisse et n'œuvre à détruire par le fer  
 celui qu'il juge avoir payé ses châtements. Mais ce supplice ne suffit pas à celui qui  
 sait mélanger ce qui est sévère avec ce qui est attrayant :  
 il l'expulse au loin et l'exile dans des contrées désertes.  
 Il a aussi cette charge : qu'il ne souille pas les terres des hommes pieux,
- 285 que le châtement témoin ne prouve pas aux peuples à engendrer que ce crime  
 a pu arriver, qu'il ne s'unisse jamais,  
 qu'il ne s'approche jamais de ses parents attristés  
 lui, race condamnée, qu'il ne porte pas ses lamentations toujours pénibles  
 à ceux qui sont bons et qu'une cause dissemblable ne tourmente pas par la douleur
- 290 ceux qui ont été privés de son frère, parce que leurs yeux cherchent l'un  
 mais qu'ils voient l'autre, dans lequel il est nécessaire de s'affliger  
 aussi de ceci : du fait qu'il survive. Le mal extrême est dans les funérailles  
 de n'importe quel fils : mais ceux qui ont été affectés par un tel supplice,  
 pour un crime si grand, sous n'importe quel juge
- 295 d'une façon pire, ils sont anéantis vivants. Pourquoi cela convient-il davantage  
 au condamné lui-même de se retirer loin des terres paternelles,  
 lui auquel les solitudes plaisent, et pourquoi c'est un châtement plus lourd d'être vu  
 parmi les gens heureux et comblés d'un esprit pur ?  
 Celui qui est destiné à vivre en exil après son supplice et la honte de son action

300 parcitur exilio.

Iam quod comes additur uxor  
fida reo, nec damnatis absistere munus  
spes fit certa Dei. Datur en quae pectoris aegri  
molliret curas, moto quae corpore fractum  
sisteret amplexu nullique obnoxia culpae  
305 sola Deum precibus et pura mente colendo  
eliceret quicquid posset satis esse duobus.  
O bona maiestas, quid non sperare queamus !  
Ipse uias ueniae tacitas causamque ministras,  
qua ualeas prodesse reo, quem prole sequenti  
310 augens multiplicas per nomina mille nepotum  
et proprii regem populi mox de patre summo  
constituus. Primus nam cingere moenibus urbis  
erudiit, quod nemo potest nisi plebe coacta.  
Confessusque metu meritum de gente suorum  
315 ultorem admonuit Syrum docuitque perire,  
dum timet occidi, qua fors caede piatus  
diluit admissum, simili quod morte rependit ;  
et mors ipsa lucrum est, quod criminis ultio facta est.

Interea maesto rursum grauis Eua marito  
320 pensarat primum sancto iam pignere damnum  
reddideratque iterum curas et uota parenti.  
Seth puero cognomen erat, quem numine pronos  
adiutis supplere locum uirtutibus Abel  
Omnipotens tribuit, quod munus gaudia laeti  
325 non tacuere patris seriesque adiecta probauit.  
Huius quippe uiri de semine proditus Enos,  
qui primus tacita lectus uirtute sacerdos  
posse ciere piis precibus et nomine uero  
sperauit meruitque deum populumque secutum  
330 imbuit aeterni cultum seruare parentis

300 est épargné.

**v. 300-318 : L'autre vie de Caïn (Gn 4, 17-4)**

Déjà, parce qu'une épouse fidèle est adjointe comme compagne à l'accusé,  
l'espérance devient certaine que les dons de Dieu ne manquent pas aux condamnés.  
Voici qu'est donnée celle à même d'adoucir les soucis de son cœur malade,  
celle qui affermit par une étreinte celui qui a été brisé dans son corps ébranlé,  
la seule qui soumise à aucune faute,  
305 arrache, en honorant Dieu par des prières et un esprit pur,  
quoi que ce soit qui puisse être suffisant pour deux.  
Ô bonne majesté ! Que ne pouvons-nous espérer ?  
Tu fournis toi-même les voies silencieuses du pardon et le motif  
par lequel Tu peux être utile à l'accusé, que Tu multiplies par une postérité qui  
310 suit en l'augmentant par les noms d'un millier de petits-enfants  
et bientôt, de père très illustre, Tu l'établis roi de son propre peuple.  
De fait, le premier, il enseigna comment ceindre les villes de murailles,  
ce que personne ne peut faire, si ce n'est en réunissant un peuple.  
Et après avoir avoué avec crainte sa conduite au sujet de la tribu des siens,  
315 il avertit le Syrien vengeur et lui apprit à mourir  
jusqu'à ce qu'il craigne d'être tué, par là où, peut-être, après avoir expié pour son  
meurtre, il efface une accusation, qu'il paie en retour par une mort semblable ;  
et la mort elle-même est un gain, parce que la vengeance du crime a été accomplie.

**v. 319-338 : Naissance de Seth (Gn 4, 25 – 5, 24)**

Pendant ce temps, Ève de nouveau enceinte avait contrebalancé, auprès  
320 de son mari affligé, la première perte par un gage déjà saint  
et elle s'était une fois de plus acquittée auprès du Père des soins et des vœux.  
L'enfant avait pour nom Seth, auquel le Tout-Puissant accorda de remplir  
le rôle d'Abel avec des qualités favorisées par la volonté divine bienveillante.  
Les joies de son heureux père ne furent point que c'était un don,  
325 et la descendance qui en découla le prouva.  
Assurément, Hénoch fut engendré par la semence de cet homme,  
lui qui, le premier, fut choisi comme prêtre pour son courage tranquille,  
espéra pouvoir invoquer Dieu par de pieuses prières et par son véritable nom ;  
il le mérita et il enseigna au peuple qui suivit  
330 à conserver le culte du Père éternel

auxilioque sacro, qua uita exposceret, uti,  
confessa omnipotens quod maiestate ferebat  
et mentem meritumque dabat multosque per annos  
criminis antiqui poenam differre sinebat,  
335 usque adeo ut cunctis pollens uirtutibus Enoc  
horum de serie, quos continet alma propago  
redditus in sedes patrias orbemque beatum  
uiuat adhuc uitaeque habitet iam regna futurae.

Quippe nouo mundi cultu uitis que carenti  
340 post ter centenos triplices qui duceret annos,  
mille replens numeros, decimi compendia uersus,  
uiuentum certamen erat. Sed crimina postquam  
infecere animos et nata in stirpe sequenti est  
culpa patrum peiorque suo maiore propago  
345 adiecit semper uitis quod uinceret heres,  
succurrit uitae breuitas, quando hic modus unus  
augendi sceleris lucis qui terminus esset.  
Namque Cainigenum cum se coniuncta profanis  
damnasset thalamis, melior cui uena, iuuentus,  
350 in uarium facinus sacro deserta fauore  
concidit atque hostem insidiis patefacta recepit  
taliam fante deo : « Non semper noster in istis  
spiritus insistet populis nec differet ultra  
bis senos decies leti data tempora seri  
355 uita nocens annos, quoniam terrena secuti  
plus carnis quam mentis habent. » Siue ergo seuera  
naturam fregit sententia iudicis almi,  
ut sic quemque reum brutae plus matris habere  
argueret, qua natus erat, seu munere primo  
360 quam dederat famulis sacra uirtute creandis,  
larga facultatis diuinae gratia quo se  
a toto ad solum corpus transisse probaret  
peccatis traducta patrum, generata repente

et à se servir de son aide sacrée, là où la vie l'exigerait,  
que le Tout-Puissant portait dans sa majesté qu'Il fait connaître  
et il donnait l'esprit et le mérite et il permettait de différer de nombreuses années  
le châtement de l'ancien crime,

335 jusqu'à ce que Hénoch, puissant par l'ensemble de ses vertus  
parmi la descendance de ces hommes que la bienfaisante lignée contient,  
rendu aux sièges paternels et au monde heureux,  
vive encore et habite désormais les royaumes de la vie future.

**v. 339-381 : Nouvelle corruption des hommes (Gn 6, 1-7)**

Assurément, pour celui qui est privé de la nouvelle pratique du monde et de ses vices  
340 qui étend sa vie sur plus de trois fois trois cents ans,  
remplissant plusieurs milliers, les gains de la dixième lignée,  
il y avait une lutte entre les vivants. Mais après que les crimes imprégnèrent les âmes  
et que la faute des pères naquit dans la descendance suivante  
une lignée pire que celle de son ancêtre

345 ajouta toujours aux vices ce que l'héritier surpasserait ;  
la brièveté de la vie accourt quand cette unique mesure  
d'accroître le crime devint la limite de l'existence.

Et de fait, la jeunesse de la race de Caïn, qui a une lignée plus forte,  
alors qu'elle s'était condamnée après s'être unie par des noces profanes,  
350 abandonnée par la faveur sacrée, tomba dans divers crimes  
et après s'être ouverte aux embûches, elle reçut l'ennemi.

Dieu dit alors de telles paroles : « Notre Esprit ne s'attachera pas toujours  
à ces peuples et la vie coupable ne sera pas prolongée au-delà  
des temps donnés de la mort tardive de deux fois soixante ans,  
355 puisque ceux qui suivent les choses terrestres  
ont plus de chair que d'esprit. » Par conséquent, soit la sentence sévère  
du Juge bienfaisant brise la nature,  
afin de montrer ainsi que chaque accusé tient davantage d'Ève, la mère sans raison  
de laquelle il est né, soit dans son premier don,

360 l'abondante grâce de la faculté divine qu'il avait donnée aux serviteurs,  
qu'il devait créer par sa puissance sacrée,  
montrerait par où elle est passée du tout au corps seul, après avoir été  
diffamée par les péchés des pères. Soudain, des monstres humains furent générés,

monstra hominum, celsa membrorum mole gigantes,  
365 mente feri tumida. Quantum per corpora diris  
posse subest animis et quantum uelle necesse est  
seruitio oppressis tam magnae molis iniquo,  
non illis quicquam illiciti temerasse profanum  
aut licitum cordi : uetitis succensa libido  
370 acrius et rebus pretium non forma petendis,  
sed scelus imposuit. Nullae sine sanguine noctes  
aut sine caede dies, lacrimis sumpsisse propinqui  
dulce cibos ipsosque cibis uiolasse propinquos,  
immemores socii iuris hominumque suique  
375 affectusque sacri matrumque patrumque suorum  
auctorisque poli, tantumque in crimina summa  
processum est, ut cuncta deum informasse pigeret,  
quis uitam lucemque dedit, causaque nocentum  
criminis expertis animas conuoluere mallet  
380 quam non praecipiti terras submergere ponto  
rursus in antiquam mundo redeunte <figuram<sup>1</sup>>.

.....† fidelis  
iam per quingentos immunem criminis annos  
duxerat et posita degentem lege probarat.

Cui sic sancta Deus pandens arcana reuelat :

385 « Terrarum uitiiis hominumque ad crimina pronis  
abiecta uirtute malis succurrere rerum  
fine parans statui quando, omnes plectere culpas  
saeuum prospiciens leuiusque abolere nocentes,  
inducto rursus terras submergere ponto,  
390 ut, dum cuncta ruens operit iussusque residit,  
gurgite praecipiti pollutum diluat orbem  
implicitosque homines et quicquid uiuere iussi  
causa hominum tumidi conuoluat labe profundi.  
Sed quia tu solus, cui cordi est nostra uoluntas,

---

<sup>1</sup> Au moins deux vers ont été omis par le copiste, qui est passé de *figuram* à *fidelis*. Nous suivons ici la leçon de Gagny, retenue dans l'édition de KUHN-TREICHEL 2018, p. 170.

des géants par l'imposante stature de leurs membres,  
 365 sauvages par leur esprit enflé. Combien par leurs corps, "pouvoir" est sous-jacent  
 aux âmes cruelles et combien "vouloir" est nécessaire  
 à ceux qui ont été opprimés par la servitude injuste d'une si grande masse,  
 pour eux, avoir profané quelque chose d'interdit n'est pas sacrilège  
 le licite ne leur était pas non plus à cœur : le désir enflammé par les choses interdites  
 370 est plus ardent et ce n'est pas l'apparence qui imposa la valeur des choses  
 à rechercher, mais le crime. Aucune nuit sans sang versé  
 ni aucun jour sans meurtre, il était doux de prendre ses repas dans les larmes  
 d'un proche et d'outrager les proches eux-mêmes par ces repas,  
 oublieux de la loi commune, des hommes, de soi,  
 375 du sentiment sacré, de leurs mères et de leurs pères,  
 de l'Auteur du Ciel, à tel point que cela aboutit à des crimes extrêmes  
 de sorte qu'on regrettait que Dieu eusse formé toutes choses,  
 Lui qui donna la vie et la lumière et qui préféra, à cause des coupables  
 protéger les âmes dépourvues de faute,  
 380 plutôt que de ne pas submerger les terres par une mer déchaînée,  
 le monde revenant en arrière vers son état antérieur.

**v. 382-433 : L'annonce du Déluge à Noé (Gn 6, 8-16)**

... fidèle,  
 pendant cinq cents ans déjà, il avait conduit Noé, exempt de faute,  
 et il avait approuvé celui qui mène sa vie selon la loi établie.  
 À lui, Dieu ouvrant ses saints mystères, révéla ainsi :  
 385 « J'ai décidé de venir en aide aux vices des terres et aux maux des hommes  
 enclins aux crimes – la vertu ayant été rejetée –  
 par la fin de choses, puisque, voyant qu'il est cruel de punir toutes les fautes  
 et qu'il est plus léger de détruire les coupables,  
 j'ai aussi établi d'engloutir les terres après avoir introduit la mer en arrière  
 390 de sorte que, pendant qu'elle couvre tout, en se précipitant, et s'arrête à mon  
 commandement, elle dissolve dans un tourbillon précipité le globe terrestre  
 qui a été souillé et qu'elle enveloppe dans la destruction de la mer enflée les hommes  
 qui ont été embrouillés et tout ce à quoi j'ai ordonné de vivre en vue des hommes.  
 Mais parce que toi seul – tu as à cœur notre volonté –

395 deuotum sacris ducens sub legibus aeuum  
semper in hoc tantum merito meliore repugnas,  
sic decretorum moderabor iura meorum,  
ut, cum iusta mali luerint, tunc dignius a te  
incipiat mortale genus summumque parentem  
400 te numerent populi, nostra qui luce fruuntur.  
Quadratis igitur trabibus contexta paretur  
arca tibi, quae ter centum tendatur in ulnas  
perque decem quinas pateat, consurgat in altum  
ter denis tantum ; per † consummetur in unam  
405 desuper. Ac lateri seruetur ianua, qua se  
collecta obliquo fastiget machina tecto.  
Tunc calidum bibula spirans compage bitumen  
exploret tenues et uestiat undique rimas  
fusum more cutis. Labor hinc te maximus intro  
410 auocet : immensis latus adnectatur utrimque  
postibus et caeuae fundentur membra peractae ;  
cumque triplex spatium discreuerit area duplex,  
sic discernantur propriis animantia nidis,  
ne uiolent permixta genus commissaque pugnent  
415 confundantque cibos, quorum te condere par est  
tantum materiem, nam dispensata receptis  
ne desit, praestare meum est. » Haec mente fideli  
accipiens (namque ipse animum sensusque ministrans  
uelle et posse dabat famulo quodcumque iubebat)  
420 adgreditur densas natis populoque coactae  
plebis in hoc genitas ferro prosternere siluas.  
Amittunt luci radios umbrisque leuatur  
campus et aequaeuo spoliantur robore ualles  
ac nemora speciem mundi implicitura minoris.  
425 Sed cum tam multo fuerit properata labore  
summa operis coepti, centum differtur in annos  
ut pigeat sceleris populos iraeque repugnent.  
O nimium miseri, tam iustae quos mora poenae  
plus facit esse reos : iam non pro crimine tantum

395 menant toujours une vie dévouée aux lois sacrées  
 tu résistes tellement en cela, par un meilleur mérite,  
 qu'ainsi je modérerai le pouvoir de mes décrets  
 de sorte que, quand les hommes mauvais auront subi la justice,  
 un genre humain plus digne commence alors à partir de toi, et que les peuples  
 400 qui jouiront de notre lumière, te comptent comme leur premier parent.  
 Que soit donc préparée pour toi une arche entrelacée de poutres équilibrées,  
 qui s'étende en longueur sur trois cents brasses,  
 en largeur sur cinquante et se dresse en hauteur seulement sur trente ;  
 par <...> qu'elle soit achevée dessus en une seule brasse.

405 Qu'on garde une porte sur le côté,  
 où la construction rassemblée s'élève par un toit oblique.  
 Alors que le bitume chaud, bouillonnant sur la charpente qui s'imprègne,  
 explore les fissures et qu'il couvre de toutes parts les fentes  
 après avoir été répandu, à la manière d'une peau. D'ici, qu'un travail très  
 410 grand te fasse venir à l'intérieur : que le côté soit rattaché de part et d'autre  
 aux immenses montants et que les parties de la cavité achevée soient fondées ;  
 et quand la double surface aura séparé trois espaces  
 que soient ainsi séparés les animaux dans leurs nids propres  
 afin qu'ils ne profanent pas la race humaine en se mélangeant, et qu'une fois  
 415 rassemblés, ils ne se battent pas et ne brouillent pas les vivres, dont il convient que  
 tu gardes en réserve tant de matière, qu'une fois distribuée, elle ne manque en effet pas  
 à ceux qui ont été retranchés : c'est mon devoir d'en être garant. » Recevant ces  
 paroles avec un esprit fidèle (et en effet, Dieu Lui-même, dirigeant le cœur et les  
 sentiments, donnait à son serviteur de vouloir et de pouvoir faire tout ce qu'il  
 420 ordonnait), Noé entreprend d'abattre par le fer, avec ses fils et avec les gens  
 de son peuple rassemblé, les épaisses forêts produites dans ce but .  
 Les bois laissent passer des rayons et la plaine est allégée de ses ombres,  
 les vallées et les forêts, destinées à envelopper le dehors du monde mineur,  
 sont dépouillées des chênes du même âge.

425 Mais, alors qu'il avait été hâté par un si grand labeur,  
 l'ensemble de l'œuvre entreprise se poursuit sur cent années  
 afin que les peuples soient contrariés de leur crime et qu'ils opposent une résistance  
 à la colère divine. Ô hommes trop malheureux, que le retard d'un si juste châtement  
 rend encore plus coupables : désormais ils ne seront pas seulement punis pour leur

430 plectentur, ueniae quis copia larga petendae est,  
sed quod plectentur, quot Tartara dira subibunt  
temporis indulti spatio, cum parcere cunctis  
testetur se malle Deus.

Iam mole peracta  
contextum stabat laterum compage capaci  
435 auxilium, quod supremum pater ipse pararat  
naufragiis, natura, tuis, causamque ciebat,  
cum Deus e celso famulum dignatur Olympo  
uoce monere Noen summum iam tempus adesse  
condere se latebris, matrem natosque nurusque  
440 eripere instanti exitio mortisque tenebris  
carcere uitali secumque animantia cuncta,  
quae sua tellus alit, quae non sua sustinet aer,  
per sexum septena, Deus quae munda probauit,  
bina pari, immundi generis sed singula sexu.  
445 Nec mora fit : quicquid conuexo cardine caeli  
nascitur ignotum diuersis partibus orbis,  
quod stupet Eous, quod pallidus horret Hiberus,  
australis Libyae calidis quod saeuit harenis,  
scindit Hyperboreas miro quod lumine noctis,  
450 una ruit trepidans et apertae immergitur arcae.  
Diluuium sensisse putes ; nam cum Deus auctor  
det brutis sensum, quo se testetur alumnis,  
plus pecudes rationis habent, quae numine motae  
nil de se sapiunt.

Ergo omni semine uitae  
455 praegrauidam ut primum claudi Deus imperat arcam,  
nox ruit et subitae caelum obduxere tenebrae  
effusoque cadens terras ferit aere nimbus  
praeceps, more breuis, seruaturusque tenorem  
sic furit et toto pariter desaeuit in orbe

430 crime – il y a nombre de pardons à demander –  
mais quand ils seront punis, combien entreront dans le sinistre Tartare,  
bien qu'il leur fût concédé un laps de temps,  
alors que Dieu témoigne qu'il préfère épargner toute la création ?

**v. 433-454 : L'arche et les animaux (Gn 7, 1-2)**

Une fois la structure assemblée,  
elle se tenait déjà debout, formée par le spacieux assemblage des côtés,  
435 l'aide suprême que le Père Lui-même avait préparée  
pour tes naufrages, ô nature, et elle requérait une raison,  
quand Dieu, du haut de l'Olympe, daigna avertir son serviteur  
Noé par sa parole qu'est arrivé l'ultime moment  
de se cacher à l'abri, d'arracher sa mère, ses fils et ses belles-filles,  
440 à une fin imminente et aux ténèbres de la mort  
dans une prison qui garde en vie avec lui et tous les animaux,  
ceux que la terre alimente comme les siens, ceux que l'air soutient  
alors qu'ils ne sont pas siens, sept de chaque sexe, que Dieu trouve purs,  
par couple de deux, mais des espèces impures un seul par sexe.  
445 Sans délai, chaque animal né ignoré dans les diverses parties du globe,  
sous l'extrémité concave du ciel,  
que l'Orient regarde avec étonnement, que l'Ibère blême redoute,  
que l'Austral enrage dans les déserts brûlants de Libye,  
et qui fend les nuits hyperboréennes par son étonnant éclat,  
450 chacun se précipite à la hâte et s'immerge dans l'arche ouverte.  
Tu pourrais penser qu'on percevrait alors le déluge ; en effet, alors que le Dieu  
Créateur donne aux êtres sans raison le sens, par lequel il témoigne de sa  
présence à ses nourrissons, les bestiaux ont plus de raison eux qui, sont mus par la  
puissance divine, ne savent rien d'eux-mêmes.

**v. 454-485 : Le Déluge (Gn 7, 12-24)**

Donc, dès que Dieu ordonne que soit fermée  
455 l'arche grosse de toute semence de vie,  
la nuit tomba et des ténèbres soudaines couvrirent le ciel  
et un nuage précipité, tombant dans l'air diffus, frappe les terres ;  
d'ordinaire bref et destiné à durer,  
il s'enrage ainsi, et il sévit également avec violence sur toute la terre

460 tamquam in parte solet, rapido cum turbine mota  
tempestat sequitur saeuos aut nuntiat ignis  
fulminis et tonitru caelum terraeque reclamant.  
Nec satis excidio est qui nubibus effluit imber :  
antiquae laxantur aquae iamque aethere aperto  
465 in nubes uacuas caelum pluit, intima terrae  
halitus extendens, qui flumina sufficit, implet  
atque nouos pandit fontes torrentibus aequos.  
Dumque uno immixtum raptim se gurgite iungit  
quod caelum, quod terra uomit, quod nubila fundunt,  
470 inuoluit mersos mixtis cultoribus agros  
implicitosque greges stabulis, cum ciuibus urbes  
obruit : inter aquas populi periere ruinis.  
Nulla manet rerum facies, tegit omnia fluctus  
crescendoque suum perdunt et flumina nomen,  
475 mox etiam cursum. Nullis satiabilis umquam  
amnis oceanus tam magna mole ruentes  
iam persentit aquas, aucto quas gurgite maior  
pellit et in cumulum redeuntis surgere cogit,  
donec contractis aestum attollente profundo  
480 undique litoribus summo se circite iungat  
fluctus et oppressis concurrant aequora terris.  
Et iam ter quinque super omnia celsior ulnis  
arca ferebatur ; namque haec mensura supremos  
excessit montes, cum quadraginta diebus  
485 unius pluuias furor et nox una fuisset.

Ter quinquagenis post solibus aere sudo  
cum similis ponti modus et mensura maneret  
clausorum omnipotens miserans decedere magnum  
paulatim iussit pelagus, seu parcere cunctis,  
490 quas poterat fugiens raptim subuertere, terris  
seu clausis uoluit, sensim quos unda relabens  
tutius in sedem stabilem subducta locaret.  
Denique mox Ararat diffuso uertice planus

460 comme il a l'habitude de le faire sur une partie ; une tempête mue par un tourbillon  
 rapide suit ou annonce les feux cruels de la foudre et le ciel et les terres résonnent sous  
 le tonnerre. Mais la pluie qui coule des nuages n'est pas suffisante pour la destruction :  
 les eaux anciennes sont relâchées, et déjà de l'éther ouvert,  
 465 le ciel fait tomber la pluie sur les nuages vides ;  
 s'étendant, le souffle qui imprègne les fleuves emplit les profondeurs de la terre  
 et ouvre de nouvelles sources égales à des torrents.  
 Et pendant que l'eau qui a été mêlée se rassemble précipitamment en un seul  
 tourbillon – que le ciel et que la terre vomissent, que les nuages répandent –  
 470 elle enveloppe les champs inondés avec leurs cultivateurs bouleversés  
 et les troupeaux piégés dans les étables, et recouvre les villes avec leurs citoyens :  
 les peuples périrent parmi les eaux à cause de ces désastres.  
 Aucune forme extérieure des choses ne reste, le flot recouvre tout  
 et en s'accroissant, même les fleuves perdent leur nom  
 475 et bientôt leur cours. L'océan, jamais rassasié par aucun fleuve,  
 remarque désormais les eaux qui se précipitent en une masse si grande,  
 et qu'il chasse – rendu plus grand par le tourbillon accru –  
 et il force les eaux qui reviennent en surplus à s'élever  
 jusqu'à ce que, une fois les rivages restreints de toutes parts par la mer soulevée,  
 480 le flot se joigne à la marée en un vaste cercle,  
 et que les mers accourent sur les terres qui ont été recouvertes.  
 Et déjà, l'arche était portée au-dessus de tout, plus haute de quinze brasses  
 – cette hauteur dépasse en effet les plus hautes montagnes –  
 alors que, pendant quarante jours,  
 485 il n'y avait eu que la fureur d'une seule pluie et qu'une seule nuit.

**v. 486-558 : La fin du Déluge (Gn 8, 1-19)**

Après cent-cinquante jours sous un air serein,  
 alors que l'étendue de la mer et son niveau restaient semblables,  
 le Tout-Puissant ayant pitié de ceux qui étaient enfermés,  
 ordonna à la grande mer de se retirer peu à peu ; soit qu'il voulût préserver ou bien  
 490 toutes les terres, que la mer pouvait anéantir en s'enfuyant rapidement,  
 ou bien les prisonniers, que l'onde refluant progressivement, après s'être retirée  
 entièrement, placerait plus en sécurité en un lieu sûr.  
 Enfin, le plat Ararat, destiné à porter l'arche,

uecturus suscepit onus. Iam summa uideri  
495 posse iuga ac planos scopulis distinguere fluctus  
cumque residenti sensim prorumpere siluae  
aequore et occulti paulatim surgere colles.  
Iamque niger patula speculator missus ab arca  
aera prodiderat placidum praedaeque reperta  
500 detentus ; sed adhuc cella claustrisque morandum  
fessa columba refert, quae rursus missa reportat  
paciferae frugis paruam libamen oliuae.  
Tantus ad indicium magni cum laude parentis  
clausorum fletus, quo se quoque laeta reuelant,  
505 exoritur, quantus, muris cum uictor acerbus  
insultat, subitum obsessis si forte feratur  
auxilium, quantus, cum iudice missa modesto  
addictos rursus uitae sententia reddit,  
quantus, in ambiguum funus cum uita recurrit  
510 inter lugentum lacrimas et gaudia, fletus.  
Postquam ter missa speculatrix arua patere  
nuntiat hoc ipso, terris quod capta receptis  
non rediit, taedet pigras perferre latebras,  
quo spes est propior caelo spirare patenti  
515 atque animam aetherio laxatam pascere sensu.  
Sed fas haud ulli est exire in luminis oras,  
ut uetitum nasci caelumque diemque subire  
non uocitante Deo, propria qui uoce trementem  
iussa Noen monuit sacris excedere claustris  
520 coniuge cum fida natis nuribusque pudicis  
et noua deductis iterum dare rura colonis  
cunctaque quae pariter proli seruata futurae  
humanos pollens opifex formauit in usus.  
Quae, postquam data porta, ruunt: pars aera pennis,  
525 pars saltus siluasque petunt, pars mersa cauernis  
infoditur patulis terrae, pars libera campis  
exultat siccis et prato uernat aperto ;  
at dominus, mundi sortitus regna secundi,

soutint bientôt son fardeau sur son sommet étendu. Déjà, on pouvait apercevoir  
 495 les très hauts sommets et distinguer les flots aplanis des rochers ;  
 partout les forêts perçaient lentement, une fois le niveau de l'eau affaissé,  
 et les collines cachées apparurent peu à peu.  
 Déjà, le noir observateur, envoyé loin de l'arche ouverte,  
 avait annoncé que l'air était paisible et, ayant trouvé une proie, il resta éloigné ;  
 500 mais la colombe fatiguée, rapporte qu'il faut encore s'attarder dans la cellule  
 et derrière les verrous, puis, envoyée de nouveau, elle ramène  
 une petite offrande de l'olivier, dont le fruit qui apporte la paix.  
 Devant cette révélation, avec une louange au Père magnanime  
 les prisonniers éclatent en sanglots si grands, par lesquels ils révèlent également  
 505 leurs joies, comme quand le vainqueur qui ne l'est pas encore, saute  
 du mur, si par hasard une aide imprévue est apportée aux assiégés,  
 comme quand la sentence, émise par un juge mesuré,  
 rend une seconde fois à la vie ceux qui ont été réduits en esclavage,  
 comme quand la vie revient à un cadavre incertain  
 510 parmi les larmes et la joie des affligés.  
 Après avoir été envoyée pour la troisième fois, l'observatrice annonce que les champs  
 sont à découvert, en cela même que, retenue par les terres qui ont été rendues,  
 elle ne revint pas, il est en effet fatigant de supporter les oiseuses  
 cachettes, où l'espoir de respirer à ciel ouvert est plus proche,  
 515 et de nourrir l'âme, détendue par le ressenti de l'air.  
 Mais il n'est permis à quiconque de sortir sur les côtes ensoleillées,  
 comme il est interdit de naître et de marcher sous le ciel et le jour  
 tant que cela n'a pas été prononcé par Dieu, qui par sa propre voix avertit Noé  
 tremblant devant ses ordres, de quitter les cachettes sacrées  
 520 avec sa fidèle épouse, ses fils et les vertueuses belles-filles  
 et de donner pour la seconde fois aux colons qui sont revenus des nouveaux champs  
 et toutes les créatures également sauvées pour leur descendance future,  
 que le puissant Créateur forma pour les besoins humains. Ceux-ci,  
 après que la porte a été ouverte, se ruent dehors : une partie gagne les  
 525 airs de ses ailes, une autre, les pâturages et les forêts ; une partie, plongée dans  
 les cavernes, s'enfuit dans les ouvertures de la terre, une autre, libre, bondit dans  
 les plaines asséchées et s'épanouit dans le pré ouvert ;  
 et Noé, le maître ayant obtenu du sort la souveraineté du second monde,

cuncta Noe gaudens oculis ac mente capaci  
530 accipit atque animum nequit exsaturare replendo  
et cupido raptim perlustrans omnia uisu  
ut noua miratur. Noto fulgentior ortu  
et mage sol rutilus, ridet maiore sereno  
laeta poli facies et desperata uirescunt  
535 fetibus arua nouis. Sed adhuc uersatur imago  
ante oculos tantae semper memoranda ruinae,  
inter aquas quid pertulerint, quid munere sacro  
et non pertulerint, fremeret cum uerbere saeuo  
pontus et illisas contemneret arca procellas ;  
540 cumque suis reputat, quam late sancta parentis  
se circum summi fundens largitio constet,  
et docet attonitos uerumque addiscere promptos,  
unde cibus tantis toto suffecerit anno,  
quis potus ; namque hoc constat, si cetera uitae  
545 suppeterent, clausos, dum fluctuat arca, necari  
inter aquas potuisse siti, nisi rector Olympi  
depositos penitus nec iam ulla extrema timentis  
sustinuisset eo, quo condidit omnia, nutu.  
Ille animas longae perituras carcere noctis  
550 affectu lucis spolians uirtute repleuit :  
ille, ut tam segnem possent perferre quietem,  
infudit pigri placidum torporis amorem,  
ille potens, cui, si placuit, uirtute seuera  
praelido raptim sub gurgite cogere fas est  
555 immersos ardere malos flammisque futuris  
inuctos algere bonos, qui tempore paruo,  
ut nunc edocuit populos sic posse necari,  
ipse docebit aquis populos sic posse renasci.

se réjouissant, reçoit toutes ces choses dans ses yeux et dans son esprit capable  
 530 et il ne peut pas rassasier son cœur en le remplissant de ce qu'il voit,  
 et parcourant rapidement de son regard avide toutes choses,  
 il les admire comme nouvelles. Le soleil, depuis sa nouvelle naissance, est plus  
 éclatant et plus ardent, l'aspect joyeux du ciel rit de ce temps davantage serein  
 et les champs qui étaient désespérés verdissent  
 535 de nouvelles plantes. Mais l'image d'une si grande destruction,  
 dont il faut toujours se souvenir, reste devant leurs yeux,  
 ce qu'ils ont supporté au milieu des eaux, et ce qu'ils n'ont pas eu à supporter  
 grâce au don sacré, alors que la mer grondait avec son fouet cruel  
 et que l'arche bravait les tempêtes qui s'abattaient contre elle.  
 540 Et quand il examine avec les siens combien la sainte générosité du Père Très-Haut,  
 se répandant largement à l'entour, tient fermement,  
 il enseigne à ceux qui sont frappés de stupeur et prêts à apprendre la vérité,  
 d'où la nourriture a suffi, à eux si nombreux, pour une année entière  
 et quel breuvage ils ont bu. Il est en effet établi que, même si les autres biens  
 545 étaient suffisants à la vie, les prisonniers, pendant que l'arche flottait, auraient pu être  
 tués par la soif au milieu des eaux, si le gouverneur de l'Olympe  
 n'avait soutenu ceux qui ont été mis entièrement en sûreté, sans aucune extrémité à  
 craindre désormais, par sa volonté avec laquelle Il créa toutes choses.  
 C'est Lui qui emplit de courage les cœurs sur le point de périr dans la prison de  
 550 la longue nuit, en les dépouillant du désir de la lumière :  
 afin qu'ils puissent supporter un repos si indolent,  
 Lui qui répand le doux amour d'une paresseuse torpeur,  
 ce Dieu puissant lequel, s'il Lui plaît, a le droit avec sa force sévère,  
 de contraindre les mauvais, qui ont été plongés précipitamment dans un tourbillon  
 555 glacial, de brûler, et de donner le froid aux bons, qui ont été amenés  
 dans les flammes à venir, Lui qui, dans peu de temps,  
 comme Il enseigna dès lors que les peuples peuvent être tués ainsi,  
 enseignera Lui-même que les peuples peuvent ainsi renaître des eaux.

### Liber III

Talia mente gerens uenturaque saecula cernens  
non prius officii quicquam mortalis inire  
prisca Noe quam sacra deo gratesque rependat  
constituit. Niueo surgunt altaria saxo ;  
5 nulla quibus saeptis cum se circumdaret aedes,  
undique diffusi conuexo tramite caeli  
templum mundus erat. Septenis hostia praeceps  
affluit e gregibus, mollis quos sustinet aer,  
quos generat terrae † sternuntur Eois  
10 aut Arabum siluis. Ignis demissus Olympo  
libat odoratos quos crine exedit honores  
ambrosiumque deo fragrant holocausta uaporem.  
Qui mitis semperque bonus pro munere nostro  
accipiens quicquid recipit gaudensque piorum  
15 officiis hominum, quorum non indiget usu,  
sed quis nos redimat, placido sic numine fatur :  
« Etsi parua fuit tanto pro nomine poenae  
ultio uindicibus pluuiis et gurgite molli  
tot scelerum damnasse reos sedemque nocentum  
20 terras diffuso potius renouasse profundo,  
non tamen offensi feriemus uerbere tali  
ulterius mortale genus, quamuis ruituras  
per uarium facinus per crimina pristina rursus  
humanas mentes uideam gentesque profanas.  
25 Nam quia mortales plectenda ammittere numquam  
cessabunt, meritis semper condigna referre  
nos cessare decet. Laeti uos crescite alumni  
crescite securi fecundaque prole replete  
arua nouosque greges cunctis distendite terris.  
30 Seruabunt elementa uices cunctisque diebus  
seminibus propriis reddetur debita messis.  
Curret opus mundi compar discordibus horis :

**Livre III, v. 1-789.**

**v. 1-48 : Après le Déluge : la nouvelle Alliance avec Noé (Gn 8, 20 – 9, 17)**

Portant de telles pensées dans son esprit et voyant les siècles à venir,  
 Noé décida de ne pas entreprendre quoi que ce soit des tâches mortelles  
 avant d'avoir rendu à Dieu les anciens sacrifices et les actions de grâces.  
 Les autels sacrificiels se dressent sur un rocher blanc,  
 5 parce qu'aucun temple ne s'entourait de barrières,  
 par le chemin arrondi de toutes parts du large ciel,  
 c'est le monde qui était le temple. La victime qui tend le cou  
 accourt parmi les sept troupeaux, ceux que le doux air soutient  
 et ceux que les terres génèrent <...> sont abattus dans les forêts orientales  
 10 ou arabes. Le feu envoyé de l'Olympe  
 effleure les odorantes offrandes qu'il consume avec sa queue,  
 et les holocaustes exhalent à Dieu un parfum d'ambroisie ;  
 Lui qui, toujours doux et bon, accueillant tout ce  
 qu'il reçoit comme un de nos dons et se réjouissant des sacrifices  
 15 des hommes pieux, dont il n'a pas besoin  
 mais avec lesquels il nous rachète, dans sa douce puissance, dit ainsi :  
 « Même si ce fut une mince punition par rapport à un si grand crime  
 d'avoir condamné aux pluies vengeresses et à la masse souple des eaux  
 les responsables de tant de crimes ou mieux d'avoir renouvelé  
 20 les terres, siège des coupables, après avoir répandu les profondeurs de la mer,  
 si l'on nous offense, nous ne frapperons plus avec un tel fouet  
 le peuple des mortels des temps futurs, dussé-je voir les esprits humains  
 et les peuples païens se précipiter en revenant sur leur pas,  
 à travers divers méfaits et d'anciennes fautes.  
 25 De fait, parce que les mortels ne cesseront jamais de commettre des actes  
 dignes d'être punis, il convient que nous cessions pour toujours de les leur faire payer  
 par un juste salaire. Vous mes enfants, croissez dans la joie,  
 croissez en sûreté, remplissez par votre descendance les terres fertiles  
 et déployez de nouveaux troupeaux sur toutes les terres.  
 30 Les éléments conserveront leur succession, et pour toujours,  
 la récolte de ce qui est dû sera rendue par des germes qui lui sont propres.  
 L'œuvre du monde effectuera sa course, pareille aux heures divisées :

aestati certabit hiems ac tempora librans  
ueris et autumnus fugiens replicabitur annus.

- 35 Vosque, quibus regnum solidi permisimus orbis,  
quos tremit et dominos sentit genus omne animantum  
hoc legis seruare loco iurisque seueri  
praescriptis uinctos semper meminisse iubemus :  
inter tot species rerum, quas sponte mouentes  
40 membra animis uestros bis iam largimur id usus,  
lurida ne quisquam permixto sanguine turpis  
membra cibos faciat, quod crimen non secus acris  
olim iudicii plectet sententia quam si  
hauriat humanum quisquam ferus ense cruorem,  
45 quem semper repetam uindex adeoque requiram,  
ut mihi non solus pendat rationis abundans  
supplicium, sed bruta quoque : cruor omnibus aequae  
sit sacer humanus, nostra quae luce fruuntur.

- Et sint signa, quibus caelo radiante remissas  
50 diluuii testemur aquas, quippe aere denso  
cum leuis in tenuis nebulas suspenditur umor  
et nigras iam cogit aquas in concaua nubes,  
effundam radios et pulchrum circite summo  
arcum curua mihi decorabit solis imago  
55 pingentem conuexa poli qui luce calorans  
exsiccat pluuias et in aera dissipet imbres  
usque adeo, ut possit mundi pars altera poenae  
hoc sibi uenturi specimen praesumere signi,  
quod plus ignis habet rutilans et iam minus imbris. »  
60 Talibus attoniti imperiis, quae cuncta tremiscunt,  
promissisque piis alacres, quibus omnia gaudent,  
certatim limo dulcique uligine laeta

l'hiver rivalisera avec l'été et l'année, équilibrant les périodes,  
du printemps et de l'automne, se répétera ainsi en fuyant.

- 35 Et quant à vous, à qui nous avons confié le pouvoir sur le monde terrestre,  
vous que tout le genre animal craint et perçoit comme maîtres,  
nous vous ordonnons d'observer ceci comme une loi et,  
liés par le précepte d'un droit sévère, de vous en souvenir toujours :  
parmi toutes les espèces de créatures, que nous vous concédons,  
40 déjà pour la seconde fois, pour vos besoins, déplaçant leurs membres d'eux-mêmes  
par un souffle vital, que personne ne fasse de leurs membres livides  
des aliments souillés par du sang mélangé : un jour, la sentence d'un jugement  
rigoureux ne punira pas autrement ce crime que si  
quelqu'un de sauvage verse le sang humain par l'épée ;  
45 celui-là, moi le Dieu Vengeur, je le rechercherai toujours, et ceux-là je les chercherai  
tellement que, non seulement les êtres dotés de raison mais aussi les animaux,  
s'acquitteront de leur dette envers moi : que le sang humain  
soit sacré de la même façon pour tous ceux qui jouissent de notre lumière.

**v. 49-70 : L'arc-en-ciel**

- Qu'il y ait des signes par lesquels nous puissions attester que les eaux du déluge  
50 ont été renvoyées dans le ciel rayonnant car, quand dans l'air dense,  
le léger liquide est suspendu aux nuages délicats,  
et quand la nuée rassemble dans une cavité les eaux noires,  
je répandrai des rayons et l'image incurvée du soleil  
ornera pour moi un bel arc courbé tout en haut ;  
55 qui, peignant la voûte céleste et réchauffant par sa lumière,  
asséchera les pluies et dissipera les averses dans l'air  
à tel point que la seconde partie du châtiment du monde  
puisse pressentir cela comme le modèle du signe futur,  
et qui, en brillant, possède plus de feu et désormais moins de pluies ».  
60 Paralysés par de tels ordres, devant lesquels tout tremble, et en même temps  
vivifiés par les pieuses promesses, desquelles tout se réjouit,  
Noé, qui est devenu plus ferme avec l'âge, aidé de ses fils,

arua Noe natiq̄ue simul, quis firmitus aeuum,  
infindunt rastris et semine rura maritant.  
65 Iam uere effusis late densissima campis  
herba cibi ex calamis in frugem lacte gelato  
reddit multiplicem cumulado fenore messem  
et noua prae grauido iam palmitē uinea diti  
luxuriat fructu, quem dulci nectare tendens  
70 parturit ac duro nascuntur pocula ligno.

Forte Noe domini celebrat dum laetus honores  
indulgens epulis et dulcia pocula libans  
persensit uiuos latices somnoque grauante  
uictus membra toro posuit neglecta fideli :  
75 et reuoluta simul uestis secreta retexit  
corporis ac risum tibi, Cham deterrime, mouit  
fons et origo tui, fratresque aspergine culpae  
Sem primum summumque Iaphet miscere parasti.  
Disce quid exposcat quod <laeta>rere cachinno  
80 tu solus : fratrum melior sententia dignum  
officii putat esse locum ; nam tegmine raptō  
et pos terga dato sensim properante recessu  
auersi patrium manibus texere pudorem  
et palmam fratri rapuit pietatis uterque  
85 sublatam medio. Nam postquam libera somno  
corda Noe repetunt diuini nuntia sensus,  
natorum meritum tali mercede rependit :  
« Cham maledicte, tuo dubius seruire parenti  
fratrum seruus eris, sancto tu, maxime natu  
90 Sem, benedicte Deo uiues fratremque minorem  
<semine iam> dominus multo distendet in orbe  
donec et in fratris domibus numerosa propago

creusent à l'envi, avec des bêches, les plaines enrichies du limon et de la douce humidité et ils célèbrent les noces des semences et de la terre.

65 Déjà au printemps, une fois que les champs se sont largement répandus,  
la plante pleine de nourriture, qui est passée du roseau au fruit,  
rend une récolte abondante par son lait solidifié, après avoir amassé du profit.  
Et la vigne nouvelle, avec sa lourde branche,  
abonde déjà d'un riche fruit qu'elle met au monde en répandant un doux nectar,  
70 et d'un dur bois naissent les coupes.

**v. 71-98 : L'ivresse de Noé et le jugement des fils (Gn 9, 21-29)**

Alors il se trouva que Noé célébrait, tout joyeux, les honneurs de son Seigneur.  
S'accordant un festin et goûtant à la douce coupe,  
il ressentit profondément les effets de ces vivifiantes liqueurs et, vaincu par  
un lourd sommeil, il posa ses membres qu'il avait négligés sur sa fidèle couche.  
75 En même temps, son vêtement qui s'était déroulé, révéla l'intimité de son corps  
et ce qui était ta source et ton origine, malveillant Cham, suscita en toi le rire  
et, élaboussant tes frères de ta faute,  
l'aîné Sem et le plus jeune, Japhet, tu les préparas à être mêlés à ton crime.  
Apprends ce qu'implique que toi seul te sois moqué par ton éclat de rire :  
80 un jugement meilleur fait que tes frères voient dans cet acte l'occasion d'accomplir  
dignement leur devoir ; en effet, après s'être saisis vivement d'un manteau  
retiré à la hâte et l'avoir posé délicatement sur le dos,  
ils couvrirent de leurs mains la honte paternelle, tout en se détournant,  
et l'un et l'autre arrachèrent ensemble à leur frère cadet la palme de la piété enlevée.  
85 Puis, après que les messages de l'inspiration divine cherchèrent à atteindre de nouveau  
le cœur de Noé, une fois libéré du sommeil,  
il récompensa par un tel salaire le mérite de ses fils :  
« Maudit Cham, toi qui as hésité à te mettre au service de ton père,  
tu seras le serviteur de tes frères, alors que toi, Sem l'aîné,  
90 tu vivras béni par le Dieu Saint et le Seigneur étendra dans le monde  
par une descendance déjà importante la postérité de ton plus jeune frère,  
jusqu'à ce que sa nombreuse lignée établisse son siège dans les demeures du puîné et,

constituat sedem populisque admixta propinquis  
impleat adiunctas et quas construxerit urbis »

95 Haec fatus senior, cum iam decurrerat annos  
mille minus decies quinos, quos summa recusat,  
conscia uenturi resolutus pectora leto  
cessit et hunc orbem natis curasque relinquit.

Quippe datum culpa uacuis uitioque remotis  
100 et post peccatum, prima quod morte piatur,  
cum Deus electae penitus sacraria mentis  
spiritus implesset pectusque rigasset amicum,  
omnia nosse simul coramque oblata tueri  
quae fugiens rapuit quaeque est quaeque afferet olim  
105 saecula uenturis carpenda nepotibus aetas  
quodque hominum uarios conceptum fundit in usus  
terra grauis, liquidum pelagus, uegetabilis aer  
atque auidus nimio quod fomite gignit et ignis.

Sed postquam tantum munus damnata propago  
110 perdidit et miseris nil praeter scisse remansit  
maiores arcana suos, reuocare parentum  
quisque memor secum monitus et cuncta reuoluens  
quae quibus apta modis, qua rerum parte iuuarent,  
condere in hoc fixis olim sermonum elementis  
115 aut signis, solida mandantes uerba figura.  
Hinc artes traxere caput, quas littera seruans  
priscorum in tardos misit commenta nepotes  
et ueterum studiis miscens inuenta nouorum  
spem dedit attonitis uanaque cupidine motos  
120 traxit ad illicitum praeceps indago futuri :  
siue dedit mundo, quem quidam errore caduco

après s'être mêlée aux peuples voisins,  
qu'elle emplisse les villes alliées avec celles qu'elle aura construites ».

95 Après avoir parlé le patriarche, alors qu'il était déjà proche  
des neuf-cent-cinquante ans, ce qu'une addition se refuse à admettre,  
libéré d'un cœur conscient des temps futurs,  
marcha vers la mort et laissa ce monde et ses soucis à ses fils.

**v. 99-108 : Après la mort de Noé**

En effet, il est donné aux hommes exempts de faute et qui se sont tenus  
100 loin du vice, même après le péché, qui est expié par la première mort,  
quand Dieu a rempli de son Esprit, jusqu'au plus profond, les replis de l'intelligence  
qu'il a choisie et a abondamment baigné le cœur ami,  
il leur est donné de connaître toutes choses en même temps et de protéger ouvertement  
les offrandes que le temps emporte en s'enfuyant : ce qui existe aujourd'hui  
105 et ce que l'âge apportait autrefois pour recueillir les siècles pour les petits-enfants  
à venir et l'Esprit établit la germination pour les divers besoins des hommes :  
la terre lourde, la mer liquide, l'air animé,  
ce que le feu avide engendre à partir d'un combustible surabondant.

**v. 109-209 : Digression sur le polythéisme**

Pourtant, après que la lignée condamnée eut perdu une si grande faveur  
110 et qu'il ne demeura pour ces malheureux plus de mystère autre que la connaissance  
de leurs ancêtres, chacun bien conscient se rappelait  
des avertissements de ses parents et examinant toutes les choses  
qui étaient aptes et dans quelle mesure elles apportaient leur aide,  
les mettait ensemble dans ce but, les principes des discours ou  
115 les signes ayant été déjà fixés, confiant les paroles par des figures déjà bien établies.  
De là les arts tirèrent leur commencement, eux que les lettres, en les conservant,  
transmirent aux descendants suivants les écrits des anciens et,  
mélangeant aux études des choses anciennes, les découvertes des choses nouvelles,  
l'écriture donna l'espoir à ceux qui étaient frappés de terreur, et la recherche frénétique  
120 du futur précipita vers ce qui est illicite ceux qui étaient mus par ce vain désir :  
soit qu'elle donna au monde – que certains nommèrent, à cause de l'erreur mortelle,

corporeum dixere deum, quod solus habebat  
Conditor omnipotens sparsitque per omnia membra  
rerum signa mouens uenturi nuntia saeculi,  
125 ut se per totam molem testetur alumnis  
semper et auctorem fateatur mentis imago  
sitque palam rebus positum, regnator abundans  
quid praestare queat populis, quid tollere possit,  
quid quandoque suos, caeli quis regna parantur  
130 scire uetet famulos, quod uerum testis achates  
Pyrri gemma, probat, Musis et Apolline clauso  
edita cum mundo – quid non per cuncta putemus  
significasse deum, quando et mendacia mundi  
prodidit anticipans et post fingenda notauit,  
135 seu simplex potius mundi fert omnia motus,  
seu grauis inuentor leti cessare capacem  
fraudis materiam non passus cuncta maligno  
subdidit arbitrio, quo fatum induceret orbi.  
Nam dum dinumerat cursus uariosque recursus  
140 astrorum et miro fruitur discrimine caeli,  
tempora sic dubii posuit sibi certa fauoris  
atque facultatem pronam metasque nocendi  
effectu uario uariis conuentibus edens  
spargat <ut> inuidiam stellis et crimina sacro  
145 adleget caelo mundumque ornantibus astris,  
cum fingat populis quicquid facit ipse futurum.  
Hinc ars est, quod fibra tremit, quod pinna coruscat  
nubibus elisis quod fulmina nuntia signant.  
Nam quia praecipites motus cunctosque sagaci  
150 amplexus casus studio quid publicus hostis  
pro ueris<sup>1</sup> reddat meminit, diuina putare  
persuasit populis falsi commenta ueneni.  
Haud secus Aethiopum canibus, <quis> regna, tyrannis  
libertas regitur: cum rebus congrua certis

---

<sup>1</sup> Le texte est ici corrompu. Nous optons ici pour la conjecture proposée dans l'édition de KUHN-TREICHEL 2018 p. 202.

Dieu corporel – ce que seul le Créateur Tout Puissant possédait,  
 et mettant en branle des signes naturels, annonciateurs du temps à venir dans tous  
 les corps, si bien que par eux, Dieu témoigne toujours de son existence à ses fils,  
 125 à travers la masse tout entière du monde,  
 que l'image de son intelligence manifeste son Auteur  
 et qu'est placé ouvertement à travers les réalités, ce que le souverain généreux  
 peut fournir aux peuples, ce qu'il peut enlever,  
 ce que parfois il empêche de connaître aux siens, auxquels les royaumes du ciel  
 130 sont préparés – que cela est vrai, l'agate n'en est-elle pas le témoin ?  
 Et la gemme de Pyrrhus ne le prouve-t-elle pas ? Car elle a été produite avec le monde  
 qui alors était inaccessible aux Muses et à Apollon – c'est pourquoi nous pensons  
 que Dieu n'a pas manifesté à travers toutes choses, quand il dénonça les mensonges  
 du monde par anticipation, et ensuite il stigmatisa ce qui allait être inventé ;  
 135 soit que plutôt le simple mouvement du monde porte tout,  
 soit que le triste inventeur de la mort, n'ayant pas supporté que la matière  
 de la faute cesse, assujettit toutes choses à une volonté mauvaise,  
 par laquelle introduire le destin dans le monde.  
 En effet, pendant qu'on énumère la course des astres et leurs divers retours  
 140 et qu'on s'exalte de l'étonnante variation du ciel,  
 le diable établit ainsi dans son intérêt des moments déterminés qui firent douter  
 de la faveur de Dieu et faisant naître dans diverses assemblées, par un effet varié,  
 la faculté de tomber et les limites où s'exercerait sa faculté de nuire,  
 pour qu'il répande la jalousie pour les étoiles et allègue des accusations  
 145 contre le ciel sacré et contre les astres qui ornent le monde,  
 inventant pour les peuples le futur que lui-même fait.  
 De là vient l'art, de ce que les entrailles tremblent, que l'aile s'agite  
 et que les foudres annonciatrices indiquent après avoir déchiré les nuages.  
 En effet, parce que l'ennemi public se souvient des mouvements rapides et de tous  
 150 les événements, les embrassant à travers une étude savante,  
 qu'il fait passer pour vrais, il persuada les peuples, par son venin mensonger,  
 d'estimer les fables comme divines.  
 Ce n'est pas autrement que les royaumes et la liberté sont régis par les chiens  
 d'Éthiopie, ces tyrans : une sentence conforme aux réalités certaines

155 corporis ignari petitur sententia motu  
et casum praecepta putant. Nec signa minora  
haec pro se ualido praesumit opinio sensu ;  
nam gemmam Pyrrhi Galbae Fortuna refutat ;  
qui potuit quippe statuam tot fingere lustris,  
160 et lapidem simulare potest. His fraudibus usus  
illusit captis noscendi ardore futuri  
uincendique dehinc fati stimulante timore  
sollicitis studio magicae scelus intulit artis,  
qua semet potius colerent arisque dicatis  
165 impia tura darent, cum prodita turba parente.

Moxque parum sano genitus de stemmate Nembrod,  
mole et mente gigans, Babylonis praeditus aulae,  
Persarum capiens animos uenerator iniquus  
a ueri sacris domini transduxit ad ignem.

170 Nec tantum cupidis nimium sic arte sagaci  
ille, caput scelerum, mundi reus et suus hostis  
illusit curis hominum, sed mentibus ipsis  
irruit et sensus penitus descendit in omnes,  
mox et in affectus. Nam cum patris unica proles  
175 spem generis leto secum traxisset acerbo,  
infelix genitor, lacrimis noctesque diesque  
continuans hebetique trahens plangore querelas  
dum furit et raptum quaerit per singula natum  
exuiasque tenet dulces puerilibus annis  
180 aut trans fata pius solatur imagine luctum,  
sic desideriiis accensum pauit amorem,  
ut totam Pario statuens de marmore formam  
crediderit demens incluso uiuere sensu  
et questus audire suos arisque dicatis  
185 auctoris summi cultum transferret ad umbras.  
Omnibus iste reis grauior transcendit et illum  
doctorem scelerum, magicas qui condidit artes.

155 est demandée par le mouvement d'un corps ignorant  
 et ils prennent le hasard pour des prescriptions, et l'opinion n'évalue pas,  
 avec un jugement valide, ces signes comme de mineure importance pour soi-même ;  
 en effet la Fortune de Galba refuse la pierre de Pyrrhus ;  
 car celui qui a pu modeler une statue pour tant de sacrifices  
 160 peut même imiter la pierre. En usant de ces tromperies,  
 il s'est joué de ceux qui ont été pris par le désir ardent de connaître le futur  
 et de ceux inquiets de vaincre le destin, stimulés par la crainte,  
 et il introduisit, par ce zèle, le crime de l'art magique,  
 par lequel ils s'honoreraient plutôt eux-mêmes et donneraient des encens sacrilèges sur  
 165 des autels consacrés ; à ce moment, la foule fut livrée au mal par son père.

Et bientôt, d'une lignée peu saine est né Nembrod,  
 géant par sa masse et dans son esprit, préposé à la cour de Babylone,  
 adorateur injuste, prenant les cœurs des Perses  
 il les conduisit vers le culte du feu, loin des sacrifices du vrai Seigneur.  
 170 Celui-ci, chef des crimes, coupable envers le monde et son propre ennemi,  
 se joua ainsi, avec son art astucieux, non seulement des soucis trop cupides  
 des hommes, mais il s'introduisit dans leurs esprits  
 et descendit profondément dans tous leurs sens,  
 et bientôt dans leurs passions. Car, alors que l'unique descendance d'un père  
 175 avait entraîné avec elle l'espoir de sa race vers une affreuse destruction,  
 le malheureux père, persistant dans les larmes et les nuits et les jours  
 et prolongeant ses plaintes en une lamentation stupéfaite  
 tandis qu'il en devient fou et cherche en chaque chose sa progéniture enlevée  
 et qu'il retient les douces dépouilles dans les années enfantines  
 180 ou qu'au-delà du destin, le pieux adoucit le deuil par l'image,  
 il nourrit ainsi l'amour attisé par les regrets  
 de sorte que fou, établissant une forme tout entière faite en marbre de Paros,  
 crut qu'elle était vivante par un sentiment enfermé  
 et qu'il entendait ses plaintes et sur les autels consacrés,  
 185 il transférait à des ombres le culte dû au sublime Créateur.  
 Cet individu, plus grave que tous les accusés, dépasse même  
 le maître des crimes, celui qui fonda les arts magiques.

Ille palam furiis reus est et mente profana,  
hic pietate nocens. Facinus plus inquinat istud,  
190 quod speciem uirtutis habet ; nam protinus omnes  
amplexae gentes scelus hoc sine fine litantes  
manibus inferias, uti nunc testantur Alani,  
pro dis quaeque suis caros habuere parentes,  
post etiam reges, quorum sub nomine mendax  
195 Graecia, dum ueris falsa insinuare laborat,  
addidit obscuras uanis rationibus umbras,  
excusans tumulos et condita nomina bustis  
donec per species etiam dementia cunctas  
tenderet et rebus minimis membrisque pudendis  
200 fingeret esse deos ; quippe assistebat in oris  
talibus erroresque fouens responsa ciebat  
inuentor leti miris in partibus orbis,  
usus ad insidias aut igni aut fonte calenti  
aut antris. Ventos terra spirante loquacis  
205 lusit et ante Themis, populis post falsus Apollo  
imposuit sedesque dehinc mutare coactus  
Leucorum factus medicus nunc Gallica rura  
transmittens profugus Germanas fraude nocenti  
sollicitat gentes et barbara <pectora> fallit.

210 Sed redeo ad summam, qua sum degressus, ad istam  
maiorum seriem. Cum multiplicata creando  
cuncta Noe suboles terras implesset Eoas  
et Senaar artos decrescere cerneret agros  
per uarias orbis partes spargenda iuuentus  
215 rupit in haec maestas tristissima uerba querelas :  
« Heu quam non certus uitae status ordine coepto  
fert homines factamque fidem sic prospera fallunt

Celui-ci est ouvertement l'accusé par ses tourments et son esprit sacrilège,  
celui-là nuit par sa piété. Ce crime souille davantage,  
190 parce qu'il a l'apparence de la vertu ; car, aussitôt, tous les peuples  
ayant embrassé ce forfait avec empressement, offrant sans fin  
des sacrifices aux Mânes, comme le témoignent aujourd'hui les Alains,  
tinrent chacun pour leurs dieux propres leurs ancêtres chers,  
et ensuite même les rois, sous les noms desquels,  
195 la Grèce menteuse, pendant qu'elle œuvrait à faire voir le faux pour du vrai,  
ajouta d'obscures ombres aux vaines raisons,  
justifiant les tombeaux et les noms ensevelis dans les sépultures  
jusqu'à ce que la folie se répandît même à travers toutes apparences,  
et feignît que, pour les choses sans aucune importance et les membres honteux,  
200 il y avait des dieux ; assurément il se tenait là, dans de telles régions  
et, soutenant ces erreurs, l'inventeur de la mort produisait des réponses  
dans des lieux merveilleux du monde,  
recourant, pour piéger, ou bien au feu, ou bien à une source chaude  
ou encore aux grottes. Auparavant Thémis se joua même des vents,  
205 que souffle la terre en les faisant parler, le faux Apollon les imposa ensuite aux peuples  
et dorénavant contraint de quitter ses séjours,  
devenu médecin des Leucques, traversant, maintenant fugitif, les campagnes  
gauloises, il attire les peuples germains par une coupable tromperie  
et il tend un piège aux cœurs barbares.

**v. 210-246 : La tour de Babel (Gn 11, 1-7)**

210 Mais je reviens à mon propos plus haut, dont j'ai dévié,  
vers cette suite des ancêtres. Alors que toute la descendance de Noé  
emplissait par sa génération les terres orientales  
et que Senaar voyait diminuer les champs étroits,  
la jeunesse, destinée à se disséminer à travers les diverses parties du globe,  
215 émit de tristes lamentations qui donnèrent ces très sombres paroles :  
« Hélas ! Comme un incertain équilibre de vie, une fois l'ordre des événements  
commencé, conduit les hommes, et ainsi la prospérité trompe la foi qui a été établie

per uarios cursus, ut uoti summa petiti  
tendat in aduersum. Iam nos, si dicere fas est,  
220 quod sperata patrum precibus numerosa nepotum  
creuit turba, piget ; spargenda est quippe per orbem  
exilio generata manus : peritura propinquis  
et pariter perdens, quod sit magis acre dolori,  
uiuam morte suos referat, quod funere tristi  
225 damnamur miseri, quod festinante senecta  
denos centenos, quos prisca excesserat aetas,  
uix ter centenos iam fessi accedimus annos,  
ne patria extorres nuda et sine nomine membra  
ignotis demus passim tumulanda sepulcris.  
230 Quare agite, o iuuenes, dum uires turba ministrat,  
quae uobis superesse queat finemque seuerum  
nesciat, aeternam factis extendite famam.  
Vrbem condamus, cuius sub nomine turrem  
tanto attollamus, donec pingentia mundum  
235 sidera et excelsi conuexa irrumpat Olympi,  
ut nos posteritas, terras quod liquimus istas,  
in caelum migrasse putet. » Sic mota iuuentus  
contemnit cautes et quicquid monte reciso  
caeditur : edomitae fictos de uiscere terrae  
240 constringunt igni lateres operisque futuri  
materiam proprio malunt debere labori.  
Hanc interstratum sic uincit utrimque bitumen,  
ut solidas simulent circumdata moenia cautes.  
Iam turris properata subit, iam uertice nubes  
245 transilit et fruitur caeli propiore sereno  
cum Pater haec propriis regni consortibus infit :

à travers des parcours variés, de sorte que l'ensemble du vœu demandé  
tende vers l'effet inverse. Déjà, s'il est permis de le dire, nous sommes mécontents  
220 que la foule des petits-enfants, espérée dans les prières des pères, ait à ce point gagné  
en nombre : assurément, elle doit se disperser en exil à travers le globe  
la troupe qui a été mise au monde : destinée à périr pour ses proches  
et en même temps les perdant – ce qui serait une cause plus grande de douleur –  
elle ramène les siens à une vivante mort, parce que nous, malheureux,  
225 sommes condamnés à la triste ruine, parce qu'à cause de la vieillesse qui accélère  
de deux cents ans – que l'ancien âge avait dépassés –  
nous allons maintenant, à peine fatigués, vers trois cent ans,  
afin que, bannis de la patrie, nous ne donnions pas des membres nus et sans nom  
à enterrer indistinctement dans des tombes ignorées.

230 C'est pourquoi, ô jeunes hommes, tandis qu'une foule capable de vous survivre  
et ignorante de la fin redoutable vous donne des forces,  
étendez et rendez éternel votre renom par vos hauts-faits !  
Fondons une ville, sous le nom de laquelle nous dresserons  
une grande tour, si haute qu'elle fasse irruption dans les astres  
235 qui illuminent le monde et dans la voûte du noble Olympe,  
afin que la postérité, parce que nous avons abandonné ces terres,  
croie que nous avons migré dans le ciel ». Ainsi, la jeunesse excitée  
dédaigna les roches et tout ce qui peut être retranché à la montagne  
fut abattu : à partir des entrailles de la terre conquise,  
240 ils lient ensemble par le feu des briques modelées  
et ils préfèrent devoir la matière de l'œuvre à venir à leur propre labeur.  
Le bitume étalé au milieu lie ainsi de part et d'autre,  
de sorte que les remparts d'enceinte sont semblables à de solides rochers.  
Déjà, la tour qui a été hâtée se dresse, déjà, elle traverse les nuages par son sommet  
245 et jouit du calme plus proche du ciel,  
quand le Père commence à dire ces paroles à ceux qui partagent son pouvoir royal :

« En terrena phalanx quid non furiosa resignet,  
mortali quae structa manu contingere celsos  
credat posse polos et ad aethera ducere nostrum.  
250 Nullus terreno uestitus corpore caelum  
ascendit, nisi qui caelo descenderit alto.  
Sed quia (gens una est, eadem quoque forma loquendi)  
adsensu cupido suadentes praua secuta est  
turba nec excussit, quid fas permetteret, audens  
255 ardua quae fieri per se natura uetaret,  
impunita ferant tam uani damna laboris ;  
ut tamen et uetitum norint, quod posse negatum  
iam descendamus tumefactaque corda superbo  
consensu uarii turbemus uocibus oris  
260 ut quod peccauit concors in crimina uulgus,  
confusae damnet melior discordia linguae. »

Dixit et intentos operi molemque leuantes  
mentibus attonitis obliuio subdita primum  
intrat et ignotae subiit perfectio linguae.  
265 Increpitant operis studio cessante magistri  
cunctantes socios ; sed uocem nemo remittit  
non intellectis, et si quis temptat hiare,  
sibilat aut rupti fremitu sermonis anhelat  
aut stridit gemituque minas imitatur acuto.  
270 Sic uanum praua susceptum mente laborem  
destituit frustrata manus: iam nemo propinquum,  
nemo patrem sequitur; quem quisque intellegit <aptat>  
agglomeratque sibi ; periit cognatio tota,  
gentem lingua facit ; sparguntur classibus aequis  
275 diductasque petunt uario sub sidere terras.  
Haud aliter uolucres campi per mollia plana,  
quas gregibus mixtis errare et quaerere uictum

**v. 247-326 : Confusion des langues (Gn 11, 8)**

« Voici : que ne manifesterait pas dans sa folie une armée terrestre  
qui croit qu'une construction assemblée par une main mortelle  
puisse atteindre les hauteurs et les conduire dans nos cieux !  
250 Aucun être vêtu d'un corps terrestre ne peut monter au ciel,  
si ce n'est celui qui sera descendu du haut du ciel.  
Mais parce que (c'est un seul peuple, ayant aussi la même façon de parler)  
la mauvaise foule, par une adhésion aveugle, suivit les conseillers  
et n'examina pas ce que la loi divine permettait, osant une entreprise si élevée  
255 que la nature interdisait même qu'elle advint par elle,  
ils supportent les dommages sans être punis d'un si vain labeur ;  
de façon toutefois, à ce qu'ils comprennent que ce qui leur est refusé est aussi interdit,  
descendons à présent, et troublons les cœurs qui ont été gonflés  
en un orgueilleux consensus en les faisant parler de bouches variées,  
260 de telle sorte que, parce que la foule commit des crimes d'un commun accord,  
la désunion préférable d'une langue désordonnée les condamne ».

Il parla, et l'oubli imposé d'abord à leurs esprits paralysés entra  
en ceux qui étaient vigilants au travail et en élevaient la construction gigantesque,  
et la maîtrise parfaite d'une langue inconnue s'insinue en eux.  
265 Les maîtres apostrophent leurs associés indécis après que leur ardeur à l'ouvrage  
ait cessé ; mais personne ne réplique un mot  
à ce qu'on n'a pas compris, et si quelqu'un tente d'ouvrir la bouche,  
il siffle, ou il respire difficilement dans le grondement brisé d'une parole,  
ou il pousse un cri strident et par une plainte aiguë il imite des menaces.  
270 Ainsi, la main qui a été trompée abandonne le vain labeur qui a été entrepris  
par un esprit mauvais : personne désormais ne suit son prochain,  
personne ne suit son père ; celui qu'on comprend  
on le rattache à soi ; tout lien de parenté disparaît  
c'est la langue qui fait le peuple ; ils sont répandus en divisions égales  
275 et cherchent à atteindre des terres éloignées sous des étoiles différentes.  
Ce n'est pas autrement que font les oiseaux des champs à travers les douces plaines,  
eux que le jour tranquille persuade de vagabonder en troupeaux mélangés

persuasit segura dies, cum nocte propinqua  
frondea tecta petunt, extemplo congrege turba  
280 uulgu quaeque suum sequitur rapidoque uolatu  
miscentur, similis qua duxerit aut color aut uox :  
sic tunc in partes populus se dissicit unus  
et species fit quaeque genus longeque remotis  
considunt terris atque orbem gentibus implent.  
285 Nec tamen hoc sacri, cum sit sua poena nocentum,  
muneris est uacuum; nam quamuis ultio iusta  
haec fuit, ut quos non tetigit reuerentia caeli  
quae sedis propria est mundi rerumque parenti,  
nec se cognoscant, plus est quod praestat alumnis  
290 talis poena reis : ne quod persuasio culpae  
paucorum intulerit rursus contaminet omnis  
et faciat commune nefas, ne bella cruenta  
et rabido populis mors arcessenda furore  
sit semper, ciues et alumnis linquere pulsus  
295 cognatos graue sit. Nam ne desideret umquam  
exul turba suos, opus est et ut oderit ultro ;  
atque ideo hoc uaria procurat lingua, suorum  
ne quisquam meminisse uelit. Mansit tamen oris  
Hebraei sonitus et sermo antiquus in illis,  
300 qui culpae expertes pars non iniusta fuerunt  
natorum, quos Sem genuit, quos sacra parentis  
cura iuuat tangit<que Dei> reuerentia ueri.  
Sed postquam toto dementia percita mundo,  
ut taceam magici scelus instabile monstri  
305 in truncos et saxa etiam durique metalli  
arte cauas species et cassas luce figuras  
impegit mortale genus mentisque superna  
spectantes fregit terraeque addixit inertis,  
hos quoque conuoluit foedae contagio labis.  
310 Non secus Aethiopum feruentibus excita terris  
nubila morborum corrupto tramite caeli

et de chercher leur nourriture, lorsque, une fois la nuit toute proche,  
 ils recherchent un toit de feuillage, aussitôt après que la foule s'est rassemblée,  
 280 chacun suit son propre peuple, et par un vol rapide  
 ils sont mélangés, partout où les a conduits une similitude de plumage ou de voix :  
 alors ainsi, un peuple unique se scinda en parties  
 et chaque aspect devient une race et ils s'installent au loin sur des terres éloignées  
 et ils emplissent le globe de leurs tribus.  
 285 Cependant cela n'est pas exempt d'un don sacré, alors que c'est le châtement  
 des impies, car quoique cette vengeance fut juste  
 afin que ceux que le respect envers le ciel n'a pas touchés  
 – ciel qui est le séjour propre au Père du monde et des créatures –  
 ne se reconnaissent même pas, ce qu'offre aux jeunes coupables un tel châtement  
 290 a plus de valeur : c'est-à-dire que la faute que la persuasion  
 d'un petit nombre a apporté ne les souille tous à nouveau  
 et ne produise un sacrilège commun, que les guerres sanguinaires  
 et la mort qui doit venir pour les peuples par une folie furieuse  
 ne soient pas pour toujours, et qu'il ne soit pas pénible aux rejetons chassés,  
 295 d'abandonner les citoyens de leur propre sang. En effet, pour que la foule des exilés ne  
 regrette jamais les siens, il faut pour cela qu'elle la haïsse spontanément.  
 Aussi, pour cette raison, un langage varié procure cet effet, afin que personne ne  
 veuille se souvenir des siens. Cependant, le son de la langue hébraïque ainsi que leur  
 ancien langage demeurèrent chez ceux qui, parce qu'ils n'avaient pas eu part  
 300 à la faute, devinrent la partie non injuste des descendants,  
 eux que Sem engendra, eux que le soin sacré de leur ancêtre aida  
 et que la vénération du vrai Dieu toucha.  
 Quoi qu'il en soit, après que la folie eut été agitée pour le monde entier  
 – mais je ne dirai rien de l'abominable crime de la monstruosité magique –  
 305 elle poussa même la race des mortels vers le culte des arbres et des roches,  
 et des statues creusées par l'art d'un dur métal, et des figures vides de lumière,  
 et elle brisa les esprits qui regardaient d'en haut  
 et les lia à la terre inerte,  
 elle les enveloppa aussi par la contagion de l'honteuse ruine.  
 310 Ce n'est pas autrement que les nuages des maladies, soulevés sur les terres  
 bouillonnantes des Éthiopiens par la route corrompue du ciel, enveloppèrent

implicuere auida † uictoris peste lacunas  
cum quisquis celeri percussum fulmine leti  
ingemuit, simul ipse ruit, quicumque cadentem  
315 conspexit, cecidit, congestaque funera passim  
dira luis strauit campis bellumque peregit :  
sic tunc praecipiti complexus mole furoris  
et quos praeteriit repetens comprehenderat error  
donec succiduis gradibus decursa propago  
320 fons et origo cui Sem clarum praestitit ortum  
in Tharan exiret, summa qui sede relictā  
Chaldaei generis cuncta cum stirpe suorum  
urbem aliam moresque nouos sedemque requirens  
mansit in Assyriis demum nouus accola Carris.  
325 Et cum quinque super bis centum exegerat annos,  
Lapsus more patrum est.

Huius sed filius Abram,  
uir dignus caelo, iam primo a limine uitae  
uerum mente deum uenerans gentilia sacra  
auersatus erat. Quem postquam morte parentis  
330 iussa sequi iam posse Dei sine fraude licebat,  
his dominus famulum monitis dignatus adire est :  
« Quandoquidem toto te solum inuenimus orbe,  
quem sincera fides iuuat et reuerentia nostri  
linque procul sedes patrias terrasque nocentes  
335 pollutamque domum : cognatio tota profana est  
et fugienda tibi. Terrae melioris in agros  
me duce peruenies, ne sis pars gentis iniquae,  
qui sanctae caput esse potes. Tunc sacra dicabo,  
quae maneant, benedicte, tibi, nomenque per omnes  
340 magnificentum reddam populos bona cuncta rependens  
aut mala pro meritis, quorum diuersa uoluntas

les fosses <...> pour les victoires causées par l'avidité épidémique,  
 lorsque quiconque pleura celui qui avait été frappé par la foudre rapide de la mort,  
 il s'écroula en même temps lui-même, et quiconque aperçut celui qui tombait,  
 315 tomba lui aussi, et le fléau terrible abattit les morts entassés partout  
 sur les plaines corrompues et il acheva la guerre.  
 Ainsi, les embrassant alors avec le poids de sa fureur qui les faisait tomber, l'erreur  
 avait atteint ceux-là mêmes qu'elle avait laissés de côté, cherchant à les récupérer,  
 jusqu'à ce que la descendance, répandue de pas en pas,  
 320 source et origine dont Sem était garant de la célèbre naissance,  
 aboutit à Tharé, lui qui, une fois abandonné le très haut siège  
 de la race chaldéenne, avec toute la descendance des siens,  
 désirant une autre ville et des mœurs et un lieu nouveaux,  
 demeura finalement comme nouveau voisin parmi les Assyriens à Carrhes.  
 325 Et quand il s'écoula deux cent cinq ans,  
 il mourut à la manière de ses pères.

**v. 326-365 : Abram et sa piété (Gn 11, 10-32)**

Mais son fils Abram,  
 un homme digne du ciel, vénérant déjà, à partir du seuil de sa vie,  
 le vrai Dieu dans son esprit, avait en aversion les sacrifices païens.  
 Lui que, après qu'il fut désormais permis de pouvoir suivre sans tromperie  
 330 les ordres de Dieu par la mort de son père,  
 le Seigneur trouva digne d'aborder par ces avertissements :  
 « Puisque nous trouvons que tu es le seul sur toute la terre  
 que la foi pure ainsi que la crainte de notre nom aident,  
 laisse au loin les sièges paternels et les terres nuisibles  
 335 et la maison souillée : la parenté tout entière est sacrilège,  
 et il faut que tu la fuies. Tu parviendras vers les champs d'une terre meilleure  
 sous ma conduite, pour que tu ne fasses pas partie d'une tribu inique,  
 toi qui peux être la tête d'une tribu sainte. Alors je dédierai des sacrifices  
 destinés à demeurer toujours pour toi, qui as été béni,  
 340 et je rendrai ton nom grandiose parmi tous les peuples, rendant tous les biens  
 ou les maux d'après les mérites de ceux dont la volonté diverse se sera exercée

te circum fuerit, per quem benedictio fusa  
spargetur tribubus cunctis aeuoque renato. »  
Dixit et imperiis mentem qua seruiat indit  
345 promissisque piis credat. Mora nulla retentat :  
cum gregibus uarii generis famulisque paternis,  
coniuge cum fida, cari cum pignere fratris,  
cui Loth nomen erat, digressus limite recto  
ignotum sibi carpit iter. Mollissima laetas  
350 praebent arua uias blandumque fauentibus austris  
adridens nullis turbatur motibus aer,  
in Chanaas donec populorum, quos genuit Cham,  
intraret terras et rura uberrima Sichae.  
Quae postquam concessa sibi prolique futurae  
355 audit uoce Dei, deuotas excitat aras  
et ueteres reuocans cultor nouus auget honores.  
Inde petit Bethlem, sedes quae lecta beati  
hospitiis sacrata uiri est cunctasque superbis  
excessit meritis terras, quandoque, secundo  
360 post iam commemoranda loco cum sede superna,  
dignior ista, Dei quae pignus lege salutis  
emissum mundo tantum mirante paratum  
exciperet, uisa est, hominemque remitteret astris.  
Hic quoque sollemnis Abram pater excitat aras  
365 et linquenda nouis habitacula ponit in aruis.

Namque fame rursus sedem mutare coactus  
castra mouet totamque domum famulosque gregesque  
secum agit et rebus commercia iusta rependens  
intrat in Aegyptum. Sed nomine pulchra sororis  
370 protegitur coniunx, ne barbara pectora sancti  
hospitis in caedem stimulet furiosa libido.  
Denique mox Pharaeo radiantis imagine formae

autour de toi, toi à travers qui la bénédiction répandue  
sera disséminée pour l'ensemble des tribus et pour l'âge qui renaît ».

Il parla et inspira son esprit, par lequel Abram se met au service des commandements,  
345 par lequel il croit aux pieuses promesses. Il ne souffrit nul délai :  
avec les troupeaux de diverses espèces et les serviteurs paternels,  
avec son épouse fidèle, avec l'enfant de son cher frère,  
dont le nom était Loth, s'éloignant du chemin droit,  
il prend une voie inconnue pour lui. Les terres très malléables  
350 fournissent d'heureuses routes et, par la faveur des vents,  
la brise riant doucement n'est troublée par aucune agitation,  
jusqu'à ce qu'il entrât dans les terres cananéennes, pays des peuples que Cham  
engendra, et dans les très abondantes campagnes de Sichem.  
Après qu'il eut appris par la voix de Dieu que ces lieux avaient été donnés à lui  
355 ainsi qu'à sa lignée à venir, il érige des autels dédiés,  
et rappelant les honneurs anciens le nouveau croyant les accroît.  
De là, il cherche à atteindre Bethléem qui, élue comme siège,  
fut consacrée par l'accueil d'un homme bienheureux, et qui dépassa toutes les terres  
en vertu de ses orgueilleux mérites, car celle-ci, puisqu'il faut désormais  
360 l'évoquer en second lieu après le siège céleste,  
est apparue parfaitement digne d'accueillir le fils de Dieu,  
selon le plan du salut, le monde s'étonnant d'un si grand projet,  
et de renvoyer l'homme vers les étoiles.  
Ici aussi le patriarche Abram dressa des autels consacrés  
365 et établit dans ces nouvelles plaines les demeures destinées à être abandonnées.

**v. 366-388 : Abram en Égypte puis à Canaan (Gn 12, 1-20)**

En effet, contraint par la faim de changer de nouveau de lieu,  
il déplace son camp et conduit toute sa famille, ses serviteurs et ses troupeaux  
avec lui et, voulant contrebalancer cette situation par un juste commerce,  
il entre en Égypte, mais sa belle épouse est protégée par le nom de sœur,  
370 pour qu'un désir égaré n'excite pas les cœurs barbares  
à commettre le meurtre du saint hôte.  
Enfin, Pharaon bientôt attiré par la vision de la rayonnante beauté

ductus inardescit thalamosque et foedera certa  
lege parat ; sed tota pauor formidine mersa  
375 ingruit et subito quatit improba corda tumultu  
exterretque animos niger horror et implicat artus,  
ut rex sacrilegae gentis tam tristia uota  
sentiret damnasse deum, qui tale profecto  
consilium infudit famulis, ut barbarus hostis  
380 tutius esse uirum Sarae tum nosceret Abram  
cum foret expertus, quam non impune profano  
appeteret ferro, quem nec uiduare liceret.  
Sponte igitur nulla uiolatam labe marito  
restituit culpamque refert tutumque frequenti  
385 custode et multa cumulatam fruge remittit  
in Sichem Bethlemque suam ; laetique receptos  
exercent campos et pingua pascua late  
immixtis carpunt gregibus.

Sed iurgia crebra

inter pastores ; nullo nam limite cuiquam  
390 discretus pandebat ager. Plenissimus ergo  
uenturi, iuris sed seruantissimus aequi,  
ut dirimat lites et iurgia tollat auara,  
Abram, qui senior, concessos diuidit agros.  
Iunior elegit, qua dulcibus undique fuis  
395 rura maritat aquis ripisque umbrantibus amnis  
labitur et teretes saltus Iordanis amoenat.  
His capitur patruique domum iustumque rigorem  
declinans Sodomae iunctos Loth migrat in agros,  
cum Deus hac Abram maesti spe pectora firmans :  
400 « Ne carparis », ait, « fratris quod prole relictus  
damna patris tuleris sancti. Innumerabile uulgus  
tu mihi solus eris, populi qui regna tenebis,  
quae primo cum sole uides, quae uersus in arcton  
prospicis et tepido quae subdita respicis austro

se mit à brûler d'amour et prépara le lit nuptial et le pacte selon une loi bien définie ;  
 mais la peur assaille les cœurs malhonnêtes, écrasés par la terreur,  
 375 et les agite de son tumulte soudain  
 et une horreur noire épouvante les esprits et enveloppe les membres,  
 afin que le roi de ce peuple sacrilège  
 sentît que Dieu avait condamné ses vœux si sombres – Dieu qui assurément  
 inspira à ses serviteurs un tel projet pour que l'ennemi barbare apprît alors  
 380 plus sûrement, alors qu'il l'avait expérimenté, qu'Abram était l'époux de Sara  
 plutôt qu'il n'attaquât par le fer criminel – faute qui ne serait pas restée impunie –  
 celui qu'il n'était pas permis de priver de son épouse.  
 De lui-même, il rendit donc à son mari, sans aucune souillure,  
 celle qui avait été prise de force, et il répare sa faute et le renvoie,  
 385 protégé par une garde assidue, à Sichem et à sa chère cité Bethléem  
 et chargé d'une abondante provision de blé ;  
 et tout joyeux, ils cultivent les champs reçus et leurs troupeaux mêlés broutent  
 l'herbe grasse sur une vaste étendue.

**v. 388-471 : Départ de Loth et guerre des quatre rois (Gn 13-14)**

Cependant de nombreuses disputes éclataient  
 entre les bergers ; en effet le champ s'étendait, séparé par aucun sillon  
 390 pour quiconque. Abram donc, pleinement conscient des temps à venir,  
 mais très soucieux de maintenir des droits égaux,  
 pour interrompre les litiges et supprimer les cupides querelles,  
 lui qui était le plus âgé, divisa les terres concédées.  
 Le plus jeune choisit les plaines que le fleuve Jourdain féconde par des eaux douces  
 395 répandues largement et où il coule le long de rives ombragées  
 et rend agréables les délicats pâturages.  
 Il est séduit par elles, renonçant à la famille de son oncle et à sa juste rigueur,  
 Loth partit vers les terres voisines de Sodome,  
 quand Dieu, raffermissant par cet espoir le cœur d'Abram affligé, dit :  
 400 « Ne sois pas tourmenté, parce qu'ayant été abandonné par la descendance de ton  
 frère, tu as supporté la perte de ta sainteté de père. Toi, maintenant seul, tu deviendras  
 pour moi une foule innombrable, toi qui gouverneras les royaumes du peuple,  
 ceux que tu vois depuis le soleil levant, ceux que tu regardes au loin te tournant  
 vers le Nord et ceux que tu vois derrière toi, soumis au tiède Auster

- 405 ac maris effusi circumdata litore claudi.  
Haec tibimet prolique tuae populisque tuorum  
concedam aeternum semper uiuentibus aeuum.  
Quis tu ut iam terris longe lateque fruaris,  
surge et quid pateant gressu prius hospite lustra. »
- 410 Sic ait : ille libens paret sedemque relinquens  
emigrat Chebronque subit subque ilicis atrae  
dispensata comis figit tentoria Mambrae  
auxiliumque nouis ductor catus addere castris  
hic quoque sollemnes domino struit, ut colat, aras.
- 415 Interea magno circum turbante tumultu  
hostis adest auidus, uaria quem dote referta  
sollicitat tellus ; campis illisa resultat  
ungula et effusis errat populator habenis.  
Loth cum rege simul portis erumpit apertis
- 420 et uicina manus regum socia arma ferentum ;  
secum equites peditesque trahunt, distenditur agmen,  
confligunt acies, pariter sternuntque caduntque.  
His satis auxilii est, quod bellum inferre parantes  
praecepere animis casuros clade repente ;
- 425 istos sola tenet causae melioris imago.  
Sed turpi Sodomae luxu emollita iuuentus,  
ut rursum exarsit repetitus clamor in iras,  
uertunt terga metu: rapido pars moenia cursu,  
pars montes siluasque petunt, pars saepta cateruis
- 430 porrigit ignauas ad tristia uincula palmas.  
Loth captum patruus ut primum comperit Abram,  
non fletu (quid enim fletus conferret inanis ?),  
sed ratione pius, ter centum deligit omni  
de grege bisque nouem famulos, quos instruit armis,
- 435 et sensim sequitur, qua tendere prodidit hostem  
lentum praeda grauis, curatque ut prima quietis  
nocte superueniat, cum iam languentia corda

- 405 et entourés par le rivage de la mer répandue.  
 Ces royaumes, je les céderai pour toujours à toi et à ta lignée et aux peuples des tiens  
 qui y vivront pour l'éternité.  
 Afin que ce soit toi qui tu puisses déjà jouir de ces terres étendues au loin,  
 lève-toi et parcours de ton pas, auparavant étranger, ce qu'elles recouvrent ».
- 410 Il parla ainsi : celui-ci obéit de bon cœur et abandonnant le lieu  
 il émigre et entre dans Chébron  
 et plante ses tentes réparties sous le feuillage du sombre chêne de Mambré  
 et le chef avisé d'ajouter aux nouveaux camps un moyen de secours,  
 ici aussi il dispose pour le Seigneur des autels consacrés pour l'honorer.
- 415 Pendant ce temps, alors qu'un grand tumulte cause du trouble aux alentours,  
 un ennemi avide se présente : la terre pleine d'une dot variée, l'attire ;  
 le sabot qui a été frappé contre les champs retentit  
 et le devastateur vagabonde à bride abattue.  
 Loth s'élançe tout à coup, en même temps que le roi, par les portes ouvertes,
- 420 ainsi que les troupes voisines des rois portant des armes alliées ;  
 ils entraînent avec eux des cavaliers et des fantassins, l'armée est déployée,  
 les lignes de bataille en viennent aux prises, et ils abattent autant qu'ils tombent.  
 Pour les uns, c'est une aide suffisante le fait que ceux qui se préparent à porter  
 la guerre se figurèrent avant, dans leur âme, que les ennemis allaient soudain tomber
- 425 vaincus par la défaite ; la seule pensée d'une cause meilleure occupe ceux-là.  
 Cependant la jeunesse de Sodome ramollie par une honteuse débauche,  
 comme la clameur répétée brûla de nouveau d'une ardente colère,  
 tourne le dos par la peur : une partie cherche à atteindre les murailles par une course  
 rapide, une partie les montagnes et les forêts, une partie, entourée par les troupes
- 430 ennemies, étend ses mains paresseuses vers de funestes chaînes.  
 Aussitôt que son oncle Abram apprend que Loth a été capturé,  
 pieux non par les larmes – qu'apporteraient en effet de vains pleurs ? –  
 mais par son raisonnement, il choisit trois-cent-dix-huit esclaves  
 parmi toute sa troupe, qu'il équipe avec des armes,
- 435 et poursuit peu à peu, par là où le lourd butin révèle que l'ennemi ralenti avance,  
 et il prend soin de survenir dans la première veille de nuit  
 quand déjà un doux sommeil irrigue les cœurs abattus

irrigat et fessos dulcis sopor alligat artus.  
Sic, cum ieiuni rabies uaesana leonis  
440 in pecudum saltu penetrauit saepta uolucris,  
cunctas dente, pede exanimat cupidamque uorandi  
differt ira famem clauditque doloris acerbi  
oppressis gemitum patientia mira timoris :  
haec tum forma ducis. Somno uinoque sepultos  
445 sternentes tacitis populum regesque trucidant  
uulneribus. Nullus confundit castra tumultus,  
nemo gradum sentit, nisi quem iam mens fugit et uox,  
nemo sonum caedis, nisi quem mors excitat, audit.  
Sanguine cuncta madent, siccis resoluta serenis  
450 tellus tabe coit, gressumque morante cruore  
lubrica signato titubant uestigia campo.  
Nec tamen omne simul gladiis conciditur aeuum :  
seruantur praedae (tanta est moderatio iusti  
victoris), quos iam cunctis sine fraude licebat  
455 posse capi ; reliquos sparsit fuga turpis et agros  
usque Chobarrenos instans formido secuta est.  
At uictor tanti nil motus laude triumphi  
inter equos pecudumque greges populumque receptum  
aut captum gazasque, auido quae pondere uictos  
460 uictoresque grauant, tanta inter gaudia mitis  
et casus hominum reputans sub pectore, paene  
uicti merce redit praedamque et praemia belli  
direptis passim populis regique reformat,  
non sibi se pugnasse docens. Decimam tamen offert  
465 hostibus excussae, quae uera est hostia, praedae  
Melchisedech, cui tum summi pia cura parentis,  
testatus uicisse deum meruitque futuri  
mystica praemonitus iam tunc libamina sacri  
sumere. Et accepto maiora ad praemia cursu  
470 uoce sacerdotis tanti bona cuncta precantis,  
hoc famulum alloquii dominus quoque munere donat :

et lie les membres fatigués.  
 Ainsi, quand la rage insensée du lion affamé  
 440 pénètre par un bond ailé dans les enclos des troupeaux,  
 il tue toutes les bêtes de ses crocs, de ses pattes,  
 et la colère diffère l'envieuse faim de dévorer et l'étonnante passivité de la peur  
 enferme le gémissement de la douleur aiguë pour ceux qui ont été opprimés :  
 voilà alors à quoi ressemblait le chef. Ceux étendus à terre, qui ont été ensevelis  
 445 par le sommeil et le vin, ils les égorgent par des blessures muettes, le peuple  
 et ses rois. Aucun tumulte ne brouille les camps, personne n'entend de pas,  
 si ce n'est celui que déjà l'âme et la voix fuient,  
 personne n'entend le son du massacre, si ce n'est celui que la mort réveille.  
 Tout est maculé de sang, la terre désagrégée par les temps secs et sereins  
 450 se condense par la mare de sang, et les pas incertains font attarder  
 la démarche dans le camp marqué par le sang.  
 Et cependant, tout âge n'est pas tué en même temps par les glaives :  
 pour constituer un butin sont épargnés (tant est grande la modération d'un juste  
 vainqueur) ceux qu'il était désormais permis à tous  
 455 de pouvoir prendre sans dommage ; une fuite honteuse disperse ceux qui restent  
 et une terreur menaçante les suivit jusque dans les champs de Chobar.  
 Mais le vainqueur, en rien ému par la gloire d'un si grand triomphe  
 parmi les chevaux et le bétail, les troupeaux et le peuple réfugié  
 ou celui capturé ainsi que ses trésors, ces choses qui alourdissent par leur poids avide  
 460 vaincus et vainqueurs, calme au milieu de tant de réjouissances  
 et examinant en son cœur les malheurs des hommes,  
 revient en emportant à peine le salaire du vaincu, et il restitua le butin, et  
 les récompenses de guerre, aux peuples qui ont été pillés indistinctement et à leur roi,  
 enseignant qu'il ne se battait pas pour lui-même. Il offre cependant un dixième  
 465 du butin qui a été arraché aux ennemis – ce qui est la véritable offrande –  
 à Melchisédech, qui avait alors le juste soin du Père Très-Haut,  
 il attesta ainsi que c'est Dieu qui avait vaincu et il mérita déjà,  
 averti auparavant, d'assumer les libations mystiques du sacrifice futur.  
 Et une fois qu'il a entrepris la route conduisant à des récompenses plus grandes,  
 470 par la voix d'un si grand prêtre demandant toutes les choses bonnes,  
 le Seigneur gratifie aussi ce serviteur par la faveur d'une exhortation :

« Quandoquidem nullis cupidum te praeda subegit  
illecebris, pretium fidei mercesque laborum  
mecum plena tibi est teque et tua cuncta tuebor  
475 heredi seruanda tuo, quem germine sero  
uentre tuo potius natum pius auctor amabis,  
quem iam mente cupis, pro quo placet iste Damascus  
ascitus grege de famulo, dum dulcis alumni  
accendit patrios stimulans infantia sensus  
480 et festinantem natorum fallit amorem.  
Suspice conuexum quam denso lumine caelum  
picta nocte micet, quantis congesta premantur  
sidera sideribus numerumque obiecta recusent :  
seminis hoc exemplar habe stirpisque futurae  
485 hinc formam meritumque tene. » Sic fatus ; at ille  
credidit et nudae fidei consensio sola  
pro uirtute fuit meritisque ornata laboris  
plenam iustitiae tribuit reputata coronam.  
Atque ideo hic sancti uirtus tam nobilis Abram  
490 prodit quod bene sit diuino credere Christo,  
qui, uox uiua patris, rursus sic fatus ad Abram :

« Omnipotens ego sum Dominus, qui teque tuosque  
Chaldaeae de gente tuli tandemque paternis  
exemptum uitae terra meliore locaui,  
495 ut per te genitus populus meus arua beata  
incolat et seriem longe lateque propaget  
gentibus expulsis, quas foedo errore parentum  
sacrilegas ritus olim fecere profani.  
Quod quia cunctaris dubiusque ita credere peccas,  
500 trimam sume mihi torua iam fronte iuencam,  
cum qua par annis blando grege lecta capella  
aequaeuus<que> aries nostro mactetur honori ;

**v. 472-554 : Bénédiction d'Abram (Gn 15)**

« Puisque le butin ne t'a pas rendu cupide et ne t'a assujetti par aucune séduction,  
tu as avec moi le prix de ta loyauté et la pleine récompense de tes labeurs  
et je te protégerai toi et tous tes biens,  
475 à conserver pour ton héritier, qu'en auteur pieux, tu aimeras  
d'autant plus qu'il sera né de ton ventre par une semence tardive,  
que tu désires déjà dans ton esprit ; à sa place, celui de Damas,  
qui a été adopté à partir d'un troupeau servile, paraît bon ;  
alors que l'enfance du doux nourrisson enflamme tes sens paternels en les excitant  
480 et trompe l'amour pressant pour tes propres fils.  
Regarde au-dessus combien la voûte céleste  
brille dans la nuit parsemée de fréquentes lumières, les astres entassés sont agglomérés  
par tant d'étoiles que, même placées devant, elles se refusent à être comptées :  
considère cela comme l'image exemplaire de ta race,  
485 et dès maintenant, conserve le modèle de ta descendance future et ton mérite »,  
ainsi parla-t-il. Et celui-ci crut, et la seule adhésion de sa foi toute simple  
lui fut comptée comme vertu et, ornée par les mérites de son labeur,  
elle accorda une couronne pleine de justice, après avoir été examinée.  
Et pour cette raison, la si noble vertu du saint Abram  
490 révèle qu'il est bon de croire au divin Christ,  
qui, voix vivante du Père, parla de nouveau ainsi à Abram :

« Je suis le Seigneur tout puissant, qui t'ai porté toi et les tiens  
hors du peuple chaldéen et t'ai enfin placé sur une terre meilleure,  
puisque tu es exempt des vices de tes aïeux,  
495 afin que mon peuple, engendré par toi, habite des terres bienheureuses  
et qu'il propage une suite de descendants au loin et sur une vaste étendue  
après avoir chassé les païens, que des rites impies ont autrefois rendus sacrilèges  
à cause de l'honteuse idolâtrie de leurs parents.  
Parce que tu retardes ces dons et commets un péché en hésitant à croire qu'il en sera  
500 ainsi, choisis pour moi une génisse de trois ans, au front déjà menaçant,  
avec elle une chèvre pareille en années choisie parmi l'attrayant troupeau  
et un bélier du même âge : qu'ils soient sacrifiés en notre honneur ;

cumque columba sacrum casto cum turture iuncta  
clauserit et summam confecerit ordo litandi,  
505 ulterius uolucrum non sentiat hostia ferrum.  
At pecudes uteris mediae scindantur apertis  
inque duas abeant tantum tria corpora partes  
quas sic diductas mundis distingues harenis,  
conferat ut membris altrinsecus aemula membra  
510 ordo quater duplex. Tunc <quae> sperare iuberis,  
sponte sub aspectum uenient oculisque probabis. »

Dixit ; at ille Dei monitis seruire libenter  
assuetus raptim properat mandata patrare.  
Sed cum dispositam quo iussa est ordine terrae  
515 strauisset seriem, subito globus ingruit ater  
importunarum praeda inuitante uolucrum.  
Quae ne contactu uiolarent sacra profano,  
undique sollicitus cauet et circumspicit Abram.  
Sed cum operi attonitum tanto nec sole cadente  
520 uinceret officii moles tam magna recepti,  
ecce niger terror, tremor horridus et sopor intrat,  
nuntia iussa ferens uenturaque saecula formans.  
Credo, uidebatur saeptum sibi cernere Nilum  
Hebraeae gentis populis serosque nepotes  
525 et quae se ad summum numerent cognoscere turbas ;  
inde truces motus deductaque castra suorum,  
transmissum pelagus sicco pede, mersa profundo  
agmina, naufragium nulla cum classe secutam  
terrestrem fecisse manum; dehinc tota beatae  
530 regna Palaestinae populo patuisse reuerso.  
Talibus attonito uisis non defuit almus  
Interpres : « Praenosce tuos subolemque tuorum,  
crescet in externis quae post uos edita terris  
niliaci famulare iugum sensura tyranni,

et lorsqu'une colombe, liée avec une chaste tourterelle, a fermé la cérémonie  
et qu'ainsi la règle qui ordonne le sacrifice a été totalement parachevée,  
505 que la victime que sont ces oiseaux ne sente pas le fer davantage,  
mais que le bétail soit coupé au milieu après avoir ouvert leurs ventres  
et que trois corps seulement aboutissent à deux parties  
que, partagées ainsi, tu sépareras sur du sable propre,  
de sorte que le double rang rapproche quatre fois les membres rivaux des membres  
510 de l'autre côté. Alors, les choses que tu es invité à espérer,  
viendront d'elles-mêmes sous ton regard et tu les vérifieras de tes yeux. »

Il parla ; et celui-ci, habitué à se mettre librement au service des avertissements de  
Dieu, se hâta précipitamment d'exécuter sa mission.  
Mais alors qu'il avait étendu sur la terre la série disposée selon le rang par lequel  
515 elle avait été requise, un noir amas de cruels oiseaux attaque soudain,  
à l'invitation de la proie.  
De peur qu'ils ne profanent les victimes sacrées par un contact impie  
Abram inquiet, veille partout et observe tout autour de lui.  
Mais alors que la masse si imposante de la charge reçue  
520 n'avait pas vaincu Abram, étourdi par une si grande tâche, lorsque le soleil se coucha,  
voici qu'une noire terreur, un tremblement terrible et une torpeur entrèrent en lui,  
portant les messages imposés et façonnant les siècles à venir.  
J'y crois, il lui semblait distinguer le Nil entouré  
par les peuples de la tribu des Hébreux et reconnaître les lointains petits-enfants  
525 et les foules qui se comptent jusqu'au terme ;  
puis leurs mouvements farouches et leurs campements établis,  
la mer passée à pied sec, l'armée noyée dans les profondeurs,  
et le naufrage qui rend la troupe terrestre poursuivie  
sur terre par aucune flotte ; et de là, tout  
530 le royaume de la bienheureuse Palestine être ouvert au peuple revenu.  
À celui qui a été frappé de stupeur par de telles visions, le vénérable intermédiaire  
ne manqua pas de dire : « Connais par avance les tiens et la descendance des tiens,  
qui, mise au monde après vous, croîtra sur des terres étrangères  
destinée à sentir le joug servile du tyran du Nil,

- 535 quam, quadringentos cum duro expleuerit annos  
seruitio, eripiam dominosque ulciscar iniquos  
et reddam terris, blando quas gurgite cingunt  
Nilus et Euphrates, sed cum peccata nocentum  
gentis Amorraeae populi<que> haec regna tenentis  
540 explerint summam scelerum dignique paternis  
sedibus expelli fuerint. At tu tamen ante  
longaeuo felix decedens limite uitae  
laudatus natis cum pace et munere nostro  
ad sanctos migrabis auos. » Sic fatus ; et alto,  
545 cum iam nox terris densas induceret umbras  
signum monte dedit ; claro nam clibanus igne  
emicuit raptim crinemque in prona retorsit  
et diuisa petit mediumque inuecta paratum  
praecipiti cursu delibans flamma sacrauit.  
550 haud aliter crasso uibrantes aere corpus  
obliquum per inane uolant undantque coruscae  
nocturno splendore faces crinemque rubentem  
mendax stella trahit concussaue nubila uentis  
excutiunt pronum, qui terram euerberet, ignem.
- 555 Interea certus regni prolisque futurae  
accelerare patrem cupit Abram, casta sed uxor  
abnuit officium, quod inane effeta senectus  
iam signo cessante probat; sed dulce mariti  
pignus spemque nouam quacumque ex pellice fusam  
560 esse suam credens famulam, cui iunior aetas  
(Agar nomen erat, Nilotica tellus origo)  
surrogat in thalamos precibusque adgressa maritum

535 que je ferai sortir quand elle aura rempli quatre cents ans de dur esclavage,  
 que je vengerai de ses maîtres iniques  
 et que je rendrai à ces terres qu'encerclent par un attrayant tourbillon  
 le Nil et l'Euphrate, mais seulement quand les péchés des coupables  
 de la tribu amorréenne et du peuple, occupant ces royaumes,  
 540 auront porté leurs crimes à leur comble et quand ils auront été rendus dignes  
 d'être chassés des sièges paternels. Mais toi cependant, auparavant,  
 te retirant heureux à un âge très avancé de la vie,  
 loué par tes enfants, avec la paix et notre don,  
 tu émigreras vers tes saints aïeux ». Ainsi parla-t-il ; et du ciel,  
 545 alors que la nuit introduisait déjà sur les terres ses épaisses ténèbres,  
 il donna un signe depuis la montagne ; de fait, dans un feu brillant, une fournaise  
 jaillit à la hâte, tourna sa chevelure en arrière sur la pente  
 et chercha à atteindre les parties divisées ; la flamme, après avoir été transportée,  
 consacra la préparation, l'effleurant par une course précipitée en son milieu.  
 550 Ce n'est pas autrement que les torches étincelantes, agitant leurs corps dans l'air épais,  
 volent à travers le vide oblique et l'inondent  
 d'une nocturne splendeur ; que la comète mensongère  
 traîne sa chevelure rouge et que les nuages, agités par les vents,  
 font tomber un feu incliné pour qu'il frappe violemment la terre.

**v. 555-583 : Agar et Ismaël (Gn 16, 1-16)**

555 Pendant ce temps Abram, certain de son royaume et de sa future lignée  
 désira hâter le fait d'être père, mais sa chaste épouse  
 refusa son devoir que la vieillesse, qui ne peut plus avoir d'enfant, rendait déjà vain  
 à cause de la cessation du signe<sup>2</sup> ; mais croyant que le doux enfant de son mari et le  
 nouvel espoir serait produit par l'œuvre de n'importe quelle concubine,  
 560 Sara fit choisir à sa place pour la couche nuptiale sa servante, plus jeune en âge,  
 (son nom était Agar, et son origine, la terre du Nil)  
 et abordant son époux par des prières,

---

<sup>2</sup> Comprendre par cet euphémisme la cessation des cycles menstruels.

progeniem uili concredere perpulit aluo.  
Pro seruile nefas ! Vt primum uiuere sensit  
565 Agar uentris onus, fastu tumefacta superbo  
despexit dominam et dominam, cui matris amorem  
debebat, causamque sui furiosa tumoris.  
Recte igitur flagris hanc uir iustissimus Abram  
coniugis addixit, quorum magis acta pudore  
570 in deserta procul secretaque lustra ferarum  
abditur indignans ; nec quod perpessa refugit,  
sed rursus dominam nimios mentita timores  
contemnit, quo more potest, mauultque pericla  
secretae perferre uiae, ni missus Olympo  
575 angelus occurrat famulamque ad pristina iura  
restituat miti dominae magnoque relectam  
hortatu melius iubeat sperare reuersam  
et nomen nati doceat moresque manusque  
innumerosque greges populi de stirpe nepotum.  
580 Quo maiore redit uoto iam certa futuri  
et partu dominum fecit prior ipsa parentem,  
cum iam decursi spatiis felicibus aevi  
octoginta super bis ternos clauderet annos.  
  
Qui cum bis senas unam super ordine coepto  
585 adderet aestates, solito hunc rursus pater almus  
alloquio dignatus adit iussitque trementem  
degere felicem ; simul et promissa reuoluit,  
quae merces uirtutis erat (tunc corpore prono  
Abram suppliciter dominum prostratus adorat)  
590 et post multa, quibus percursis uota fidelis  
laxauit famuli, signo discernere cunctis

elle le décida à confier sa progéniture à un ventre vil.  
 Quel servile sacrilège ! Aussitôt qu'Agar perçut que le fardeau de son ventre vivait,  
 565 gonflée d'une orgueilleuse fierté, démente,  
 elle méprisa sa maîtresse, maîtresse-même à laquelle elle devait l'amour d'une mère  
 et la cause de son orgueil.  
 À juste titre, Abram, homme très juste, l'abandonna donc aux fouets de son épouse,  
 s'indignant davantage de ces coups une fois leur honte chassée,  
 570 Agar se retira loin dans les solitudes et les tanières secrètes des bêtes sauvages ;  
 et elle n'évita pas ce qu'elle endurait patiemment,  
 mais de nouveau, après avoir feint une peur excessive,  
 elle méprisa sa maîtresse, cela est possible selon cette coutume,  
 et elle serait prête à supporter les dangers des routes isolées,  
 575 si un ange envoyé du Ciel vient à sa rencontre et restitue la servante  
 à sa douce maîtresse conformément à ses anciens droits et il ordonne que celle  
 qui est revenue après avoir été réconfortée par une grande exhortation,  
 espère davantage, et il lui enseigne le nom de son fils, les coutumes et les troupes  
 et les innombrables troupeaux du peuple issu de la descendance de ses petits-enfants.  
 580 En raison de cette si grande promesse, elle revint, désormais certaine de ce qui doit  
 arriver et par son enfantement elle-même rendit, la première, son maître père,  
 alors que déjà dans les heureux temps de l'âge parcouru  
 il achevait ses quatre-vingt-six ans.

**v. 584-639 : Circoncision et nouveau nom (Gn 17, 1-27)**

Alors qu'il ajoutait un à deux fois six étés au-dessus de l'ordre commencé<sup>3</sup>,  
 585 le Père bienfaisant, après avoir jugé Abram digne de son discours ordinaire,  
 alla de nouveau vers lui et Il ordonna à celui qui est tout tremblant,  
 de couler ses jours heureux ; et en même temps Il réitéra ses promesses,  
 qui étaient la récompense de la vertu (alors par son corps incliné,  
 Abram adore humblement le Seigneur, prostré en avant),  
 590 et après beaucoup de paroles, qu'Il déroula devant Abram  
 pour exaucer les prières de son fidèle serviteur,

---

<sup>3</sup> Façon éminemment poétique de dire que treize ans se sont écoulés depuis la naissance d'Ismaël. Il aurait donc quatre-vingt-dix-neuf ans.

se iussit tacito populis, ut sponte resecta  
carne superuacua prompte liquidoque pateret  
corporeis uitiis dominum iussisse recisis  
595 progeniem seruare nouam prolemque futuram.  
Quod res ipsa tacens loquitur: resecare pudenda  
sic monuisse deum puerosque a matre recentes  
atque rudis uitae, dum mens ignara dolendi est  
praeputio exutos octaua luce sacrari,  
600 quod qui tam sanctum corrumpere testamentum  
auderet cessans legi inseruire rogatae,  
exheres fieret regni uitaeque futurae.  
Et simul, ut uero sibi crederet argumento  
innumeras gentes propria de stirpe creandas,  
605 hoc ipsum ut resonent, commutans nomina dixit :  
« Littera te renouet, te syllaba plena reformet,  
ut non Sara tibi coniunx, sed Sarra uocetur  
et tu non Abram, sed nomine clarior aucto  
Abraham populis posthac uocitere futuris.  
610 Quod commune ideo tibimet cum coniuge uera est  
promissi, quoniam saeculis uoluentibus aeuum  
mater erit generis teque annum sole remenso  
esse patrem faciet. Quamuis ridenda putetis  
uirtutis promissa meae, quis uestra senectus  
615 praescribat, quod erit diuini gloria iuris,  
sic ut praestiterim fieri potuisse putetur.  
Sed tamen ignoscam dubiis pueroque futuro  
imponam nomen, quod culpam hanc arguat, Isac,  
qui solus nostri cuncta cum stirpe suorum  
620 heres erit certus seruato foedere pacti.  
Nec tamen hic sacrae, quem solum amplecteris, Ismael  
expers dotis erit ; nostro nam munere fultus  
milia multa uirum, ualido cum stemmate gentes,  
bis senis pariter ducibus regnanda creabit. »

Il lui ordonna de se distinguer de tous les peuples par un signe muet, pour que,  
par une chair inutile coupée spontanément, il soit aisément et clairement évident  
que le Seigneur ordonna, une fois retranchés les vices corporels,  
595 de préserver la nouvelle race et la postérité future.  
Le fait même dit silencieusement que Dieu engagea ainsi à couper les parties  
honteuses et à ce que les enfants récemment mis au monde par leur mère  
et ignorants de la vie, pendant que leur esprit ne connaît pas la douleur,  
débarrassés de leur prépuce, soient consacrés au huitième jour,  
600 et celui qui oserait pervertir cette si sainte alliance,  
cessant d'être asservi à la loi demandée,  
serait dépossédé du royaume et de la vie éternelle.  
Et en même temps, pour avoir pleine confiance en lui par une vraie preuve  
que d'innombrables peuples seront engendrés de sa propre origine,  
605 afin qu'ils fassent retentir cela même, changeant leurs noms, Il dit :  
« Qu'une lettre te renouvelle, qu'une syllabe entière te recrée,  
afin que ton épouse ne soit plus appelée Sara, mais Saraï  
et toi, que tu sois appelé pour les peuples à venir après cela par un nom augmenté,  
non plus Abram mais le plus illustre Abraham.  
610 Pour cette raison, ce qui est accessible de la promesse est pour toi, avec ta véritable  
épouse, puisqu'elle sera la mère de ta descendance, une fois que les siècles auront fait  
rouler le temps, et te fera devenir père quand le soleil aura mesuré une année.  
Bien que tu estimes qu'il faille rire  
des promesses de ma puissance, auxquelles votre vieillesse  
615 s'oppose, ceci sera la gloire du serment divin,  
afin qu'ainsi on estime que j'ai accordé ce qui a pu advenir,  
mais je pardonnerai cependant tes doutes et j'assignerai à l'enfant à venir  
un nom qui dénonce cette faute : Isaac,  
lui qui, par l'alliance conservée, avec toute la descendance des siens,  
620 sera le seul héritier sûr de notre pacte.  
Et cependant cet Ismaël, le seul que tu embrasses,  
ne sera pas privé de sa dot sacrée ; en effet soutenu par notre faveur,  
il engendrera de nombreux milliers d'hommes, des tribus avec une solide lignée,  
devant être également gouvernés par douze chefs. »

625 dixit ; at ille audius pactum accelerare receptum  
iam centum pulsans annos, iam pubere nato  
se primum pignusque suum cunctosque clientes  
ac famulos signo, quo iussum est, eximit aeuo  
et populum facit esse nouum fontemque piorum,  
630 una eademque uia (tanta est deuotio) legem  
accipiens explensque Dei. Quid non mereatur  
tam praesens ueloxque fides ? Iam non timor istud,  
sed sincerus amor famulique probatio plena est  
quod libet imperium placida sic mente subire,  
635 ut placeat iussisse Deo.

Quippe antea tantum  
audiri solitus meritum post tale ministri  
iam patitur cerni nec, cum indignatio iusta  
ultorem stimulet, mortales numine miti  
respuit aspectus. Nam cum damnare pararet  
640 crimina terrarum flammisque abolere nocentes,  
aut uerum aut qualem norat se posse uideri  
et numen numerumque suum confessus alumni,  
quamuis caelitibus famulis comitatus adiret,  
uisibus obiecit. Iuxta aedes quippe sedenti  
645 tres subito astiterunt augusta luce micantes.  
Abraham tanti stimulatus imagine uisus  
procurrit dominumque solo prostratus adorat  
unum, cum tres miretur, cupidusque placendi,  
ut sibi mente pia liceat seruire, precatur,  
650 ut refici in medios aestus tendentibus horis  
non dedignentur famuli mensisque cibusque.  
Vsque adeo uisus inter sensusque uigentes  
errabat dubitans, hominem quod forma referret,  
quem norat mens esse deum tamen. Annuit ore

625 Il parla ; mais celui-ci, désireux d'accélérer la promesse qui a été conclue,  
touchant déjà les cent ans, alors que son fils était déjà un jeune homme,  
se retira du siècle, d'abord lui, puis son enfant, et tous ses clients et ses serviteurs  
par le signe par lequel il était ordonné de procéder,  
et il les fait devenir un peuple nouveau et une source d'hommes pieux,  
630 une seule et même conduite (son dévouement est si grand)  
recevant la loi de Dieu et l'achevant. Que ne mériterait pas  
une foi si imperturbable et rapide ? Désormais, la crainte n'est plus cela,  
mais c'est l'amour pur et l'adhésion complète du serviteur,  
parce qu'il plaît qu'un ordre s'approche ainsi d'un esprit calme  
635 pour qu'il soit agréable à Dieu de commander.

**v. 639-665 : La visite des trois anges à Abraham (Gn 18, 1-15)**

Car auparavant, habitué seulement  
à être entendu, après un tel mérite de son serviteur,  
Il supporte désormais d'être distingué, et alors qu'une juste indignation  
tourmente le Dieu vengeur, dans sa douce puissance divine  
Il ne repousse pas les regards mortels. En effet, alors qu'Il se préparait à condamner  
640 les crimes de la terre et à détruire les coupables par les flammes,  
et affirmant sa puissance divine et son nombre d'enfant,  
soit de manière véridique, soit tel qu'Il avait su qu'Il pouvait paraître,  
bien qu'Il allât accompagné par ses serviteurs célestes,  
Il s'exposa à leurs regards, car trois êtres étincelants d'une lumière sacrée  
645 se tinrent soudain auprès d'Abraham assis à côté de sa demeure.  
Poussé par la si grande image de la vision, il accourt  
et renversé sur le sol, il adore le Seigneur  
Un, bien qu'on l'admire en trois, et désireux d'être agréé  
afin qu'il lui soit permis de servir avec un esprit pieux, il prie,  
650 pour qu'ils ne refusent pas d'être restaurés à ce moment du jour qui tend vers  
le midi brûlant, aux tables de leur serviteur et par sa nourriture.  
Il errait jusque-là, hésitant entre la vue et les sens vigoureux,  
parce que l'apparence renvoyait à un homme,  
cependant l'esprit avait reconnu que c'était Dieu. Le Tout-Puissant fit un signe

655 officiumque pii non aspernatur alumni  
Omnipotens uisusque cibos mensasque sacrare,  
ut sibi deuotus credat concessa minister,  
pura sacerdotis claraque occurrit imago †  
uerum hominem rursus uultuque et corpore toto  
660 sumendum quandoque deo Christique futuri  
argumenta daret promissa<que> mira retexens  
ederet et praesens famulum dubitare uetaret.  
Inde mouens gressus lateri comes haeret euntum  
hospes ouans dulcique quatit concussa pauore  
665 pectora et attonitum uenerabilis attrahit horror.

Quippe uidet uultus tacitos uisusque seueros  
in Sodomam Gomoramque deum uibrasse simulque  
emissos famulos pacisque iraeque ministros.  
Et cum cognosset tanta quid mole pararet  
670 arcana pandente deo causamque docente  
aduentus, ut qui didicit, quae praemia uitae  
electos maneant, etiam metuenda caueret,  
ultro ausus dominum scitari, an perderet urbem  
errantis populi per crimina cuncta nocentum,  
675 quinquaginta probos ciues si forte tulisset.  
« Non perdam », dixit. Dehinc percunctatio blanda  
deducens sensim numerum ueniamque lacessens  
suppliciter summasque ipsis minuente recursu  
usque decem meruit responsum auferre parentis,  
680 et, se ne totam domini clementia mitis  
proderet, in medio famulum sermone reliquit  
tendentem ulterius seque in sua regna recepit.  
Interea Sodomam missi Loth forte sedentem  
ante fores urbis iam terris sole propinquo

655 de tête et Il ne repousse pas la politesse du pieux serviteur,  
et étant visible, et consentit à consacrer la nourriture et les tables,  
afin que le serviteur dévoué croie les promesses faites à son égard.  
L'image pure et brillante du prêtre s'avança. <...>  
l'homme réel devra être assumé un jour de nouveau par Dieu, par l'aspect  
660 et le corps tout entier, et Il donnait des preuves du Christ à venir,  
et faisait connaître les étonnantes promesses en les retraçant  
et, par sa présence, Il interdisait à son serviteur de douter.  
Alors, déplaçant ses doux pas de leur côté, l'hôte triomphant s'attache à lui,  
et une vénérable épouvante agite son cœur ébranlé par une agréable peur  
665 et attire à elle le stupéfait.

**v. 666-732 : Loth et la corruption de Sodome (Gn 19, 1-23)**

Assurément, il voit que Dieu lance des regards muets et des yeux sévères  
contre Sodome et Gomorrhe, et en même temps  
que des serviteurs ont été envoyés, instruments de sa paix et de sa colère.  
Et alors qu'il avait compris ce qui se préparait par une si grande entreprise,  
670 Dieu ouvrant ses secrets et enseignant la cause de sa venue,  
afin que celui qui apprit les récompenses de la vie qui  
sont réservées aux élus, se garde aussi de tout ce qu'il faut craindre,  
osant de lui-même demander au Seigneur s'il détruirait vraiment la ville  
du peuple dans l'erreur pour toutes les fautes des coupables,  
675 si par hasard, il rapportait cinquante honnêtes citoyens.  
« Je ne l'anéantirai pas », dit-il. De là, la caressante interrogation diminue  
insensiblement le nombre et harcelant sa miséricorde d'une manière suppliante  
et par un recours amoindrissant pour ces hommes le décompte  
il mérite la réponse du Père d'en emporter jusqu'à dix,  
680 et, pour que la douce clémence du Seigneur ne se dévoile pas entièrement,  
il laissa le serviteur au milieu de la discussion,  
tendant vers le lointain, et il se retira dans ses royaumes.  
Pendant ce temps, ceux qui avaient été envoyés à Sodome trouvèrent Loth assis  
par hasard devant les portes de la ville, alors que le soleil était déjà proche de la terre.

685 inueniunt. Qui cum miro splendore uideret  
angelicos radiare uiros, ratus adfore caelo,  
cui mentem Deus ipse dabat, prostratus adorat  
inuitatque domum noctemque auertere tecto  
euincit precibus simul et conuiuere suadet  
690 innocuosque cibos et pocula parca ministrat.  
Ecce sub occasum lucis noctisque recursum  
foeda manus uulgi, si fas dixisse, uirilis  
prosilit et iuuenum furias puerique senesque  
certatim exacuunt : claro Loth nomine clamant  
695 dederet exceptos. Pudet heu meliusque profecto est  
a quantum reticere nefas quam prodere uerbis,  
uel dum damnatur, quod iam tunc more sinistro  
infandae lex urbis erat. Mollire furentis  
Loth cupiens natas, quibus illibata manebat  
700 uirginitas, offert quos plebs uoluisset in usus,  
per sexum factura minus. Sed corda profana  
uile putant quodcumque licet gaudentque uetari,  
ut sit quod cupiant. Ipsum ergo affligere certant  
auctorem fidei, morum iustique magistrum.  
705 Vt uis iam maior, quam quae uirtute repelli  
humani ualeat nisus, tunc hospes uterque  
angelicas nudant mentito corpore uires  
et Loth subreptum retrahunt caecantque furentis  
seruauit morem iuris sententia recti :  
710 quod poenam anteuenit, damnandis lumina clausit.  
Tunc ad Loth sancti trepidum uix mente recepta  
condicione sui <non> dissimulata ministri  
iam semet sensisse animo, quod <et> ipse timebat,  
qui sint, quid ueniant, quae sint praecepta, fatentur,  
715 quae praestare uelint. Generis, si credere digni,  
nuntiet excidium Loth quippe euadere iussum  
permixtamque domum, cuius per plurima nomen,

685 Celui-ci, alors qu'il voyait que les hommes-anges rayonnaient d'un étonnant éclat,  
 ayant pensé qu'il prendrait part au ciel,  
 lui à qui Dieu lui-même donnait cette disposition d'esprit, les adore, prosterné,  
 et les invite dans sa maison et obtient en même temps, par des prières,  
 qu'ils se détournent de la nuit sous son toit et il les persuade de prendre  
 690 le repas et il sert des nourritures intactes et des boissons modérées.  
 Voici, au coucher du soleil et au retour de la nuit,  
 qu'une troupe répugnante, s'il est permis de l'avoir dit, d'une foule d'hommes  
 jaillit, enfants et vieillards stimulent à l'envi les fureurs des jeunes gens :  
 ils réclament à Loth, en criant clairement son nom,  
 695 qu'il leur livre ses hôtes. Hélas ! Il a honte ! Et il est assurément mieux  
 de garder le silence pour un tel sacrilège que de le dévoiler par des paroles,  
 ou bien jusqu'à ce qu'il soit condamné, parce que la loi de l'abominable ville  
 avait déjà alors une coutume mauvaise. Loth, désirant adoucir ces enragés,  
 offrit ses filles qui gardaient intacte leur virginité,  
 700 pour l'usage qu'il plairait d'en faire à cette foule  
 qui ferait ainsi par le sexe moins de mal. Mais les cœurs sacrilèges  
 font peu de cas de ce qui est permis et ils se réjouissent de ce qui est interdit,  
 afin qu'il y ait quelque chose à désirer. Ils luttent donc pour abattre  
 l'Auteur-même de la foi, le Maître des mœurs et de la justice.

705 Afin qu'il y ait désormais une force plus grande que celle qui vaut d'être repoussée  
 à la force de l'effort de l'homme, alors les deux hôtes débarrassent  
 leurs forces angéliques de leurs faux corps  
 et ils ramènent Loth, après l'avoir soustrait, et ils aveuglent les enragés,  
 la sentence d'une juste loi sauva sa conduite :

710 ceci précède le châtement, il ferme les yeux pour ceux qui doivent être condamnés.  
 Alors, les saints serviteurs, sans cacher leur condition, révèlent à Loth tremblant,  
 après avoir à peine recouvré ses esprits,  
 ce qu'il avait déjà lui-même perçu dans son cœur, et ce qu'il craignait lui-même :  
 qui ils sont, pourquoi ils viennent, quelles sont leurs instructions,  
 715 ce qu'ils veulent apporter. À ses gendres, s'ils sont dignes de croire,  
 Loth, dont le nom est prononcé par de très nombreuses voix,  
 annonce assurément de fuir la destruction ordonnée,

colligat et generos; sed turpis origo timorem  
non meruit sentire Dei. Ne quis tamen istos  
720 difficilis fidei credat, cum linquere sedes  
Loth quoque dissimulet. Quem postquam luce propinqua  
cunctantem pigrasque moras sine fine trahentem  
hospes uterque uidet, manibus cum coniuge raptum  
uirginibusque suis procul extra moenia ducunt  
725 et celerare iubent montisque euadere in altos  
tali lege data, ne quis quae praeterit ultra  
pos se respiciat cautus male. Sed metuens Loth,  
ne tardum uelox poenae praeuerteret ira  
ipse Segor lacrimis petiit placuitque rogando,  
730 quod dominum multos pariter seruare coegit  
concessumque sibi donum speciale salutis  
pluribus impertit meritumque e munere fecit.

Et iam non solitas raptim obducentia caelum  
a patria uirtute deo miscente coacta  
735 nubila densarant nebulas, sed quas rotat Aetna  
quas uomit Inarime, calidis quas Aponus undis  
exhalat, quas uicino concussa Veseuo  
eructat tellus, Lyciae quas saeua Chimaerae  
ora sinu uasto trinae fornacis anhelat  
740 et quocumque loci fallentia sulphura uelox  
spiritus inflammans angusto tramite fusus  
effluit in lucem rupta tellure uaporans :  
non quod non possit pluuias quoque uertere in ignis,  
totum de nihilo licuit cui condere mundum,  
745 sed maiore bonus iudex damnare paratu  
mauult quos miserans orbis morumque ruinae  
punit in exemplum. Cuncta ergo ex omnibus oris

et il rassemble sa confuse maison et ses gendres ; mais leur honteuse origine  
n'obtient pas d'éprouver la crainte de Dieu. Pourtant, personne n'accorde foi  
720 à ces difficiles instructions, alors que Loth néglige lui aussi d'abandonner  
ses demeures. Après que les hôtes le voient l'un et l'autre hésiter,  
le jour s'étant rapproché, et allonger sans fin de paresseux retards,  
après l'avoir enlevé de leurs mains,  
ils le conduisent au loin, avec son épouse et ses filles, hors des murailles,  
725 et ils ordonnent de se hâter et de s'échapper vers les hautes montagnes.  
Une telle loi a été donnée de peur que quelqu'un de méfiant ne regarde derrière lui,  
pour son malheur, ce qu'il se passe au loin. Mais Loth craignant  
que la colère rapide du châtement ne devance celui qui est lent,  
chercha en larmes à atteindre lui-même Segor et il plut à Dieu par ses prières,  
730 parce qu'il força le Seigneur à sauver également de nombreuses personnes  
et qu'il partagea, aux nombreux habitants, le don du salut accordé proprement à lui,  
et il fit de ce don un mérite.

**v. 733-789 : La destruction de Sodome (Gn 19, 24-26)**

Déjà les nuages, voilant rapidement le ciel,  
rassemblés par la puissance paternelle après que Dieu les eut mélangés,  
735 avaient multiplié non les vapeurs ordinaires, mais celles que fait tournoyer l'Etna,  
celles que vomit Inarime, celles que la source d'Aponus dégage par ses chaudes ondes,  
celles que la terre ébranlée rejette du proche Vésuve,  
celles que la bouche cruelle de la Chimère de Lycie  
exhale par le vaste creux de sa triple fournaise.  
740 Et partout le souffle rapide enflammant les soufres dissimulés,  
de tout lieu où il passe, déployé sur une route étroite,  
coule vers la lumière, une fois la terre brisée, en se vaporisant :  
non parce que celui à qui il fut permis de créer la totalité du monde à partir de rien,  
ne pourrait pas aussi changer les pluies en feu,  
745 mais parce que le Juge bon préfère condamner par un plus grand préparatif  
ceux qu'Il punit en exemple, ayant pitié du monde et de la ruine des mœurs.  
De toutes les régions, tous ces éléments

concurrunt undante globo stipataque flatu  
quaeque suo coeunt flammaram pabula in unum,  
750 corpus et ut solidum terrasque urbisque nocentes  
sulphurei testudo tegit curuata metalli,  
quam citus et uires angusto tramite sumens  
spiritus incussam tanto crepitare fragore  
compulit et crebro tonitrus referente corusco  
755 consternare animos, coniunx miserabilis ut Loth  
lumina, quod uetitum, pauitans conuersa referret  
et poenas raptim uiolata lege subiret  
in statuum conuersa salis; spoliataque luce  
sic animam infelix cum corpore perdidit omni,  
760 ut nullum extaret forma remanente cadauer.  
Ociore inde Segor luctum pellente timore  
horrificoque malo stupefactus ingreditur Loth.  
Et sol exoritur toto feruentior igne  
irato fulgore micans radiosque seueros  
765 dirigit in Sodomam. Qui postquam lumina flammis  
inuoluere suis resolutaque sulphura nexos  
secum praecipitant ignes siccoque liquore  
dispensata suis stillant incendia toris,  
fulmineus denso praecipit cadit aere nimbus  
770 inuoluitque urbes et totis saeuit in agris  
ac mixto stridore tonat uincit<que> querelas  
flammea tempestas, quae, postquam pabula terris  
repperit oppressis atque ipsis sedit harenis,  
erigit immensam coniuncto fomite metam  
775 ignis et a terris redeunt in sidera flammae,  
in cineres donec cautes tellusque resultans  
transeat ac penitus mersae soluantur harenae  
depressisque cauos consumpto caespite campis  
pendant arua sinus uenisque effusus apertis  
780 consocians uires, qui terras strinxerat, umor  
priuatum gignat pelagus.

se joignent donc en un amas bouillonnant,  
 et chaque aliment des flammes, entassé par son souffle, se réunit en un seul,  
 750 et comme un corps solide, la tortue voûtée du minerai sulfureux  
 recouvre et les terres et les villes coupables,  
 elle que le souffle rapide, prenant des forces par l'étroit passage,  
 presse de crépiter en un si grand fracas, après l'avoir frappée,  
 et d'épouvanter les cœurs en rapportant les coups de tonnerre par de fréquents éclairs,  
 755 si bien que la déplorable épouse de Loth,  
 effrayée, porta ses yeux en arrière après s'être tournée – ce qui avait été interdit –  
 et qu'une fois la loi violée, elle subit immédiatement le châtement,  
 changée en statue de sel, et privée de la lumière <de la vie>,  
 la malheureuse anéantit ainsi son âme avec tout son corps,  
 760 bien que sa forme eût subsisté, il ne resta aucun cadavre.  
 Alors Loth plus rapide que sa femme, stupéfié par l'affreux malheur,  
 la peur chassant ses lamentations, entre dans Ségor.  
 Et le soleil se lève, plus brûlant que le feu tout entier,  
 brillant d'un furieux éclat, et il dirige vers Sodome ses austères rayons.  
 765 Après qu'ils enveloppèrent les lumières de leurs flammes  
 et que les soufres libérés précipitent les feux liés  
 avec eux et, qu'en un liquide asséché,  
 ils fassent pleuvoir de leurs propres renflements les incendies dispensés,  
 un nuage de foudre précipité dans l'air épais tombe  
 770 et enveloppe les cités et se déchaîne sur tous les champs.  
 Et la tempête enflammée, après avoir mêlé son sifflement, tonne et surpasse  
 les lamentations, elle qui, après qu'elle retrouva des combustibles sur les terres  
 qu'elle écrase, et qu'elle siégea dans les sables eux-mêmes,  
 dresse une immense colonne de feu, une fois l'aliment réuni,  
 775 et les flammes retournent des terres aux étoiles,  
 jusqu'à ce que la roche et la terre, rebondissant, passent en cendres,  
 et que les sables totalement immergés soient dissous,  
 et une fois que l'herbe a été consumée, que les plaines ouvrent des cavités creuses  
 dans leurs champs effondrés, et que l'eau,  
 780 qui avait enserré les terres, répandue par les veines ouvertes,  
 fasse naître, en unissant ses forces, une mer particulière.

Quidnam esse putamus

quod raptim lacus est mira uirtute refertus,  
qui fuit ante rogos ? Cunctisne abolere elementis

damnatos iudex uoluit bonus an mage finem

785 designat tacitum mitis clementia poenae

quod flammis compressit aquis, requiemque futuri

forsan iudicii calidis contraria prodit

materies sanctusque lacum Iordanis inundans,

qui primus hominum meruit peccata lauare ?

### Livre III

Que pensons-nous donc que  
c'est, ce lac qui a été précipitamment rempli par une étonnante force,  
lui qui fut auparavant un brasier ? Est-ce que le bon juge voulut détruire  
les condamnés par l'ensemble des éléments ou est-ce que sa douce bonté  
785 indique plutôt en silence la fin du châtiment,  
parce qu'elle contient les flammes par les eaux,  
et que la matière contraire aux feux et le Saint Jourdain, inondant le lac,  
le premier qui mérite de laver les péchés des hommes,  
montrent peut-être le repos du jugement à venir ?



## **PARTIE I. L'ŒUVRE ET SON CONTEXTE**

### **Chapitre 1 : La Gaule provençale du V<sup>e</sup> siècle en crise politique et spirituelle**

La période que nous abordons est une transition entre deux époques, entre deux civilisations, sans rupture franche sur le plan culturel, mais avec un bouleversement des modes de gouvernance. Ce sont ces événements, en apparence dramatiques auprès de ceux qui étaient attachés aux traditions impériales, qui créent pour les chrétiens un contexte favorable à un retour à l'Ancien Testament. En effet, revenir aux origines permet parfois de refonder les nouvelles bases de l'avenir, en s'appuyant sur une dimension collective et commune, un passé fondateur, tout comme l'avait fait Virgile pour étayer le règne d'Auguste à travers l'*Enéide*, son entreprise de reconstruction littéraire et épique de l'ancêtre du peuple romain.

#### **1. Contexte historique**

##### *a. Invasions et fin du monde romain*

Les conquêtes de l'Empire du I<sup>er</sup> au III<sup>e</sup> siècles au Nord et à l'Est ont permis des échanges culturels dans les deux sens : d'un côté l'inculturation romaine, de l'autre l'intégration de coutumes et religions locales. L'ouverture à cette multiplicité de cultures entraîne une fragmentation du socle commun "classique", et induit inévitablement une fracture dans le sentiment d'appartenance à une société ainsi qu'une « conversion des mentalités vers un individualisme<sup>1</sup> ». Ce climat propice à la pratique d'une piété personnelle favorise d'autant plus l'implantation des cultes monothéistes<sup>2</sup>. Les peuples conquis continuent parallèlement et progressivement à se développer et à s'organiser de façon relativement autonome<sup>3</sup>. Pour pallier les défaillances de gouvernance d'un si vaste territoire, Dioclétien réorganise l'Empire en une tétrarchie en 285. Cependant, à cause des luttes de successions et de la difficulté à défendre les frontières, le régime s'affaiblit et les premiers "barbares" sont introduits dès le IV<sup>e</sup> siècle par les Romains eux-mêmes :

« Les invasions des années 350 ont déterminé d'abord des réactions d'épouvante des habitants [...]. D'une part des groupes de barbares libres font irruption en Gaule, sollicités en premier lieu par les deux adversaires, l'usurpateur Magnence (plutôt appuyé sur des Francs) et l'empereur Constance II (faisant appel aux Alamans). D'autre part, l'affaiblissement général des défenses romaines favorise rapidement l'installation de barbares sur la rive gauche du Rhin, dans la plaine

---

<sup>1</sup> BROWN 1995, p. 50. Et aussi : « Leur nouvelle conduite doit tout à Dieu et rien à la société », p. 52.

<sup>2</sup> « Personne ne peut nier les liens étroits qui existent entre la révolution sociale et la révolution spirituelle au cours de l'Antiquité tardive. », BROWN 1995, p. 9.

<sup>3</sup> « Le développement des langues romanes, et par conséquent le recul du celte en Gaule et en Espagne, ne doit rien à l'Empire romain classique : il est diffusé aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles par l'influence permanente des propriétaires fonciers, des collecteurs d'impôts et des évêques de langue latine », BROWN 1995, p. 43.

d'Alsace, et entraîne un double mouvement migratoire des populations romaines, vers l'est et vers l'ouest<sup>4</sup>. »

La transition culturelle, notamment religieuse, est amorcée de façon officielle avec Constantin dès 312. C'est davantage un changement de regard que d'organisation qui touche l'Empire sous son règne. Les cultes païens sont progressivement interdits et certains peuples barbares sont quant à eux intégrés :

« L'action de l'empereur peut offrir un moyen de faire sortir de la barbarie, ou du moins d'atténuer la barbarie de comportement [...] Eusèbe voit en Constantin celui qui fait quitter la barbarie aux Sarmates entrés dans l'Empire, et qui civilise les Goths (qui, eux, restent en-dehors de celui-ci). Constance II manifeste son *humanitas* envers les Sarmates et tente, d'après Ammien, d'adoucir leurs mœurs : ceux-ci restent toutefois barbares. Thémistios veut aller beaucoup plus loin : par sa philanthropie, l'empereur pourra effectuer un véritable travail d'assimilation ; ainsi la barbarie des Goths disparaîtra-t-elle comme a disparu celle des Galates<sup>5</sup>. »

Le regard chrétien des aristocrates romains fraîchement convertis apporte même un éclairage incongru sur ces invasions, rendant ainsi déjà compte d'un effort de réinterprétation, d'une volonté de donner un sens à l'histoire, et un sens providentiel :

« La première réaction dans le milieu chrétien qui soit attestée est celle de l'évêque Ambroise de Milan ; elle s'exprime dans le traité *De Fide*, dont les deux premiers livres sont rédigés fin 378 ou début 379, à la demande de Gratien avant son départ contre les Goths. Si la menace des Goths peut paraître quelque peu lointaine, vue de Milan, Ambroise n'en avait pas moins eu l'expérience d'une crainte plus immédiate avec la reprise des incursions des Alamans *Lentienses* en 378-380. [...] Le traité *De Fide* interprète l'invasion à travers une référence biblique : les Goths sont assimilés à Gog, et la défaite de Valens punit son arianisme. On voit naître presque immédiatement une liaison entre la lutte contre l'hérésie arienne et la responsabilité de la défaite [...] l'Italie orthodoxe devient ainsi le bastion de la vraie foi comme de la défense impériale<sup>6</sup>. »

Une confusion entre le statut de barbare et l'hérétique s'immisce peu à peu<sup>7</sup> et plus que la préservation initiale d'une culture commune en danger, c'est désormais la lutte contre le mal, incarné dans la sauvagerie<sup>8</sup>, qui est en jeu.

Le tableau se noircit encore avec une deuxième vague d'invasions<sup>9</sup> qui vient bientôt frapper l'Occident au début des années 400. Ainsi Alaric, auparavant allié aux Romains se retourne-t-

---

<sup>4</sup> CHAUVOT 1998, p. 104.

<sup>5</sup> CHAUVOT 1998, p. 480-481.

<sup>6</sup> CHAUVOT 1998, p. 277. Et aussi : « Ces premières œuvres témoignent à la fois d'un désarroi personnel et du besoin de se construire une grille d'explication, qui rende compte des faits présents, mais permette en même temps d'envisager l'avenir avec un relatif optimisme. », CHAUVOT 1998, p. 436.

<sup>7</sup> « Ainsi la Barbarie, au sens où elle est proche de la sauvagerie, peut-elle exister au cœur des structures de l'État romain, son irruption étant facilitée par l'absence de christianisme. La Barbarie est donc présentée comme entretenant des rapports complexes avec la religion chrétienne. Si celle-ci est née dans un monde barbare, c'est dans l'Empire romain qu'elle s'est épanouie. Et être barbare peut désormais signifier être lié à Satan. », CHAUVOT 1998, p. 92.

<sup>8</sup> « L'apparence physique est volontiers effrayante et l'insistance mise sur la *feritas* (sauvagerie) qui s'éloigne de l'humanité et apparente aux bêtes féroces, peut être liée à un aspect monstrueux, ainsi que chez les Huns qu'on pourrait croire "bêtes à deux pattes". », CHAUVOT 2016, p. 19-20.

<sup>9</sup> « Il s'agit plutôt d'une sorte de ruée d'immigrants venus des pays sous-développés du Nord vers les terres riches méditerranéennes. », BROWN 1995, p. 121.

il contre eux et demande une rançon à Rome<sup>10</sup>. Les troupes disponibles sont dès lors mobilisées en Italie du Nord pour lutter contre Alaric tandis que la frontière rhénane est fragilisée<sup>11</sup>. L'invasion par des tribus germaniques a lieu fin 406 et Trèves est pillée en 407.

Parmi eux, les Vandales traversent également la Gaule et l'Espagne, jusqu'en Afrique en 428, tandis que les Burgondes s'installent dans la vallée du Rhône à partir de 430 : « Tout cela ne s'était pas accompli sans beaucoup de douleurs, de souffrances et de ruines : les campagnes ravagées, dépeuplées, colonisées à nouveau par les envahisseurs, les villes prises et reprises ; pour s'en tenir aux capitales, Trèves avait été quatre fois prise et pillée entre 405 et 440<sup>12</sup> ». Le sac de Rome de 410 a lui aussi été un véritable traumatisme, éminemment symbolique.

Cette date est déterminante par rapport à la date présumée de rédaction de l'*Alethia*, car cela implique un climat inquiétant, où tous les moyens sont bons pour trouver un sens aux événements<sup>13</sup> ; un sentiment des temps derniers, de fin du monde ou du moins de la fin d'un monde qui pousse les chrétiens à se tourner davantage encore vers Dieu et vers son salut et cela justifie *de facto* l'urgence de diffuser la vérité. C'est notamment ce qui mène Augustin à écrire l'opposition entre les cités céleste et terrestre dans la *Cité de Dieu*<sup>14</sup>. Le rapport aux barbares change alors. Autant en Orient, avec Jean Chrysostome<sup>15</sup>, qu'en Occident avec Ambroise<sup>16</sup>, c'est la vocation universaliste de l'Église qui fait surface, la conversion des barbares païens est mise en lien avec la fin du monde, qui n'advient que lorsque l'évangile sera parvenu aux extrémités de la terre<sup>17</sup> :

« [Les] chrétiens sont partagés, tantôt angoissés et hostiles devant la présence et les menaces barbares, tantôt persuadés que la christianisation est porteuse au moins d'adoucissement de la

<sup>10</sup> « Dans les premières années du V<sup>e</sup> siècle, plusieurs peuplades germaniques, poussées par les Huns, franchissent le Danube et le Rhin et déferlent sur l'Empire romain. En 410, Rome est prise et saccagée par les Wisigoths d'Alaric. Ces derniers s'installent dans le sud de la Gaule et en Espagne. », COMBY 1984, p. 123.

<sup>11</sup> « Tandis que l'Italie était défendue, la Gaule était sacrifiée. Depuis que les empereurs avaient quitté Trèves et que la préfecture des Gaules avait été transféré à Arles, la frontière du Rhin était mal gardée. », GRIFFE 1957, p. 5-6.

<sup>12</sup> DANIELOU, 1963, p. 460.

<sup>13</sup> « La prolifération de manuels d'astrologie et d'ouvrages sur les songes ou la sorcellerie montre l'inquiétude d'un nouveau public à l'instruction toute fraîche et qui désire maîtriser le cours d'une vie, dont le rythme s'accélère. », BROWN 1995, p. 59.

<sup>14</sup> « L'Écriture dit donc de Caïn qu'il bâtit une ville ; mais Abel, qui était étranger ici-bas, n'en bâtit point. Car la cité des saints est là-haut, quoiqu'elle enfante ici-bas des citoyens en qui elle est étrangère à ce monde, jusqu'à ce que le temps de son règne arrive et qu'elle rassemble tous ses citoyens au jour de la résurrection des corps, quand ils obtiendront le royaume qui leur est promis et où ils régneront éternellement avec le Roi des siècles, leur souverain. », *Civ. Dei*, XV, 1. Voir aussi : « La première chute de Rome en 410, l'avait amené à méditer sur la contingence radicale de toute patrie terrestre et à formuler dans sa *Cité de Dieu* les principes d'une théologie de l'histoire. », MARROU 1985, p. 122.

<sup>15</sup> Au sujet de l'Homélie VIII : « C'est de l'enseignement de saint Paul que découle son attitude [...] destiné à montrer la vocation universaliste de l'Église chrétienne », CHAUVOT 1998, p. 431.

<sup>16</sup> « Ambroise se situe aussi dans la perspective de l'universalisme : les barbares ont vocation à être englobés dans la prédication », CHAUVOT 1998, p. 438.

<sup>17</sup> Cf. « Et cet évangile du royaume sera proclamé dans le monde entier, en témoignage pour toutes les nations, et alors viendra la fin », Mt 24, 14.

barbarie voire de la métamorphose et éventuellement d'intégration dans une romanité chrétienne<sup>18</sup>. »

En outre, certains peuples barbares étaient déjà chrétiens, ou du moins convertis à l'arianisme : « sans doute, beaucoup de ces Germains ont adopté le christianisme arien que leur a prêché Wulfila au IV<sup>e</sup> siècle. Ils sont généralement tolérants à l'égard des catholiques<sup>19</sup> ». Les dirigeants des nouveaux royaumes deviennent donc un défi majeur de conversion pour le clergé local<sup>20</sup>, car il en va de la légitimité de l'Église et du salut de l'humanité.

Victorius ne fait qu'une brève allusion dans son poème aux invasions. Il mentionne les Alains<sup>21</sup> au Livre III, v. 192, dans sa digression sur le polythéisme lorsqu'il évoque l'invention du culte rendu aux morts, et en fait les lointains héritiers des premiers thanatolâtres :

*Nam protinus omnes  
amplexae gentes scelus hoc sine fine litantes  
manibus inferias, uti nunc testantur Alani,  
pro dis quaeque suis caros habuere parentes* (III, 190-193).

« Car, aussitôt tous les peuples  
ayant embrassé ce crime avec empressement, offrant sans fin  
des sacrifices aux Mânes, comme le témoignent aujourd'hui les Alains,  
tinrent chacun pour leurs dieux propres leurs ancêtres chers. »

Le lien entre paganisme, ici l'idolâtrie des statues des défunts, et erreurs anciennes et contemporaines est donc clairement établi. C'est ce lien qui semble définir la barbarie. L'humanité d'un peuple ne réside pas dans l'organisation de sa société, mais dans la vraie foi, dans le seul culte rendu au Créateur. De même, lorsqu'Abram est reçu en Égypte par Pharaon, ce dernier est qualifié de *barbarus hostis* (III, 379). Dans le contexte de ce passage, il semble bien que ce soit aussi l'impiété et le paganisme de Pharaon qui lui valent ce qualificatif.

En général, dans l'*Alethia*, les barbares sont des païens qui, ne connaissant pas Dieu, tombent facilement dans les pièges du polythéisme et des arts divinatoires :

*Populis post falsus Apollo  
imposuit sedesque dehinc mutare coactus  
Leucorum factus medicus nunc Gallica rura  
transmittens profugus Germanas fraude nocenti  
sollicitat gentes et barbara <pectora> fallit* (III, 205-209).

---

<sup>18</sup> CHAUVOT 2016, p. 25.

<sup>19</sup> COMBY 1984, p. 126. Voir aussi : « Aux yeux des écrivains latins chrétiens romains, qui constituent l'essentiel de notre corpus, les barbares sont en effet surtout des hérétiques ariens. », CHAUVOT 2016, p. 34.

<sup>20</sup> « Avit célébrait comme un élément favorable l'ignorance des Francs païens, préférable à la mauvaise croyance arienne <des Burgondes>. », CHAUVOT 2016, p. 35.

<sup>21</sup> Cet indice nous permet d'attester de la connaissance par Victorius, de l'invasion du 31 décembre 406 : « La barrière du Rhin fut forcée, du côté de Mayence, par quatre groupes de barbares : trois germaniques (Vandales Hasdingues, Vandales Silingues, Suèves) et un groupe iranien, les Alains. », GRIFFE 1957, p. 6. Au sujet de la présence des Alains, voir ABOSSO 2015 : « *Victorius demonstrates that the in the first half of the 5th century, the great oracular cult of Apollo, healer of Gaul, was said to have been established among the Leuci and this is confirmed by archaeological evidence: there is a sanctuary of Apollo (of the Leuci) in Toul, Naix, and Grand; Apollo Grannos: and there are various pieces of evidence (coins, etc.).* », p. 165.

« Le faux Apollon les imposa ensuite aux peuples  
et dorénavant contraint de quitter les séjours,  
devenu médecin des Leucques traversant, maintenant fugitif, les campagnes gauloises,  
il attire les peuples germains par une coupable tromperie  
et il tend un piège aux cœurs barbares. »

Selon Victorius, ces peuples ne sont pourtant pas coupables d'avoir été trompés par le mensonge. Il s'agit donc, pour eux, pour leur salut, de leur raconter la vérité et de leur exposer la vraie foi. L'entreprise poétique de Victorius donne une idée de l'évolution de la diffusion du christianisme, car il n'était pas envisageable avant 400 d'envoyer des missionnaires vers les barbares ou de leur adresser explicitement un message d'évangélisation<sup>22</sup>.

Le titre même *Alethia* tend d'ailleurs à montrer que le poète situe son propos en référence au *Alethes Logos* de Celse (connu à travers le *Contre Celse* d'Origène, écrit vers 248). À la suite d'Origène, Victorius avance dans sa réécriture un rapport inversé à la barbarie. Face à Celse qui assimile les chrétiens aux barbares<sup>23</sup>, ici ceux qui ne partagent pas la vérité ne sont pas forcément les barbares mais les païens, car la Grèce et les barbares ont désormais été convertis à la vraie doctrine du Christ<sup>24</sup>. La vérité n'est, de ce fait, pas en lien avec une civilisation (occidentale en l'occurrence), mais avec la vraie foi – celle du Dieu unique – qui peut être partagée même avec des barbares.

#### b. La Gaule chrétienne

On trouve des attestations de présence chrétienne en Gaule dès le II<sup>e</sup> siècle à partir de plusieurs sources littéraires<sup>25</sup> et archéologiques. Malgré une première implantation, probablement sur le littoral méditerranéen gaulois, puis en Provence d'après la légende de Marie-Madeleine et des disciples venus directement de Palestine<sup>26</sup>, c'est le long du Rhône, par les marchands empruntant les voies fluviales, que se développent les premières communautés : à Vienne et à Lyon. Le projet d'évangélisation de la Gaule vient directement de Rome, d'où le pape envoie des évêques, comme en atteste *a posteriori* la lettre du pape Innocent<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> Cf. BROWN 1995, p. 103, en particulier la carte sur le développement du christianisme dans l'Empire.

<sup>23</sup> Ἐξῆς βάρβαρόν φησιν ἄνωθεν εἶναι τὸ δόγμα, δηλονότι τὸν ἰουδαϊσμόν, οὗ χριστιανισμὸς ἤρτηται, « *La doctrine a une origine barbare*, dit-il ensuite, évidemment le judaïsme dont le christianisme dépend. », ORIGÈNE, *Contre Celse* (SC 132), I, 2, p. 83.

<sup>24</sup> Καὶ γενόμενος τοσοῦτων ἀνταγωνιστῶν ἰσχυρότηρος πάσης μὲν Ἑλλάδος ἐπὶ πλείον δὲ τῆς βαρβάρου ἐκράτησε καὶ μετεποίησε μυρίας ὄσας ψυχὰς ἐπὶ τὴν κατ'αὐτὸν θεοσέβειαν, « et, plus fort que ces puissants adversaires, il a conquis toute la Grèce, et, plus encore, la barbarie, et converti des âmes innombrables à la religion qu'il enseignait. », ORIGÈNE, *Contre Celse* (SC 132), I, 27, p. 151.

<sup>25</sup> « Irénée lui-même (*Adversus Haereses*, 1) et, à la même époque, l'Africain Tertullien (*Adversus Judaeos*, 7) assurent que les "différentes nations des Gaules se soumettent au Christ" [...] Plus objectivement, l'évêque de Lyon [...] évoque l'immensité des tâches à venir, auprès des peuples barbares, parlant le celte (*AH, praef.* I, 10, 2) », PIETRI 1997, p. 395.

<sup>26</sup> Cf. BURNET Régis 2004, *Marie-Madeleine (I<sup>er</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle). De la pécheresse repentie à l'épouse de Jésus : histoire de la réception d'une figure biblique (Lire la Bible, 140)*, Le Cerf, Paris.

<sup>27</sup> *Cum sit manifestum in omnem Italiam, Gallias (...) nullum instituisse ecclesias, nisi eos quos uenerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerint sacerdotes*, « Comme chacun sait, dans toute l'Italie, dans les

L'entreprise est efficace puisque Eusèbe de Césarée cite notamment une lettre<sup>28</sup> racontant le martyre de plusieurs lyonnais, notamment de l'évêque Pothin, disciple de Polycarpe, sous le règne de Marc-Aurèle en 177.

Un siècle plus tard, la présence chrétienne semble davantage répandue :

« Dès la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle, les témoignages deviennent plus fréquents, dispersés, sur le territoire de la Gaule ; ici, des épitaphes attestent une présence chrétienne ; là, les listes épiscopales prétendent restituer, depuis la fondation de l'Église, la continuité d'une succession pastorale<sup>29</sup>. »

L'implantation d'évêchés dans les villes<sup>30</sup> se fait progressivement, mais « dès 300, l'évêque chrétien s'est intégré dans le paysage de la plupart des villes<sup>31</sup> », dont Marseille qui est déjà un siège épiscopal au début du IV<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup> » puisque la présence d'un évêque marseillais est attestée dans le Canon du Concile d'Arles en 314<sup>33</sup> qui fait par ailleurs état d'une longue liste d'évêchés, qui ne cessera de croître par la suite<sup>34</sup>. Le christianisme est en effet favorisé à partir de l'accession au pouvoir de Constantin et le climat de paix favorise la création de nouveaux sièges épiscopaux<sup>35</sup>.

Arles prédomine cependant sur Marseille en termes de légitimité historique<sup>36</sup>, prédominance qui sera encore renforcée du fait des invasions :

« Au début du V<sup>e</sup> siècle, en effet, la Provence était encore terre romaine et le premier choc des migrations germaniques lui donna même un poids particulier au sein de l'empire, puisque la préfecture du prétoire des Gaules quitta alors Trèves, manifestement trop exposée, pour être installée à Arles<sup>37</sup>. »

---

Gaules (...), ceux qui y implantèrent les églises ne furent nul autre que ceux que nommèrent évêques le vénérable apôtre Pierre ou ses successeurs », INNOCENT, *epist.* 25, 2 c. 552 (PL 20), (traduction de Lucie Desbrosses).

<sup>28</sup> EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique* 5, 1, 18-53.

<sup>29</sup> PIETRI 1997, p. 396.

<sup>30</sup> Voir à ce sujet la thèse en Histoire de Lucie DESBROSSES 2018, *Sidoine Apollinaire et la Gaule chrétienne au V<sup>e</sup> siècle* (Université Bourgogne Franche-Comté), ainsi que N. GAUTHIER, J.-Ch. PICARD et F. PREVOT (éds.) 2014, *Topographie chrétienne des cités de la Gaule : des origines au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, De Boccard.

<sup>31</sup> BROWN 1995, p. 83.

<sup>32</sup> DANÉLOU 1963, p. 477.

<sup>33</sup> §23, in GAUDEMET 1977, p. 56-63.

<sup>34</sup> « Le réseau des évêchés se fait plus dense : ainsi dans la partie de la Gaule qui borde la Méditerranée (les deux provinces de Narbonnaise, le Sud de la Viennoise et les Alpes maritimes), qui comptait déjà une vingtaine de sièges épiscopaux à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, voit s'en ajouter une dizaine au cours du V<sup>e</sup>, presque autant encore au VI<sup>e</sup>. », DANÉLOU 1963, p. 476.

<sup>35</sup> « Un premier concile réuni à Arles en 314, après la victoire de l'empereur Constantin, atteste le climat nouveau établi à l'initiative d'un prince qui protégeait explicitement l'Église [...]. Dès lors, un signe manifeste les progrès éclatants de la christianisation : la multiplication des sièges épiscopaux. Ceux-ci désormais sont sûrement attestés par les listes des signatures, au concile d'Arles, à celui de Valence en 374, à Nîmes en 394 ou en 396, à Riez en 439. », PIETRI 1997, p. 398.

<sup>36</sup> *Metropolitanae Arelatensium urbi uetus priuilegium minime derogandum est, ad quam primum ex hac sede Trophimus summus antistes, ex cuius fonte totae Galliae fidei riuiolos acceperunt, directus est ...*, « L'antique privilège de la ville métropolitaine d'Arles ne doit nullement être remis en cause. C'est vers cette ville que le très grand évêque Trophime se dirigea d'abord depuis le siège <apostolique>, et à partir de là, toutes les Gaules reçurent les petits ruisseaux de la foi », ZOSIME, *Epistulae*. 1, 3, c. 645 (PL 20), (traduction de Lucie Desbrosses).

<sup>37</sup> GUYON 2000, p. 218.

Les deux villes continuent pourtant à se faire concurrence<sup>38</sup> car la cité phocéenne possède dès le V<sup>e</sup> siècle un grand baptistère<sup>39</sup> qui rend compte d'une importante activité religieuse dans la ville. Le cosmopolitisme de Marseille en fait également un lieu culturel important<sup>40</sup>, d'où se développera le monachisme provençal – nous y reviendrons.

Bien que le Sud de la Gaule soit moins touché par les invasions, le bouleversement politique conduit vers une passation de pouvoir entre les institutions impériales et l'Église<sup>41</sup> par l'intermédiaire des aristocrates romains qui assurent en un sens la transition de l'autorité :

« De plus en plus, en Gaule, des aristocrates s'établissent à la tête des Églises : à Limoges, Ruricius (458-507), à Vienne, Avitus (494-518), à Lyon, Syagrius ; les descendants d'illustres familles trouvent dans l'épiscopat la possibilité de servir un idéal de *romanitas*, de fidélité à une culture et à leur foi, alors qu'une carrière politique leur est refusée. Sidoine Apollinaire a servi l'Empire et il a déjà atteint l'honneur suprême d'être, en 468 à Rome, préfet de la ville, lorsqu'il est élu l'année suivante pour le siège épiscopal de la cité des Arvernes (Clermont : 469 - vers 490)<sup>42</sup>. »

L'accession à cette autre forme de pouvoir par les élites romaines amorce une intégration progressive de la culture chrétienne dans la culture païenne, notamment par une appropriation de la poésie classique<sup>43</sup>, au motif que la vérité doit être exprimée dans une forme belle. En effet, « source du beau, Dieu ne peut l'inspirer que dans le langage universellement reconnu comme le plus beau. Par là, le poète joindra l'utile, le bon, le beau et il obéira à sa manière au précepte horatien *miscere utile dulci*<sup>44</sup>. »

Loin de la méfiance systématique d'un Tertullien envers la littérature classique et ses fraudes rhétoriques, la fin du IV<sup>e</sup> et le début V<sup>e</sup> siècle constituent la grande époque de la littérature latine, son âge d'or, avec Ambroise, Hilaire, Ausone, Jérôme, Paulin, Augustin, Claudien, Prudence, etc. Soucieux également de prolonger le mythe de la Rome éternelle à travers la gloire du christianisme, les poètes des IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles s'évertuent à présenter la foi chrétienne comme héritière de ce passé prestigieux, en transposant les textes bibliques, sous un

---

<sup>38</sup> « Ailleurs, c'est la personnalité d'un évêque, Hilaire à Poitiers, Martin à Tours, Proculus à Marseille, qui donne à son Église un prestige exceptionnel. Mais les conciles réussissent mal à résoudre les conflits de compétence qui opposent Lyon à Vienne, Arles à Marseille. », PIETRI 1997, p. 399.

<sup>39</sup> Cf. ROUSTAN François 1905, *La Major et le premier baptistère de Marseille, Documents inédits sur l'architecture religieuse du V<sup>e</sup> siècle*, Marseille, H. Aubertin et G. Rolle.

<sup>40</sup> « Cet âge était un âge de spiritualité. Et pour le montrer, la Provence est à nouveau un observatoire de choix, elle qui a été, pendant tout le V<sup>e</sup> siècle et une partie du VI<sup>e</sup> au moins, le lieu d'une véritable effervescence intellectuelle. », GUYON 2000, p. 231.

<sup>41</sup> « Dans cette situation tragique, l'Église reste souvent la seule institution organisée. », COMBY 1984, p. 125.

<sup>42</sup> PIETRI 1997, p. 404-405.

<sup>43</sup> « Il se produit donc, en coïncidence avec le statut plus privilégié accordé aux chrétiens par Constantin, une forme d'appropriation par le christianisme de la poésie traditionnelle, qui donne naissance aux *Euangeliorum Libri* du prêtre espagnol Juvencus (après 325). Dans ce qui est le premier poème épique chrétien, Juvencus entreprend de chanter "la geste vivifiante" du Christ en contre-point des mensonges des poètes païens qui prétendent accéder à l'éternité pour eux et pour leurs poètes. », BUREAU in SEDULIUS 2013, p. 23.

<sup>44</sup> CHARLET 1985, p. 632.

jour meilleur, à l'aristocratie, dans la continuité des modèles littéraires prédominants de la poésie et de l'épopée<sup>45</sup> – nous y reviendrons<sup>46</sup>.

Après trois siècles à se battre pour défendre sa légitimité, le christianisme peut enfin s'épanouir en Occident et investir le champ littéraire en mettant à profit l'éducation romaine et son art oratoire :

« Cette éducation est essentiellement littéraire et a pour couronnement l'étude patiente, obstinée de la technique oratoire : nous sommes à l'époque de la Seconde Sophistique qui voit l'apogée de la culture classique. Tous les Pères de l'Église seront de grands écrivains, surtout si on les juge en fonction de l'idéal de leur époque ; tous, en tout cas, sauront mettre au service de leur pensée une maîtrise imparable de leur langue<sup>47</sup>. »

Cette transition se manifeste également dans la capacité de cette Église désormais affirmée à penser sa place dans l'histoire et surtout de se constituer sa propre histoire, notamment avec la mise en récit de l'histoire des martyrs<sup>48</sup>. L'entreprise d'élaboration d'une identité locale est nécessaire pour accompagner le mouvement de diffusion de la religion chrétienne des villes vers les campagnes où le paganisme reste fortement prégnant<sup>49</sup> et où la piété populaire, réclamant des preuves tangibles, se manifeste à travers le culte des martyrs<sup>50</sup>. Une mission d'évangélisation par l'enseignement des textes bibliques se met en place :

« Nous connaissons mieux, avec le témoignage de la littérature patristique, l'effort considérable déployé pour l'enseignement des fidèles. Un nom domine tous les autres : celui d'Hilaire, un converti devenu évêque de Poitiers au milieu du IV<sup>e</sup> siècle [...]. <Ses> commentaires de l'Écriture sainte illustrent le même effort de pédagogie chrétienne. Un traité sur saint Matthieu, l'étude du *Psautier*, un opuscule sur les *Mystères*, dans lequel l'évêque formule un critère

---

<sup>45</sup> « La poésie "naturelle", pourrait-on dire, des communautés chrétiennes a, comme on le sait, été d'abord celle des psaumes et cantiques bibliques, dont on voit d'ailleurs dans le Nouveau Testament des prolongements en liens avec l'explication de la foi chrétienne. La poésie gréco-romaine traditionnelle, marquée évidemment par le paganisme qui éclate à chaque vers dans les innombrables allusions mythologiques, ne pouvait être envisagée sans une certaine suspicion. Toutefois, les Chrétiens, s'ils voulaient pouvoir parler aux païens, ne serait-ce que pour les amener à la foi ne pouvaient ignorer cet aspect fondamental de la *paidéia* gréco-romaine, cette éducation littéraire et culturelle qui fonde la communauté des *uirī eruditi* où se recrutent les élites décisionnelles des sociétés du monde romain. », BUREAU *in* SEDULIUS 2013, p. 22-23.

<sup>46</sup> Cf. Chap. 2 : Paraphraser la Genèse, p. 200.

<sup>47</sup> MARROU 1985, p. 91. C'est ce qui conduit également P. Brown à dire : « Quand la petite aristocratie des lettres entre dans l'Église, à la fin du V<sup>e</sup> siècle et au VI<sup>e</sup> siècle, la rhétorique classique connaît un éclat sans pareil », BROWN 1995, p. 127, éclat qui perdurera encore avec Avit, Ennode de Pavie, Cassiodore et Boèce.

<sup>48</sup> « L'histoire des martyrs est moins complètement ignorée, puisque, en quelques cas privilégiés, notre information remonte au V<sup>e</sup> siècle, parfois même à la fin du siècle précédent : quelques textes, les poèmes de l'Espagnol Prudence, ceux de Paulin de Nole, l'Aquitain, les compositions plus obscures et plus tardives de Venance Fortunat jettent parfois une lueur dans cette zone sombre des origines. », PIETRI 1997, p. 397.

<sup>49</sup> « C'est à l'église épiscopale que se forge, au rythme régulier des assemblées dominicales, la conversion urbaine. Le peuple des campagnes résiste beaucoup plus, et pour longtemps, à la mission. Un mouvement s'ébauche pour convertir le *paganus*, paysan et païen ; mais les résultats paraissent bien médiocres encore : dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle, les évêques ont commencé d'établir les églises rurales, dans un *vicus* le plus souvent, parfois dans un domaine de l'Église. », PIETRI 1997, p. 400.

<sup>50</sup> « L'Église du IV<sup>e</sup> siècle, en cela déjà très 'catholique', au sens moderne du mot, s'est montrée très compréhensive et, quoique attentive aux déviations et aux excès possibles, très accueillante pour ces formes de piété qui traduisaient le besoin d'une religion plus concrète, en quête d'assurances tangibles, d'intercesseurs tout proches, facilement accessibles, formes de piété tour à tour très nouvelles ou curieusement fidèles à des usages ancestraux. », MARROU 1985, p. 101.

herméneutique pour faire reconnaître, dans toutes les figures de l'Ancien Testament, Adam, Melchisédech, Jacob, la réalité annoncée et réalisée de l'Incarnation. Les *Hymnes* composés par Hilaire illustrent l'osmose culturelle, la complexité des échanges ébauchés, dans la Gaule du IV<sup>e</sup> siècle, entre une culture classique vivace et la spiritualité chrétienne<sup>51</sup>. »

L'œuvre d'Hilaire montre que la catéchèse prodiguée concerne autant l'Ancien que le Nouveau Testament et a à cœur de dévoiler la cohérence de l'ensemble. La liturgie aussi s'adapte aux fidèles peu éduqués, en laissant de côté le grec pour le latin et en structurant de façon plus précise la nouvelle institution<sup>52</sup>. Cette tâche est d'autant plus nécessaire que l'hérésie arienne jette au IV<sup>e</sup> siècle le trouble dans l'Église et que défendre l'orthodoxie, fondée sur la tradition apostolique et l'étude de la Parole, devient dangereux pour Hilaire qui se voit exilé de Gaule<sup>53</sup>. Un demi-siècle plus tard, ce sont paradoxalement les luttes contre les hérésies et les invasions qui rapprochent la Gaule et Rome dans un effort d'unification des différents évêchés d'Occident face au fossé idéologique qui se creuse petit à petit avec l'Orient<sup>54</sup>.

Cependant, cet effort ne va pas sans difficulté, car l'équilibre entre pouvoir politique et pouvoir religieux, initié par Constantin, est mis à mal par les nouveaux rois, dont certains s'immiscent dans les affaires de l'Église :

« L'établissement des monarchies barbares – dès la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, les Wisigoths dans la Gaule du Sud-Ouest, au Nord les Francs, du Jura à la Viennoise, les Burgondes – transforme profondément les relations de l'Église avec le pouvoir. Celui-ci peut être tracassier plus que persécuteur : c'est le cas des rois ariens en Aquitaine, Euric en particulier qui s'occupe d'empêcher le remplacement des évêques catholiques pour favoriser le développement d'une hiérarchie hérétique<sup>55</sup>. »

Et il faudra attendre encore quelques temps avant d'arriver à un nouvel équilibre avec Clovis, roi des Francs<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup> PIETRI 1997, p. 401.

<sup>52</sup> « Les *Statuta ecclesiae antiqua*, un traité composé dans la Gaule méridionale du V<sup>e</sup> siècle, décrit les grades d'une hiérarchie très diversifiée, du portier à l'évêque. Un immense effort intellectuel accompagne cette pastorale. On connaît mal les textes de la liturgie gallicane pour le IV<sup>e</sup> siècle. Mais il est sûr qu'on a majoré ses affinités orientales et il est probable qu'elle parle le latin, en empruntant peut-être à cette langue majestueuse et sacrée que les chrétientés occidentales (et surtout Rome) élaborent, au moment où elles abandonnent le grec. », PIETRI 1997, p. 401.

<sup>53</sup> « Au milieu IV<sup>e</sup> siècle, le tumulte des grandes querelles théologiques, politisées par l'intervention du prince, fait irruption dans une Gaule paisible et ignorante. Devenu maître de la Gaule, l'empereur Constance II, qui rétablit l'unité politique après l'usurpation de Magnence (350-353), impose pendant quatre ans (355-360) à des prélats désorientés une adhésion, au moins tacite, à une politique officielle de plus en plus favorable aux thèses d'Arius. », PIETRI 1997, p. 402.

<sup>54</sup> « Cette crise [de l'exécution du prêtre espagnol Priscillien par l'empereur Maxime] et aussi les débuts des invasions au commencement du V<sup>e</sup> siècle resserrent les liens de la Gaule avec le siège romain ; la grande descente des hordes barbares à travers les provinces risquait, semble-t-il, de briser l'unité politique : le pape Zosime (418-420), un pontife aussi impérieux que maladroit, saisit la première occasion pour tenter d'assurer, au-delà des péripéties politiques, l'unité de la catholicité. », PIETRI 1997, p. 403.

<sup>55</sup> PIETRI 1997, p. 406.

<sup>56</sup> « Le prestige de ces deux Églises [Reims et Tours], dans la Gaule septentrionale, atteste qu'un nouveau chapitre s'ouvre pour l'histoire du christianisme : la naissance d'une Église gallicane, soutenue et protégée par la conversion du roi franc Clovis entre 497 et 508. Les évêques catholiques peuvent désormais espérer le concours de Barbares établis au nord de la Loire pour bouter hors du territoire les Goths hérétiques. », PIETRI 1997, p. 407.

c. *Marseille, le monachisme et la place des Juifs*

Pour revenir de façon plus précise sur le contexte d'écriture de Claudius Marius Victorius, concentrons-nous à présent sur la ville de Marseille. La cité phocéenne bénéficie en effet d'une place particulière dans la diffusion du christianisme, à la fois par sa situation géographique, ouverte sur la Méditerranée<sup>57</sup> qui, pendant longtemps, a induit une effervescence intellectuelle<sup>58</sup>, et par le rayonnement du monachisme qui s'y est implanté. La naissance de cette institution est une conséquence directe de l'arrêt des persécutions où le martyr y est vu comme la voie d'excellence : « que survienne la paix de l'Église et le christianisme se voit accueilli par le siècle, s'y installe en quelque sorte et parfois trop confortablement<sup>59</sup>. » Le relâchement spirituel induit le risque de manquer son salut et la fuite du monde devient alors pour ce christianisme radical la seule issue possible pour se préserver de la corruption de la société marquée par le péché<sup>60</sup>. Initiée par saint Antoine, dit le Grand, mort vers 356, la retraite des anachorètes dans le désert se veut une mise en application drastique des préceptes de l'Évangile. En Gaule on le retrouve dès 360 avec saint Martin qui s'installe à Ligugé<sup>61</sup> puis avec Jean Cassien à Marseille qui fonde en 415 le monastère de Saint-Victor pour les hommes et plus tard le monastère Saint-Sauveur pour les femmes<sup>62</sup> :

« Ce premier monachisme latin s'alimente très directement aux sources orientales : pèlerinages et visites aux ascètes d'Égypte ; traduction des vies de moines, des *apophtegmes* et des règles [...]. Le monastère de Lérins que saint Honorat fonde vers 400 sur la côte de Provence est un bon exemple de ces communautés encore toutes proches de leurs modèles égyptiens : c'est en grande partie pour ce milieu que Jean Cassien, fondateur lui-même de deux monastères à Marseille, écrira [...] ses souvenirs d'Égypte<sup>63</sup>. »

<sup>57</sup> « A detailed analysis of Victor's commentary suggests that this rhetor of Marseille participated in an environment that was intellectually active. His city had long been a cultural crossroad with potential for exchange between the Greek and Latin parts of the Empire, and between the Empire and the Jewish and Persian cultures of the Middle East. », NODES 1988, p. 60.

<sup>58</sup> « Agathias, le chronographe de Justinien [...] dit de Marseille dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle qu'elle était "toujours digne des colons qui l'avaient fondée". Les auteurs occidentaux évoquent eux aussi la place préservée par la cité phocéenne dans le système des grands échanges », LEPELLEY 1996, p. 292.

<sup>59</sup> MARROU 1985, p. 56.

<sup>60</sup> « Solitude, ascèse, contemplation : le monachisme chrétien actualise pour son compte un des types idéaux profondément enracinés dans la structure même de la nature humaine. », MARROU 1985, p. 57.

<sup>61</sup> « La vie monastique était alors à ses débuts en Gaule. Martin en a été peut-être le premier représentant. Elle n'avait encore rien de bien précis : c'était essentiellement l'éloignement du monde et l'adoption d'une vie de prière et de mortification. À Ligugé, comme plus tard à Marmoutier, Martin dut habiter un modeste ermitage. », GRIFFE 1947, p. 206.

<sup>62</sup> « In 415, with the support of Proclus, the bishop of Marseilles, who favoured the spread of monasticism in his ecclesiastical province, John Cassian founded twin monasteries, both male and female, in this coastal city. The male monastery was called St. Victor. », OGLIARI 2003, p. 118-119. Voir aussi : ROUCHE Michel 1994, « Les religieuses des origines au XIII<sup>e</sup> siècle : premières expériences », in BOUTER Nicole (éd.), *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours : actes du deuxième colloque international du C.E.R.C.O.R., Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988 (Travaux et recherches, 4)*, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, p. 17.

<sup>63</sup> MARROU 1985, p. 65. Étienne Griffe situe quant à lui la fondation du monastère vers 410 : voir GRIFFE 1957, p. 28.

Le monachisme se transforme peu à peu en une retraite du monde, consacrée à l'étude, et se constitue en communautés savantes de philologues et de penseurs. Dans leurs écrits, la sotériologie est centrale et les efforts, fournis par les moines pour se préserver d'une vie impure, attendent une nécessaire récompense :

« Dans ces nouvelles générations, ce sont les moines qui prennent la plume, en particulier ceux qui ont vécu dans la mouvance de Lérins, Vincent, théologien de la tradition et Fauste de Riez, celui de la liberté et de la grâce. Marseille se retrouve une vocation intellectuelle et la ville accueille, avec Jean Cassien, les réfugiés chassés par l'invasion, tel Paulin de Pella, tel Salvien, venu de Trèves ou de Cologne, qui y compose un traité, le *Gouvernement de Dieu*, en prenant le ton d'un apocalyptique procureur pour annoncer le châtement d'une société romaine corrompue, punie par les invasions barbares<sup>64</sup>. »

La relecture des événements contemporains ainsi que l'insistance sur la question du salut, liée de près ou de loin au mérite, n'est pas sans rappeler la vision épique que Victorius donne de la Genèse dans son *Alethia*. Sa mise en récit poétique illustre elle aussi cette même tendance à une compréhension dramatique voire apocalyptique des événements et à une lecture systématique de l'alternance liberté / châtement / grâce, le tout dans un effort d'abandon à la providence.

Ceci laisse à penser que Victorius connaissait les écrits des moines et qu'il fréquentait probablement leur milieu ou du moins subissait leur influence. Il n'y a cependant pas à proprement parlé de thématique ascétique. On trouve simplement quelques remarques et allusions qui condamnent l'appât du gain (qui conduit inévitablement à la souffrance<sup>65</sup>) et la satisfaction personnelle<sup>66</sup> mais qui exaltent également la contemplation et le dénuement évangélique qui rapprochent de Dieu<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> PIETRI 1997, p. 406.

<sup>65</sup> *Sed prius auro / Admouisse manus diti, quod fulmine mentis / Iam ferit et cari subigit fulgore ueneni / Nec satiat, donec mirantes pondere multo / Vincat et elapsum durae ceu murice cautis / Vulneret ac facilem uitato corpore plagam / Posse pati doceat* (II, 142-148), « Mais qu'auparavant ils approchèrent leurs mains du précieux or, qui frappe déjà avec violence leurs esprits et <les> subjugué par l'éclat de son coûteux venin mais ne <les> rassasie pas, jusqu'à ce qu'il triomphe de ses admirateurs par son imposant poids et que, glissant comme par la pointe d'une roche dure, il blesse et enseigne que l'on peut souffrir d'une blessure qui se fait aisément sur le corps corrompu. »

<sup>66</sup> *Loth cupiens natas, quibus illibata manebat / Virginitas, offert quos plebs uoluisset in usus / Per sexum factura minus. sed corda profana / Vile putant quodcumque licet gaudentque uetari / Vt sit quod cupiant.* (III, 699-703), « Loth, désirant adoucir ces enragés, offrit ses filles qui gardaient intacte leur virginité, pour l'usage qu'il plairait d'en faire à cette foule qui ferait ainsi par le sexe moins de mal. Mais les cœurs sacrilèges font peu de cas de ce qui est permis et ils se réjouissent de ce qui est interdit, afin qu'il y ait quelque chose à désirer. »

<sup>67</sup> *Nunc quoque post culpam spoliatis lumine sacro, / Quamuis mens melior per totum libera ferri / Fugerit et clausis terreni carceris antro / Nil ueri praeter mortalia nosse supersit, / Omnia plena tui tantum sentire remansit / Atque ideo omnipotens, qui semper totus ubique es, / Ad te confugimus trepidanti mente precantes* (II, 49-55). « Maintenant aussi après la faute, à ceux qui ont été dépouillés de la lumière sacrée, quoique l'esprit meilleur s'enfuit libre d'être emporté à travers le tout, et <ceux auxquels> enfermés dans l'antre de la prison terrestre il ne reste rien à savoir de vrai si ce n'est les affaires mortelles, il reste seulement de percevoir que tout est empli de Toi. Et pour cette raison, Tout-Puissant, qui es toujours tout entier et partout, nous nous réfugions vers Toi, <te> suppliant d'un esprit tremblant. »

L'*Alethia* puise donc dans l'herméneutique biblique de son temps en prônant une vie morale, digne de mériter son salut<sup>68</sup>, et en mettant en parallèle la double histoire contemporaine (histoire à la fois personnelle – celle du salut de l'âme – et collective) avec celle des patriarches pour que cette dernière donne du sens au présent.

Le retour à l'Ancien Testament n'est pas non plus sans s'ancrer dans ce contexte historique bien précis, notamment en ce qui concerne le peuple juif. Ce dernier était bien implanté en Occident au moment de l'expansion du christianisme<sup>69</sup>. Les relations entre Juifs et chrétiens n'étaient à l'origine pas vues d'un mauvais œil<sup>70</sup>. Cependant, leur refus de considérer Jésus comme le Messie a très tôt conduit les premiers chrétiens, notamment en Orient, à renoncer à combler l'impasse théologique qui les séparait de leurs frères aînés<sup>71</sup>, à leur faire porter le poids de la faute de la crucifixion du Christ, et parfois même à négliger le Dieu de l'Ancien Testament, comme l'a fait l'hérésie de Marcion<sup>72</sup>, à l'encontre de l'enseignement de l'apôtre Paul<sup>73</sup>. Le soin de Victorius à faire des patriarches des héros préfigurant le Christ semble donc plutôt aller à contre-courant des actions de ses contemporains<sup>74</sup>. Pour autant, la démarche antisémite n'est pas celle des Pères qui, pour la plupart – d'Hippolyte de Rome en passant par Ambroise et son

---

<sup>68</sup> *In quam deductus uita exultare perenni / accola iussus erat ; iamque inter munera prima / dum fit dignus adhuc discitque labore mereri / quo potitur, plenae fructum uirtutis adeptus / expers curarum uotique ignarus agebat* (I, 308-312), « Il y [le jardin d'Eden] fut conduit et reçut l'ordre d'y vivre, et d'exulter pour la vie éternelle ; et déjà, à travers ses premiers dons, jusqu'à ce qu'il en soit devenu **digne** et qu'il ait appris à **mériter** par le travail ce dont il est maître jusque-là, après avoir atteint le fruit d'une vertu totale, il menait sa vie sans souci, sans avoir rien à souhaiter. »

<sup>69</sup> « Le premier établissement des Juifs en Gaule remonte au temps de la République ou de César. Des marchands juifs étaient venus d'Alexandrie et de l'Asie Mineure jusqu'à Rome et en Italie, il y en eut sans doute qui s'avancèrent jusqu'en Gaule [...] Mais c'est seulement au II<sup>e</sup> siècle que la présence des Juifs est signalée de façon certaine dans l'Europe occidentale. Les Juifs de la Gaule, qu'ils soient venus dans cette région comme marchands ou comme fugitifs, eurent tous les droits du citoyen romain et ces droits leur furent maintenus par les Francs et les Burgondes. Au moment de l'invasion de ces peuples, les Juifs étaient répandus en Auvergne [...] il y en avait également à Marseille, Béziers et dans la province de Narbonne », GRAETZ 1888, p. 267-268.

<sup>70</sup> « Leurs relations avec les chrétiens étaient des plus cordiales, les ecclésiastiques s'asseyaient à leurs tables et, à leur tour, invitaient leurs hôtes ; les unions mixtes n'étaient pas rares entre Juifs et chrétiens », GRAETZ 1888, p. 268

<sup>71</sup> Cf. JUSTIN, *Dialogue avec le Juif Tryphon*.

<sup>72</sup> « Le thème de la connaissance de Dieu était incontournable ; le problème posé implicitement tournait, grosso modo, autour de la différence entre Yahvé le Créateur, dieu de l'Ancien Testament, et le Père, dieu du Nouveau Testament. Marcion dénonce comme dénuée de fondement l'économie formulée par les Hébreux dans le *Shema*. Yahvé, dit-il, n'est pas l'Être suprême, le Très-Haut, ce Dieu vanté par les Israélites. Archonte psychique, père des anges et des archanges, il est un *theos* de second rang – classable peut-être comme le premier des "dieux secondaires" de la tradition platonicienne –, créateur immédiat du cosmos sensible, modelleur direct de l'homme, ami des patriarches, législateur d'Israël, guide zélé du peuple juif. », ORBE 2012, p. 61.

<sup>73</sup> Voir à ce sujet le développement théologique qu'Irénée de Lyon en fait dans son *Adversus haereses*, IV, 34.

<sup>74</sup> « Une poussée d'antisémitisme suivit, en particulier à Alexandrie, où des troubles sanglants se continuèrent pendant plusieurs années. Un édit de 412 essaya de la réfréner en rappelant que pour punir les méfaits des Juifs les tribunaux réguliers sont seuls qualifiés, que les Juifs ne doivent pas être inquiétés pour leur foi et que les synagogues sont sous la protection de la loi. », SIMON 1964, p. 160. Cf. Code théodosien, 16, 8, 21.

*De Patriarchis* –, ont œuvré à rendre compte de ce qu'Augustin résumera parfaitement dans sa maxime devenue fameuse : « *quamquam in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat*<sup>75</sup> ».

Malgré cela, la législation de cette époque concernant les Juifs laisse entendre que leur fréquentation représente une menace pour la foi chrétienne :

« Dès le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècles, c'est à la vie intérieure du judaïsme elle-même et non plus simplement à ses relations avec le dehors que tendent à s'appliquer contrôle et restrictions. Et ceci tout à la fois parce que la théologie exige que les Juifs supportent la peine de leur infamie, et parce que leur contact apparaît dangereux pour la foi, souvent encore mal affermie, des chrétiens. Les mesures [...] relatives aux esclaves chrétiens au service des Juifs, et aux mariages mixtes, ont pour double objet de réprimer des formes indirectes de prosélytisme et d'accentuer l'isolement juif<sup>76</sup>. »

Dans les faits il s'agit donc de conserver le contenu de la foi juive tout en s'éloignant le plus possible des Juifs eux-mêmes, ce qui finit par mener l'Église à les considérer comme des ennemis de la vraie foi<sup>77</sup>. Pour continuer cependant à répandre cette foi véritable, il faut accepter la nécessité de l'Ancien Testament et apprendre à rendre intelligibles les codes de la culture sémitique auprès du monde romain. Dès lors s'opère un progressif phénomène d'acculturation<sup>78</sup> avec l'incorporation des éléments de la tradition interprétative hébraïque dans la culture occidentale christianisée. Cela concerne particulièrement les Livres vétérotestamentaires (puisque les évangiles sont de fait déjà imprégnés du contexte gréco-latin). Les Pères ont donc tenté d'explicitier, à partir de toutes les données de la tradition hébraïque, ce qui constitue les fondements du christianisme, notamment tout ce qui justifie et annonce la venue du Christ dans l'Ancien Testament, comme par exemple les figures des proto-parents :

« Ce n'est que dans la littérature intertestamentaire qu'Adam et Ève jouent un rôle important. Quoique non canonique, cette littérature a eu une influence très grande pour le discours chrétien et la construction du "mythe fondateur de l'Occident" [...]. Aussi, pour comprendre la manière dont la théologie chrétienne a construit la théologie du péché et de la responsabilité humaine, il est nécessaire de se référer aux sources juives qui développent une spéculation sur Adam et Ève et leur vie au Paradis. À cette époque, la distinction entre judaïsme et christianisme n'était pas aussi tranchée qu'elle le fut plus tard dans le développement de la théologie grecque et latine<sup>79</sup>. »

L'œuvre de Victorius rend donc compte d'un double processus : d'abord une intégration de la culture sémitique dans la culture chrétienne, puis d'une adaptation de cette culture

---

<sup>75</sup> AUGUSTIN, *Quaestiones in Heptateuchos, Quaestio 73 in Exodum*.

<sup>76</sup> SIMON 1964, p. 157.

<sup>77</sup> « Ainsi la victoire du christianisme au début du IV<sup>e</sup> siècle et son instauration à la fin du siècle comme religion d'État introduisent dans les relations de l'Empire et du judaïsme un changement radical. À la tolérante bienveillance, succède une hostilité de plus en plus avouée, entretenue par l'Église [...]. Les restrictions progressives imposées à la liberté civique et religieuse des Juifs aboutissent à les mettre sur le même pied que les hérétiques. », SIMON 1964, p. 161.

<sup>78</sup> Pour le cadre de l'Antiquité, Alain Chauvot propose la définition suivante déclinée en trois volets : « a) l'incorporation de la part d'un peuple des éléments culturels d'un autre peuple, dont il est politiquement indépendant. b) l'assimilation forcée de la part d'un peuple de la culture d'un autre peuple dont il est politiquement dépendant. c) l'assimilation par immigration, des groupes adoptant progressivement la culture du pays d'immigration. », CHAUVOT 2016, p. 199.

<sup>79</sup> MALDAME 2008, p. 61.

synchrétique pour la rendre intelligible à la culture romaine classique. Cette dernière tâche ne peut se faire autrement que par le réemploi des exercices scolaires, de la formation classique par laquelle tous les lettrés sont passés.

*d. Le rôle de l'école dans ce contexte pour Victorius*

Dans le manuscrit *Parisinus 7558*, lorsque le copiste nomme le poète Victorius au début et à la fin de chaque Livre, il le qualifie d'*orator massiliens*. Avec la notice de Gennade citée plus haut, qui le qualifie de *rhetor*, c'est l'unique preuve que nous ayons au sujet de sa profession et de son origine. S'il est *rhetor*, c'est qu'il s'occupe de l'ultime formation des jeunes hommes, le passage nécessaire à l'accession à une carrière politique respectable : la rhétorique<sup>80</sup>.

L'enseignement supérieur arrive une fois que la langue ainsi que les œuvres classiques sont maîtrisées<sup>81</sup>. Il consiste dès lors à enseigner l'art oratoire à partir de toutes les connaissances acquises, des subtilités de la grammaire à l'interprétation des grands auteurs<sup>82</sup> et à s'exercer à exprimer son avis ainsi qu'à étayer ses opinions dans les circonstances énoncées par des situations types<sup>83</sup>. Comme en témoigne l'*Alethia*, qui est en somme le résultat élaboré d'un de ces exercices types – la réécriture – la tradition oratoire héritée des Grecs est toujours en usage au V<sup>e</sup> siècle, malgré les bouleversements des dernières décennies. C'est même ce qui contribue à faire le prestige de certaines écoles, dont celles de Marseille<sup>84</sup>.

Datant du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C.<sup>85</sup>, ces dernières bénéficient à la fois de la tradition hellénistique de la cité phocéenne, des ajouts de la tradition latine avec son célèbre quadrigé<sup>86</sup> et des apports probables d'autres cultures présentes sur place du fait du commerce maritime. Dans ce contexte, sans pour autant supputer que Victorius était un homme important, au moins

<sup>80</sup> « L'enseignement de l'art oratoire [...] est confié, lui aussi, à un maître spécialisé, appelé en latin *rhetor*, quelquefois aussi *orator*. », MARROU 1948, p. 380.

<sup>81</sup> « L'enseignement du *grammaticus Latinus* [...] présente les deux aspects caractéristiques de la grammaire hellénistique, *methodicè*, *historicè*, soit l'étude théorique de la bonne langue et l'explication des poètes classiques, *recte loquendi scientiam et poetarum enarrationem*. » MARROU 1948, p. 370-371. Cf. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, I, 4, 2.

<sup>82</sup> « L'enseignement du *rhetor Latinus* a pour objet, comme celui du σοφιστής grec, la maîtrise de l'art oratoire, telle que l'assure la technique traditionnelle, le système complexe de règles, de procédés et d'habitudes progressivement mis au point par l'école grecque à partir de la génération des Sophistes. », MARROU 1948, p. 381.

<sup>83</sup> « Je soulignerai l'uniformité et la longue permanence de la pratique pédagogique antique : nous connaissons bien les sujets proposés aux jeunes rhétoriciens latins [...] cette documentation s'échelonne sur six siècles : or ce sont toujours les mêmes types de sujets, ceux-là même que nous a fait connaître l'école hellénistique. », MARROU 1948, p. 383.

<sup>84</sup> « En Gaule [...] au début de l'Empire, les écoles les plus célèbres sont d'abord celles de Marseille, qui héritent de leur passé grec, puis celle d'Autun. », MARROU 1948, p. 397.

<sup>85</sup> « On sait d'ailleurs que Marseille était alors de tous les centres intellectuels de la Gaule l'un des plus brillants et des plus fréquentés. Son école, fondée en l'an 50 avant J.-C. par Apollodore de Pergame, continuait à être florissante. », GAMBER 1899, p. 12.

<sup>86</sup> « En résumé, le programme latin se ramène au "quadrigé", pour reprendre le terme du manuel d'Arusianus Messius : Virgile, Terrence, Salluste et Cicéron. », MARROU 1948, p. 375.

peut-on affirmer que c'était un érudit zélé, de noble naissance d'après ses *tria nomina*, soucieux de transmettre à la fois l'héritage païen et la culture chrétienne en misant sur l'alliance harmonieuse des deux<sup>87</sup>.

L'enseignement religieux est d'abord étudié en parallèle de l'enseignement classique :

« Dans l'aire propre de la culture gréco-latine : aussi longtemps que dure l'antiquité, les chrétiens, sauf quelques cas exceptionnels et limités, n'ont pas créé d'école qui leur fussent propres : ils se sont contentés de juxtaposer leur formation spécifiquement religieuse (assurée [...] par l'Église et la famille) à l'instruction classique qu'ils recevaient, au même titre que les païens, dans les écoles de type traditionnel<sup>88</sup>. »

L'enseignement classique contribue avant tout à constituer chez les individus une formation humaine, une façon de penser soi-même et la société<sup>89</sup>. En séparant les outils qu'il fournit de son fond mythologique et païen, ce dernier n'est plus incompatible avec l'enseignement religieux car les deux abordent des enjeux différents : la *societas*<sup>90</sup>, la culture commune, pour l'un ; et la *religio*, dans son possible sens étymologique de "relier", en l'occurrence au divin, pour l'autre. Même si certains Pères y voient là non pas la base de toute constitution humaine civilisée mais une culture rivale et concurrente<sup>91</sup>, cette tendance n'est pas suivie par les auteurs chrétiens dits "mineurs" des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, que l'on peine à classer entre les théologiens, les exégètes et les poètes, qui tiennent probablement un peu des trois, et qui entendent au contraire poursuivre et enrichir l'héritage classique par l'addition de cette nouvelle culture religieuse.

L'éducation est un pilier de la transmission de toute culture. L'accès à l'enseignement est cependant restreint chez les Romains, par les conditions matérielles et financières, aux citoyens les plus aisés<sup>92</sup>. Or au V<sup>e</sup> siècle, au moment où précisément il risque d'y avoir une rupture dans la transmission à cause des invasions, les aristocrates restent dans un premier temps les uniques

<sup>87</sup> « Au IV<sup>e</sup> siècle, on rencontre fréquemment des chrétiens dans tous les ordres de l'enseignement, depuis les humbles maîtres d'école et les grammairiens, jusqu'aux plus hautes chaires d'éloquence. », MARROU 1948, p. 427.

<sup>88</sup> MARROU 1948, p. 421.

<sup>89</sup> « On pourrait dire : pour pouvoir être chrétien, il faut d'abord être un homme, assez mûr sur le plan proprement humain pour pouvoir poser un acte de foi et des actes moraux [...]. Or si l'éducation classique représentait une technique admirable pour la formation d'un type humain parfaitement développé, pourquoi, inutilement, chercher ailleurs, élaborer un autre système d'éducation. », MARROU 1948, p. 423.

<sup>90</sup> « Plus que de s'étonner, il importe de comprendre : pourquoi le christianisme méditerranéen a-t-il fait si bon ménage, dans l'antiquité, avec l'école païenne ? On pourrait observer, d'abord, que le christianisme est avant tout une religion, qui règle les rapports à établir entre l'homme et Dieu, et non en premier lieu, ni essentiellement, un idéal de la culture. », MARROU 1948, p. 422.

<sup>91</sup> « Adopter le système d'éducation classique n'était pas, pour autant, accepter la culture à laquelle cette éducation était ordonnée comme à sa fin. [...] Même les plus "cultivés" parmi les Pères de l'Église, les plus fidèles héritiers de la pensée et de l'art classique, saint Augustin par exemple, s'accordent avec la réaction spontanée des simples et des ignorants pour condamner la culture antique en tant qu'idéal indépendant, rival de la révélation chrétienne. », MARROU 1948, p. 423-424.

<sup>92</sup> « La culture, à Rome comme partout dans l'antiquité, est demeurée un privilège des classes dirigeantes. Ce caractère aristocratique devait être pour elle, à l'heure des grandes catastrophes, au moment des invasions barbares, une cause redoutable de fragilité. », MARROU 1948, p. 394.

garants de cette diffusion, le temps que les institutions scolaires et politiques, profondément ébranlées ou même détruites<sup>93</sup>, se réorganisent : « Le sort de l'enseignement de type classique est désormais lié à l'existence d'un mode de vie encore antique au sein de l'aristocratie gallo-romaine<sup>94</sup>. »

Face au drame de 410, les érudits chrétiens d'Occident se sentent investis non seulement de la mission de prolonger la Ville éternelle par l'Église, en conservant et en transmettant l'héritage prestigieux du passé – tant le droit romain et l'organisation administrative des cités que les œuvres littéraires et philosophiques – mais encore du devoir de former ses fidèles à une religion qui est avant tout fondée sur l'écrit :

« Pour pouvoir se propager et se maintenir, pour pouvoir assurer non seulement son enseignement, mais le simple exercice du culte, la religion chrétienne exige impérieusement au moins un minimum de culture lettrée. Le christianisme est une religion savante et ne saurait exister dans un contexte de barbarie<sup>95</sup>. »

L'élargissement de l'accès à l'enseignement achève ainsi de répandre la langue latine dans les Provinces, ce à quoi les écoles n'étaient pas parvenues, ne touchant que les populations aristocratiques<sup>96</sup>. La mutation progressive d'un patrimoine culturel en mode de vie est un tournant majeur pour l'histoire de la littérature, car il implique désormais de n'être plus seulement répété, mais également adapté aux différentes régions et actualisé aux nouvelles idées, dont la foi chrétienne fait partie. Cela aboutit à un véritable développement littéraire :

« Plus on avance dans le temps, plus le rôle de la chose écrite s'affirme dans la vie quotidienne de l'Église : la "tradition", παράδοσις, dont l'importance ne cesse de croître, n'est plus simplement un ensemble de doctrines, d'interprétations et d'usages transmis par voie orale : elle s'incarne dans la littérature bientôt abondante et variée<sup>97</sup>. »

Comme nous l'avons vu, c'est là aussi par le transfert des différentes formes de l'*auctoritas* aux personnes investies d'un pouvoir religieux que la continuité est garantie. C'est dans ce double cadre, à la fois scolaire et littéraire, que se situe l'*Alethia*. Sa place à la croisée des chemins entre la tradition classique, en tant que résultat d'un exercice typiquement scolaire,

---

<sup>93</sup> « Toute la première moitié du V<sup>e</sup> siècle [...] partout c'est la prise de possession effective par les peuples germaniques du sol de l'Empire qui a entraîné, avec la ruine de la vie romaine, la disparition des écoles antiques. [...] Sans doute, ces épreuves et ces transformations n'ont pas suffi à interrompre la tradition culturelle, mais elles minent la vitalité des institutions scolaires. [...] On peut dire avec assez de certitudes que la génération élevée par Ausone est la dernière qui a pu connaître le système normal des écoles romaines avec leurs trois degrés, le *magister ludi*, le grammairien et le rhéteur. Ce système a dû disparaître à la génération suivante, avec la grande invasion et les catastrophes qui ont marqué le début du V<sup>e</sup> siècle : le petit-fils d'Ausone, Paulin de Pella, en témoigne, au moins pour la région de Marseille où il s'est réfugié, à la date de 422 environ. », MARROU 1948, p. 453.

<sup>94</sup> MARROU 1948, p. 454.

<sup>95</sup> MARROU 1948, p. 418.

<sup>96</sup> « Mais <les écoles élémentaires> n'ont pas suffi à atteindre les masses dans leur ensemble. En fait, on parlait encore punique aux environs d'Hippone au temps de saint Augustin, celtique dans les campagnes de Gaule aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles : c'est, semble-t-il, seulement la propagande chrétienne qui a achevé chez nous d'implanter dans les campagnes, l'usage du latin. », MARROU 1948, p. 395.

<sup>97</sup> MARROU 1948, p. 419.

nourri directement à la source des plus grands poètes épiques, et la tradition poétique chrétienne désormais établie est particulièrement intéressante. Il fallait cette recontextualisation de l'*Alethia* dans l'enseignement classique pour comprendre à la fois l'ancrage et le dessein de l'œuvre.

Un extrait de la *Precatio* est essentiel dans ce sens pour déterminer la visée pédagogique de Victorius. Malgré sa longueur, il nous semble important de citer le passage dans son entier pour embrasser l'ensemble du projet pédagogique de l'œuvre :

*In quo te, Deus alme, precor, qui numine pronodas sentire **animis** et uerum **pectora** cogis ignaro quoque uate loqui, da nosse precanti, dum **teneros formare animos** et **corda** paramus **ad uerum uirtutis iter puerilibus annis**, inclita legiferi quod pandunt scrinia Moysis, quae sit origo poli uel quae primordia mundi arcanamque fidem qui toto excusserit aucta pestis et in mores penitus descenderit error **quaue iterum redeat uerum ritusque profanes pellat et aeternae reseret sacra mystica uitae**. da simul et mentem, da congrua tempora menti, da studium, tanto ne desit cura labori, successumque bonum studii quodque omnia uota iure supercurrit ualidoque includit amictu (Prec., 101-115).*

« En lui je te prie, Dieu bienveillant qui par ta puissance favorable donnes aux âmes de comprendre et forces les cœurs à dire la vérité même lorsque le prophète l'ignore, donne à celui qui te prie, alors que nous nous préparons à former des âmes et des cœurs tendres à la vraie voie de la vertu dans leurs années de jeunesse, de savoir ce que révèlent les illustres tables du législateur Moïse : quelle est l'origine du ciel et les principes du monde, quelle peste en se répandant a complètement expulsé la foi mystérieuse comment l'erreur a gagné en profondeur les mœurs et par quelle voie la vérité revient à nouveau, chasse les rites profanes et dévoile le culte mystique qui mène à la vie éternelle. Donne-moi en même temps l'intelligence et les temps qui lui conviennent, donne-moi le zèle, de telle sorte que le soin ne manque pas à un si grand travail et concède à ce zèle un bon succès, qu'à juste titre il dépasse tous mes vœux et les renferme dans un vêtement solide. »

La prière de Victorius commence par se calquer sur le modèle pédagogique que ce dernier impute à Dieu en mettant en parallèle *animos* / *animis* et *pectora* / *corda*. Ainsi, de même que Dieu donne aux âmes la faculté de comprendre et sentir (*sentire*), de même, le poète entend-il dispenser à son jeune public (*teneros*) un enseignement à la fois intellectuel (*formare animos*) et humain, voire spirituel en touchant les cœurs (*corda*) qui inclineront ces élèves à témoigner de la vérité. La fonction de rhéteur de Victorius transforme le projet poétique en un devoir moral, car il est plus aisé de façonner correctement un esprit tendre que de corriger un esprit endurci. L'enjeu n'est rien de moins que la droiture des âmes et la rectitude des consciences de ses élèves dès le plus jeune âge.

Pour ce faire, il résume le contenu de son enseignement dans la formule *ad uerum uirtutis iter*. S'il y a une vraie voie, cela implique qu'il y ait de fausses voies parallèles, une diffusion alternative, probablement hérétique aux yeux du poète, du contenu de la foi, voire de la compréhension du monde et de Dieu par l'entremise du polythéisme – nous y reviendrons<sup>98</sup>. C'est cela qu'il veut épargner à son jeune public, afin de les préserver de l'erreur et les fortifier dans une interprétation correcte du message biblique<sup>99</sup>.

L'annonce programmatique de son œuvre est déclinée dans la *Precatio* en deux temps. Tout d'abord le poète compte exposer l'origine du monde. Puis vient l'explication des maux et leur introduction dans l'histoire qui ont chassé du monde la vraie foi. Dans un second temps (*Prec.*, 110-111), Victorius annonce qu'il expliquera la restauration de la vérité, qui passe ensuite par trois actions dont le vrai (*uerum*) est le sujet :

1. <i>Quaue iterum redeat uerum</i>	2. <i>Ritus profanes pellat</i>	3. <i>Aeternae uitae mystica sacra reseret</i>
---	---------------------------------	--

Cette première analyse permet de dresser un constat essentiel : il faut donner un sens eschatologique à l'*Alethia*, puisque la destination finale de l'œuvre s'ouvrira sur la question de la vie éternelle, offerte dans et par le Christ. Bien qu'il s'agisse de réécrire la Genèse<sup>100</sup>, Victorius entend résumer dans ce seul récit, l'ensemble de l'histoire du salut : de la création à la récapitulation, en passant par le péché originel. C'est la trajectoire eschatologique déjà bien développée chez Irénée de Lyon<sup>101</sup> et que Victorius s'apprête à illustrer dans son poème pour ses élèves.

## 2. Contexte théologique et positionnement de Victorius

L'exposition de l'économie du salut, condensée dans le récit génésiaque, n'est pas le seul point théologique que Victorius a l'intention d'exposer. Il développe également un certain nombre de dogmes essentiels au travers de son récit et dissémine tout au long de la réécriture différents éléments théologiques et prises de position, dont nous exposerons ici les principaux.

### a. Foi trinitaire

Le poète marseillais rédige à une époque où certaines difficultés théologiques ont déjà été soulevées par les hérésies et partiellement résolues. Le Concile de Nicée en combattant

<sup>98</sup> Cf. Chap. 5, 4. b. *Redeat uerum*, p. 412.

<sup>99</sup> « *Intento primario di Vittorio è indirizzare i giovani al cammino della virtù, illustrando quod pandunt Moysis (prec. 106).* », MARTORELLI 2008, p. 211.

<sup>100</sup> La dimension génésiaque spécifique sera plus amplement développée au Chap. 2, 3. Le projet poétique, p. 248.

<sup>101</sup> IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, III, 21 et V, 31-32.

l'arianisme, clarifie la théologie trinitaire par la proposition d'un Symbole commun de la foi, qui est ensuite complété au Concile de Constantinople en 381.

Dans la droite ligne des conciles, ainsi que des écrits trinitaires, d'Hilaire et d'Augustin notamment<sup>102</sup>, Victorius donne un rôle prépondérant aux personnes de la Trinité, coéternelles<sup>103</sup>, malgré leur absence présumée du texte vétérotestamentaire. La *Precatio* introductive est à ce sujet déterminante pour exposer que cette vérité de foi<sup>104</sup>, qui a une place centrale dans son combat contre le polythéisme, est présente dès l'Ancien Testament<sup>105</sup>, Dieu est l'unique Dieu et il est Un :

*Nām tē rātīōnē prōfūdā  
īn tribūs ēssē dēūm || sēd trēs || sīc crēdīmūs ūnūm,  
ūt prōpriās || gēnērīs || spēcīēs || sūbstāntiā rēddāt,  
īndīscrētā pīō || cōnsēruāns fōedērā nēxū (Prec., 4-7).*

« En effet, par une logique profonde,  
nous croyons que tu es Dieu en trois, et en même temps nous croyons que ces trois sont un,  
de sorte que la substance produit les caractéristiques propres du genre  
en conservant en une étroite sacrée des alliances indivisibles. »

Les termes empruntés dans ces vers sont pratiquement les mêmes que ceux de la version latine du Credo : *credimus in unum deum et substantia*<sup>106</sup>. Au vers 5, les coupes penthémimère et hephthémimère permettent d'encadrer rythmiquement le *tres* qui tient ainsi une position centrale entre *deum* et *unum*, résumant visuellement le mystère théologique : trois englobés, inclus en un. Le vers illustre parfaitement le mouvement de l'esprit humain perplexe, par sa structure inclusive qui commence avec *tribus* et se termine avec *unum*. Entre les deux, il y a ce mystère du *deum tres*, Dieu trine. Plus tard, lors de la création de l'homme, le fameux *faciamus* (I, 160), apportera, par son pluriel, une preuve supplémentaire de la triple action trinitaire : le "nous" prouve la présence de la Trinité dès l'Ancien Testament. C'est un argument qui était déjà développé par les autres Pères de l'Église<sup>107</sup>.

<sup>102</sup> « Le début de la prière respire une atmosphère qui rappelle les conceptions d'Ambroise et d'Augustin, d'Hilaire et de Prudence. », HOVINGH 1955, p. 41.

<sup>103</sup> « <Victor's> answer presents the opportunity to refer again to doctrine that the Trinity is coeternal and absolute », NODES 1993, p. 42.

<sup>104</sup> Le vocabulaire trinitaire de Victorius a été étudié de manière systématique par la philologue allemande Ilona Opelt. Son étude confirme que la terminologie trinitaire est concentrée dans la *Precatio*. Cf. Ilona OPELT 1988, « *Trinitätsterminologie in der Alethia des Claudius Marius Victorius* », *Paradeigmata Poetica Christiana*, Schwann, Düsseldorf, p. 106-112.

<sup>105</sup> « Tous les auteurs que j'ai pu lire, parmi ceux qui ont écrit avant moi sur la divine Trinité et qui sont interprètes catholiques de l'Écriture Sainte, Ancien et Nouveau Testament se sont proposé ce seul but : montrer, d'après les Écritures, que le Père, le Fils et le Saint Esprit attestent dans l'indivisible égalité d'une unique et identique substance leur divine unité, et que, par suite, ils ne sont pas trois dieux, mais un seul et Dieu. », AUGUSTIN, *De Trinitate*, I, 7.

<sup>106</sup> DENZINGER 1996, n° 125, p. 39.

<sup>107</sup> « Donc celui qui dit "faisons" désigne quelqu'un qui n'est pour "faire" avec lui ni en désaccord ni mal disposé ni trop faible, qui au contraire a le pouvoir de "faire" ce dont il est question [...] d'autre part, afin de faire apparaître encore mieux dans sa plénitude la réalité de la nature et de l'opération, celui qui, à l'aide des mots, avait énoncé

Victorius ne nie pas la difficulté de ce mystère qu'on ne peut discerner qu'avec une *ratio profunda*. On peut supposer que c'est elle qu'il demande au Père pour pouvoir expliquer les mystères du monde et de la loi sans les dénaturer : *da nosse precanti* (*Prec.*, 103).

Au vers 6 de la *Precatio*, de même que dans la traduction latine du Credo, le poète reprend le terme *substantia* qui renvoie à l'οὐσία, l'essence divine commune, explicitée dans le décret conciliaire. Victorius place donc expressément son œuvre sous le sceau d'une validité orthodoxe, pour se défendre de toute forme d'appartenance à l'arianisme. Le poète rend compte d'une latinisation de la terminologie trinitaire des Pères Cappadociens : il emploie ici *species* pour ce qui relève du caractère propre (προσώπων<sup>108</sup>) des hypostases, ainsi que *proprias*, dans un effet d'insistance, pour ἴδιον<sup>109</sup>. Le choix de Victorius concernant la transcription du grec ὑποστάσις<sup>110</sup> est cependant plus original. Contrairement à Augustin qui opte pour *persona*<sup>111</sup>, le rhéteur marseillais préfère *genus*. Ce terme abstrait, qui touche autant à la génération, à la zoologie qu'au droit romain, a le mérite de ne guère prendre de risque. À la manière – anticipée – de la théologie apophatique, Victorius choisit d'insister davantage sur ce qu'il n'est pas (quelque chose qui s'apparenterait à l'humain) en employant un vocable vaste qui souligne surtout la distinction, à la fois entre les personnes, et entre ces dernières et l'homme. La distinction entre les *genera* réside dans la différence de leurs relations et de leurs actions créatrices<sup>112</sup>. Elle est davantage développée au début du Livre I :

*Ante polos caelique diem mundique tenebras,  
ante operum formas uel res uel semina rerum,*

---

sa pensée a ajouté encore la raison de sa pensée, tirée de la nature en sa réalité : il a dit : “à notre image et ressemblance”. Où est-il le faux dieu, auquel le vrai Dieu dit : “à notre image et ressemblance”. “Notre” n'admet ni la monade ni la disparate ni la séparation. Car, à tenir pour vraie cette parole, l'homme est fait à l'image commune », HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, V, 7-8, p. 109-111.

<sup>108</sup> BASILE DE CESAREE, *Sur le Saint Esprit*, V, 8.

<sup>109</sup> Ἰδιον δὲ Πατρὸς μὲν, ἢ ἀγεννησία, GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 25, 16 ; Τὴν ιδιότητα τῶν προσώπων, BASILE DE CESAREE, *Sur le Saint Esprit*, XVIII, 45.

<sup>110</sup> « “Essence” dis-je, en grec οὐσία, mais nous employons plus couramment le terme de “substance”. Les Grecs emploient aussi le mot “hypostase”, mais j'ignore quelle nuance ils mettent entre “l'ousia” et “l'hypostase”, car la plupart parmi nous qui traitent en grec ces questions, disent habituellement : μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις, en latin : *unam essentiam, tres substantias*. Mais chez nous, l'usage parlé a fait prévaloir le mot “essence” avec le sens du mot “substance”. Aussi n'osons-nous dire : une essence, trois substances, mais une essence (ou substance) et trois personnes. C'est la formule que beaucoup de latins qui ont traité ces questions et méritent crédit, ont employée, faute d'avoir trouvé une expression plus juste pour traduire en mots ce qu'ils concevaient sans mot. Effectivement, puisque le Père n'est pas le Fils, ni le Fils le Père, puisque le Saint-Esprit qu'on appelle aussi “don de Dieu”, n'est ni le Père, ni le Fils, ils sont trois évidemment. D'où le pluriel dans ce mot de l'Écriture : “Moi et mon Père nous sommes un” (Jn, X, 30). Le Seigneur n'a pas dit : cela fait un, comme le prétendent les Sabelliens “Nous sommes un”. Au demeurant si l'on demande : trois quoi ? la parole humaine reste parfaitement à court. On répond bien : trois personnes, mais c'est moins pour dire cela que pour ne pas rester sans rien dire », AUGUSTIN, *De Trinitate*, V, IX, 10.

<sup>111</sup> « Mais c'est en raison de la distinction des personnes en la Trinité (*insinuationem personis Trinitatis*), que certaines choses sont dites séparément de chacun (*quaedam separatim*) : et néanmoins ces mêmes choses se rapportent également aux trois personnes divines, à cause de l'unité de nature qui fait qu'en la Trinité des personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'un seul Dieu. », AUGUSTIN, *De Trinitate*, I, IX, 19.

<sup>112</sup> Ce qu'Augustin nomme les “opérations”, cf. *De Trinitate*, V, XI, 12.

*aeternum sine fine retro, sine fine futuri  
esse subest cui semper, erat Deus unus, apud quem  
uiuabat genitus uerbum Deus et simul almus  
spiritus, arcani uitalis summa uigoris.  
una trium quo se uegetans substantia **nexu**  
ingenita <sese> semper uirtute beabat  
regnabatque potens, in maiestate creandi (I, 1-9).*

« Avant le firmament, avant la lumière du ciel et les ténèbres de l'univers avant que ses ouvrages n'aient pris leurs formes, avant ce qui existe et les semences de ce qui existe, était Celui à qui appartient toujours l'être éternel, sans limite ni dans le passé ni dans le futur, le Dieu Un, auprès duquel vivait le Verbe, Dieu engendré, et avec eux l'Esprit qui nourrit, énergie secrète de toute vie. Substance unique, se vivifiant par ce lien des trois personnes, il jouissait de la béatitude permanente d'une puissance qui lui appartient et exerçait son pouvoir souverain dans la majesté de l'acte créateur. »

Le Père est l'Éternel. Il est la source de l'être et le détenteur du pouvoir créateur ; le Fils est le Verbe engendré ; l'Esprit est *almus*, vivificateur. Il est important de relever que *Deus* est toujours réservé au Père ou au Fils mais jamais à l'Esprit, comme dans le *credo*. Là encore le poète réemploie *substantia*, dans le sens de οὐσία, bien qu'elle soit la translittération de ὑποστάσις. Par-là, il rend compte de la part augustinienne largement adoptée pour la théologie trinitaire occidentale. Victorius reprend encore une fois *nexus* pour illustrer le "lien / entrelacement / étreinte" entre la nature divine et les personnes, induisant autant la dimension contractuelle (d'où la supposition d'une alliance interne originelle) que la dimension d'amour.

Par l'exposition quasi dogmatique de la doctrine dans la *Precatio* et dans le Prologue du Livre I, le poète annonce que sa relecture de l'Ancien Testament sera trinitaire, et particulièrement celle du récit de la création :

*Postquam cuncta datus generatim protulit ordo,  
quae **mandante** deo tum plenus mente parentis  
filius omnipotens **faceret** sanctusque **probaret**  
ueris plena bonis et multa dote referta  
spiritus ac longam in seriem mansura **foueret** (I, 147-151).*

« Lorsque, selon l'ordre fixé, avait été produit espèce par espèce, tout ce que Dieu confiait au Fils tout-puissant et que celui-ci alors réalisait, pénétré de la pensée du Père, tout ce que le Saint-Esprit approuvait comme plein de vrais biens et comblé de nombreux dons, et qu'il en prenait soin afin qu'il subsiste en un long déroulement. »

L'*ordo* évoqué ici est double : il concerne autant la structure de la création et son agencement<sup>113</sup> que la succession des opérations divines. Le Père envoie, le Fils fait et l'Esprit approuve et prend soin. Chacun a sa tâche propre, et pourtant tous sont reliés entre eux.

---

<sup>113</sup> « As a reflexion of his divine source, therefore, the universe is characterized by order, harmony, balance », NODES, 1993, p. 91.

Pour Victorius, il semble que les “deux mains du Père” – pour reprendre une expression irénéenne – agissent à parts égales pour créer l’univers. Il ne s’agit pas là que du simple souci de christianiser l’Ancien Testament. Pour arriver en effet à démontrer par la suite les rôles que jouent le Fils et l’Esprit dans l’économie du salut, il est nécessaire de souligner qu’ils ne sont pas étrangers à l’acte créateur, qui forme avec l’acte “recréateur” final, la destinée eschatologique de l’histoire du salut.

Le fait que le poète définisse la Trinité créatrice dès le début de l’œuvre avec autant de soin, que ce soit sous une forme orante ou narrative, manifeste sa volonté de faire du Credo nicéen la base “orthodoxe” de son interprétation de l’économie du salut, une des vérités qu’il veut transmettre.

Étudions à présent quelques extraits qui exposent les aspects trinitaires des différentes personnes dans le poème<sup>114</sup>.

Quand Victorius évoque le Père, c’est surtout pour faire l’éloge de sa puissance et de sa bienveillance à la fois, qui l’émerveille et dont il se sent indigne. Les allusions sont nombreuses. On les retrouve surtout dans l’arétalogie de la *Precatio* mais aussi disséminées au fil du texte<sup>115</sup>. Le passage suivant permet d’illustrer la richesse du vocabulaire que le poète emploie pour nommer le Père :

*Tū uīt[a] ēt || gēnītōr || uītāe || lūcīsquē prōfūdāe,  
tū lūx uērā, dēūs, || tū rērūm cāusā uīgōrquē.  
ā tē prīncipiūm || trāxīt || quōdcūmquē rēpētē  
ēx nihīl[o] ēmīcūit || tāntōqu[e] || āuctōrē rēplētūm  
uēl uīm mēntīs hābēt || uēl fōrm[am] || īn mēntē rēcēpīt (Prec., 20-24).*

« Toi, assurément la vie même et Père de la vie et de la lumière insondable  
Toi, la vraie lumière ; ô Dieu, Toi, la cause et l’énergie des choses.  
De toi tira son origine tout ce qui, soudain,  
a jailli du néant et qui, rempli par un si grand Auteur,  
soit possède la force de l’intelligence, soit a reçu une forme de ton intelligence. »

Le Père est l’unique personne de la Trinité qui, dans le poème, se confond parfois avec Dieu lui-même, au point qu’il n’est pas toujours aisé de saisir si Victorius fait la distinction. Au moins ce passage-ci est-il clair : il s’agit bien du Père, d’où tout découle. La construction des vers 20 et 21 est particulièrement significative. Une double répétition de *uita* et *lux* encadre *genitor*, bien mis en valeur par les coupes trihémimère et penthémimère. Il y a dès l’origine, profusion de vie et de lumière. Cette pulsation de lumière, première œuvre créée, contribue

<sup>114</sup> Certains passages sont sciemment laissés de côté afin de ne pas répéter ce qui a déjà été dit notre mémoire de Master 1 : « L’*Alethia* de Claudius Marius Victorius, Traduction de la Prière et du Livre I, v. 1-222. Commentaire », Université Paul Valéry – Montpellier III, 2016.

<sup>115</sup> Cf. *Prec.*, 20 ; I, 47 ; I, 199 ; I, 337 ; I, 427 ; I, 450 ; I, 462 ; II, 540, etc.

d'emblée à poser un tableau visuel, dont le mouvement est manifesté par les deux verbes d'action *traxit* et *emicuit*. Victorius parvient à rendre parfaitement la puissance paradoxale de Dieu qui crée en se retirant<sup>116</sup>, et laisse aux créatures (ici le pronom neutre *quodcumque*) le soin et la liberté d'advenir à l'existence.

Dans l'ensemble du poème, le terme *genitor* est employé trois fois pour désigner le Père, de même que *conditor*. Quant à *pater* on le trouve quatre fois au vocatif et six fois à d'autres cas. Le terme moins évident *parens* est pourtant le plus utilisé avec seize occurrences. *Auctor* est quant à lui repris douze fois pour mentionner le Père<sup>117</sup>. De façon surprenante, c'est *creator* qui est le moins cité : on ne le trouve qu'une fois dans la prière d'Adam après son exclusion du paradis (*Omnipotens auctor mundi rerumque creator*, II, 42). Pour Victorius, la principale caractéristique du Père est donc précisément sa paternité, qui implique de fait une dimension créatrice et celle-ci se retrouve distribuée aux deux autres personnes. Qu'il s'agisse de *genitor*, *pater*, *parens* ou *auctor*, on retrouve dans chacun de ces termes une racine linguistique impliquant la génération et la croissance<sup>118</sup>. L'usage de ces vocables permettent en outre de clarifier la double dimension paternelle de Dieu : envers le Christ – dans l'éventualité où l'hérésie arienne continuerait à obscurcir quelques esprits – et envers tous les hommes. Nulle trace ici de l'image d'un Dieu vengeur, même dans les drames qui vont frapper l'humanité : celui de Victorius est bienveillant, et c'est de cette façon qu'il désire le montrer à ses élèves.

Il n'est d'ailleurs pas étonnant dans la relecture partiellement typologique de la Genèse, que le poète propose, que de très nombreuses occurrences de *pater* concernent également Abraham, figure du père de la multitude des croyants. Dans la même ligne, *patria* s'applique tantôt à la demeure céleste (*Prec.*, 96 ; I, 183 ; II, 337), tantôt à celle des hommes ou d'Abraham (II, 228 ; II, 334). On voit dès lors s'esquisser progressivement les deux "patries", qui reprennent les mêmes aspects que les deux "cités" d'Augustin. Il y a ce double ancrage de l'homme à la fois sur la terre et dans le ciel, et tout son itinéraire va consister à calquer sa vie humaine sur le modèle de la vie céleste.

Le Fils engendré a, quant à lui, une place plus discrète dans le poème car, bien qu'il soit évoqué dans de nombreux passages, ceux-ci sont le plus souvent brefs. Il n'y a par exemple, qu'une seule occurrence de *Iesus* (*Prec.*, 123) dans la formule consacrée de la doxologie *in Iesum Christum. Filius* n'est quant à lui repris que deux fois<sup>119</sup>. Le terme *uerbum* est employé

<sup>116</sup> Cf. CAZEAUX Jacques 2006, *Le Partage de minuit, Essai sur la Genèse (Lectio Divina, 208)*, Paris, Le Cerf.

<sup>117</sup> Bien que *auctor* soit également employé pour évoquer le serpent (*auctor leti*), Caïn (*auctor caedis*) ou même Abraham (*pater auctor*).

<sup>118</sup> L'ensemble de ces termes ont toute une tradition chrétienne. Voir par exemple ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, X, 43, 6 : *sed quasi qui ipse auctor sit et genitor sapientiae sapiens appellatur*.

<sup>119</sup> *Prec.*, 123 et I, 149.

cinq fois<sup>120</sup>, exclusivement dans le Livre 1, à une exception près (en *Prec.*, 100). Le Verbe est avant tout la force active créatrice du Père et une manifestation de sa gloire, puisqu'il est associé deux fois à *numen* et une fois à *gloria*. Le fait qu'il ne soit plus exploité une fois la création achevée est significatif car cela fait de la dimension créatrice la principale caractéristique du Verbe. En empruntant à l'exégèse biblique du Prologue de Jean<sup>121</sup>, Victorius manifeste sa volonté d'intégrer les apports du Nouveau Testament pour bien souligner la continuité entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance et faire de son poème une récapitulation de l'ensemble du message chrétien<sup>122</sup>. Mais le Verbe est également Parole envoyée par le Père :

*Atque ideo hic sancti uirtus tam nobilis Abram  
prodit quod bene sit diuino credere Christo,  
qui, uox uiua patris, rursus sic fatus ad Abram* (III, 489-491).

« Et pour cette raison, la si noble vertu du saint Abram  
révèle qu'il est bon de croire au divin Christ,  
qui, voix vivante du Père, parla de nouveau ainsi à Abram. »

Ces vers se situent juste après la libération de Loth par Abram (Gn 13-14). Dieu bénit son fidèle serviteur qui n'a pas été séduit par l'appât du gain, et promet de le protéger, lui et les siens, lui annonçant par-là la naissance d'un fils. Et Abram croit. Le modèle de sa foi est un topos dans la littérature juive et chrétienne. Victorius insiste ici sur la récompense de cette foi accordée par le Christ, qui se révèle lui-même dans le discours qui s'ensuit, *omnipotens dominus* (III, 492), et fait connaître son projet de chasser les rites païens par l'entremise de la descendance d'Abram. Il peut sembler curieux que ce soit la vertu du patriarche qui révèle d'une certaine manière le Christ, mais dans la mesure où les nobles actions provoquent la bénédiction divine, elles induisent une parole, et même la Parole. De ce fait, à partir du moment où Dieu prend la parole, il révèle le Fils, déjà "incarné" dans le monde comme *uox uiua*<sup>123</sup>.

Médiateur entre le Père et les hommes, le Christ est aussi présenté dans son rôle de sauveur :

*Haec quoque lux illa est, dira qua Tartara Christus  
soluit et euicto reditum patefecit Auerno* (I, 181-182).

« Ce jour est également celui où le Christ détruit le sinistre Tartare  
et, en triomphant de l'Averne, ouvrit le retour à la vie. »

<sup>120</sup> *Prec.*, 100 ; I, 5 ; I, 39 ; I, 47 et I, 89.

<sup>121</sup> « *In this way, Victorius' amplification of the first phrase of Genesis, in principio, constitutes another reflection upon the eternal, triune and unbounded divinity.* », NODES 1993, p. 43.

<sup>122</sup> Nous ne nous étendons pas davantage sur cet aspect du Verbe créateur qui a été développé dans notre mémoire de Master 1 (FALCON 2016, p. 52-53 et 61-62).

<sup>123</sup> Le terme latin *uox* s'apparente *de facto* au λόγος grec. La doctrine de Logos, médiateur entre Dieu et les hommes, est développée par Justin de Naplouse dans son *Apologétique*. Les théophanies de l'Ancien Testament sont selon lui des manifestations du Logos, dès avant son incarnation en Jésus : I, 5, 4 ; II, 10 ; II, 13. Le Christ est déjà à l'œuvre dans la création à travers les semences du Verbe : σπέρμα τοῦ Λόγου, II, 7 (8), 1-3.

Victorius fait ici référence au septième jour, le jour du repos du Seigneur ainsi que celui de sa résurrection. Dès le premier Livre du poème, l'économie du salut déjà présentée dans sa globalité, et le Christ, créateur dès l'origine, sera également celui qui parachèvera la création, en la sauvant de la mort. Il y a un lien entre le *redeat uerum* de la *Precatio* et ce *reditum*, car c'est bien de ce même retour qu'il s'agit : le retour de la vérité par le Christ lui-même qui ouvre une nouvelle voie de rédemption dont le plan originel a été mis à mal par le péché. La place de *Christus* en fin de vers symbolise bien l'opposition avec *Auerno* au vers suivant entre la vie et la mort – ce que la traduction tente de rendre. On a une impression de jaillissement de cette vérité dans le vers, où l'ablatif absolu *euicto Auerno* est séparé en deux, ouvert précisément par ce retour, dont l'auteur est le Christ qui remonte des enfers et perce son tombeau.

Enfin, on trouve au Livre III, ce dernier extrait particulièrement central dans l'évolution du récit :

*Pura sacerdotis claraque occurrit imago †  
uerum hominem rursus uultuque et corpore toto  
sumendum quandoque deo Christique futuri  
argumenta daret promissa <que> mira retexens  
ederet et praesens famulum dubitare uetaret* (III, 658-662).

« L'image pure et brillante du prêtre s'avança <...>  
l'homme réel devra être assumé un jour de nouveau par Dieu par l'aspect  
et le corps tout entier, et elle donnait les preuves du Christ à venir,  
et faisait connaître les étonnantes promesses en les retraçant  
et, par sa présence, il interdisait à son serviteur de douter. »

Malgré un probable vers manquant dans le manuscrit, qui rend la traduction délicate, il est clair que l'apparition des trois messagers à Mambré préfigure l'incarnation du Fils. Après avoir été Parole seule (*tantum audiri solitus*, III, 635-636), le Fils se rend accessible, visible aux yeux des hommes. Nous venons de dire cet épisode central dans l'intrigue car là encore, il anticipe la venue du Christ. En le faisant une fois de plus intervenir dans l'Ancien Testament, le poète donne une image visible de cette venue. Il associe également le Christ aux fonctions de prêtre (*imago sacerdotis*) et de prophète (*daret promissa mira*).

Le fait que l'épisode se situe juste avant la destruction de Sodome induit plusieurs constats : *de facto* il annonce l'incarnation (*uultuque et corpore toto*) qui fait passer la foi dans une autre dimension, une dimension qui ne permet plus le doute après une telle manifestation. Or pour tous les croyants qui ont vécu après l'Ascension, dont les destinataires du poème, la foi ne peut se baser que sur le témoignage transmis par les Apôtres. Le Christ *praesens* évoque donc dans l'économie du salut, le temps de l'incarnation et le temps du retour dans la gloire à la fin des temps. Il n'est donc pas anodin que Victorius fasse cette relecture au moment où Dieu s'apprête

à prononcer le jugement contre Sodome<sup>124</sup>, car il oriente déjà le récit de façon à préfigurer l'incarnation et le jugement dernier. La Trinité tout entière, et le Fils en particulier, sont présents tout au long de l'histoire du salut.

Les Pères ont, d'une manière générale, souvent vu le Christ manifesté dans les patriarches et c'est ce qui fait dire au P. de Lubac, d'après l'exégèse origénienne :

« C'est dire que partout en elles <les paroles de la Loi et des Prophètes>, Jésus Christ peut être trouvé. Tout dans l'Écriture est prophétique parce que tout le signifie. Elle n'est en quelque sorte qu'une seule Parole, et cette Parole concerne Jésus. Chacun des "saints" de l'Ancienne Loi le préfigure sous quelque aspect. En sorte que, bien que nul ne connaisse le Fils, sinon le Père, cependant, grâce aux divines Écritures, non seulement du Nouveau, mais aussi de l'Ancien Testament, l'esprit humain est instruit de ce qu'il doit penser de lui au sujet de l'une et de l'autre de ses deux natures. Il est le nouvel Adam, le vrai Joseph, le vrai Moïse. (...) Il est vraiment "notre Noé", "architecte de l'Église" comme l'autre le fut de l'Arche. Du début à la fin, le Livre de Josué, raconte moins les aventures du fils de Navé qu'il ne dépeint par avance la mystérieuse carrière du fils de Dieu<sup>125</sup>. »

Ces théophanies du Christ dans l'Ancien Testament sont « fréquemment le signe de la faveur divine, elles confirment une promesse ou accompagnent un secours<sup>126</sup>. » Dans le cas de la paraphrase, elles contribuent à assurer le croyant de la cohérence du projet divin et de la continuité de la bonté de Dieu dans le temps<sup>127</sup>.

L'Esprit Saint l'est également au même titre. *Spiritus* est employé six fois<sup>128</sup>. Il ne pose aucun problème d'interprétation, car lorsqu'il s'agit de l'esprit humain, Victorius opte systématiquement pour *mens*. L'Esprit en tant que "souffle" a un rôle important, à la fois comme créateur<sup>129</sup> et comme inspirateur. Cette hypothèse est corroborée par l'usage du participe présent *inspirans* en *Prec.*, 84 pour "insuffler" à l'homme la vie<sup>130</sup>. Le souffle n'est pas seulement l'air, c'est la respiration de Dieu, son haleine de vie, comme le proposent certains traducteurs. L'Esprit vivifiant accompagne l'homme, de sa création à son jugement, en passant

---

<sup>124</sup> *Nam cum damnare pararet / Crimina terrarum flammisque abolere nocentes, / (...) Et numen (...) suum confessus* (III, 639-641) ; « En effet, alors qu'il se préparait à condamner les crimes de la terre et à détruire les coupables par les flammes, et affirmant sa puissance divine (...). »

<sup>125</sup> DE LUBAC 2002, p. 171-172.

<sup>126</sup> LACOSTE 2007, p. 1386.

<sup>127</sup> « *Il procedimento esegetico teso a riconoscere in tutto il VT la presenza di Cristo per mezzo soprattutto dell'allegoria. In questo senso il VT resta per il cristiano documento dell'opera provvidenziale di Dio nel mondo.* », SIMONETTI 1985, p. 112.

<sup>128</sup> *Prec.*, 124 ; I, 6 ; I, 53 ; I, 151 ; II, 353 et III, 102.

<sup>129</sup> « *Victorius, in the manner of the patristic authors, reveals amid this darkness the vivifying presence of the Holy Spirit, an interpretation of the spiritus Dei of Gen. 1:2. The Holy Spirit's power to endow water with its life-giving force echoes the patristic tradition.* », NODES 1993, p. 94.

<sup>130</sup> *Hoc nobis satis est, quod per te nobile terrae / inspirans rationis opus de pulvere uili (...) hominem* (*Prec.*, 83-84), « Pour nous il suffit qu'en insufflant l'esprit à partir de la vile poussière de la terre, Tu aies dressé une noble œuvre de raison, l'homme. »

par sa chute. Il est en effet celui qui donne la vie qui provient du cœur même de la Trinité, comme nous l'avons vu<sup>131</sup> :

*Et sacer extensis inpendens spiritus undis  
altrices animabat aquas ac semina rerum  
nondum compositis fundenda ad germina terris  
insinuanda dabat* (I, 53-56).

« Et l'Esprit Saint, planant au-dessus des ondes étendues  
accordait la vie aux eaux nourricières et leur donnait de faire pénétrer les semences  
des choses dans les terres qui n'étaient pas encore en état d'en faire s'épanouir des germes. »

Agissant par délégation, le “souffle de Dieu qui planait au-dessus des eaux” (Gn 1, 2) anime et donne. La polysémie de *anima* (et de là, du verbe *animo*) permet de garder présente dans l'esprit du lecteur romain l'idée d'air, de souffle mais aussi d'âme et de principe de vie. L'Esprit accorde la vie dans un premier mouvement qui en induit un deuxième. Le poète nous présente ici la mise en place du principe de “co-création”, puisque ce sont désormais les eaux animées qui vont pouvoir transmettre elles-mêmes la vie aux semences. Cette vie conférée en cascade révèle la justesse de l'ordre créé : la création ne peut se passer de l'Esprit vivificateur et ne peut prétendre à l'autonomie, comme le fera croire à Ève le serpent.

Or la sagesse d'arriver à connaître l'univers et son agencement est aussi un des fruits de l'Esprit qui accompagne et guide les créatures :

*Cum Deus electae penitus sacraria mentis  
spiritus implesset pectusque rigasset amicum,  
omnia nosse simul* (III, 101-103).

« Quand Dieu a rempli de son Esprit jusqu'au plus profond les replis de l'intelligence  
qu'il a choisie et a abondamment baigné le cœur ami,  
il leur est donné de connaître toutes choses en même temps. »

Cet extrait concerne Noé, qui arrive au terme de son existence et auquel Dieu accorde la connaissance par l'entremise de l'Esprit. Nous avons là deux nouvelles actions pneumatiques : *implere* et *rigare*. Tous deux évoquent le vide de l'homme appelé à être comblé par la présence de Dieu. On sent une grande douceur, un soin méticuleux (*penitus*) dans la façon dont Victorius présente dans ces vers l'Esprit qui imprègne l'esprit et le cœur de l'homme.

Grâce qui vient habiter en l'homme, Esprit de science, la sagesse de Dieu fait connaître le monde, elle est le privilège de celui qui est capable d'aimer. Sans pour autant prétendre bénéficier du même traitement, c'est sur cette voie que le poète semble vouloir mener son

---

<sup>131</sup> Cf.: *Una trium quo se uegetans substantia nexu* (I, 5-7).

lecteur, et la connaissance du monde passe nécessairement par une relecture du récit des origines<sup>132</sup>.

b. *Péché originel et salut*

Dès la *Precatio*, le poète présente les sept premiers jours comme premier acte d'un grand mouvement qui commence par la création et s'achève par la récapitulation dans le Christ. Le péché vient s'opposer au bon déroulement de ce plan, au point que Dieu rajoute une nouvelle étape à son projet pour corriger la trajectoire :

« De la sorte, c'est une promesse de salut qui est contenue dans ce récit. Et la chose est logique. La pensée qui inspire ces premiers chapitres et le plan de la Genèse tout entière, est que l'état actuel de l'humanité vient, non de l'impuissance ou de l'indifférence de Dieu, mais de la faute de la créature. Par suite, le projet divin commencé par la création et compromis par le péché sera néanmoins mené à bien par un Dieu tout-puissant et très bon<sup>133</sup>. »

C'est ce qu'illustre Victorius dans sa *Precatio*, avant même qu'il ne fasse la réécriture du récit de la création, exposant ainsi sa compréhension globale du mystère du salut :

*Sanguine mox proprio, dignatus sumere corpus,  
sedibus ex Erebi cura maiore petitem  
restituis quam factus erat uitaeque perenni  
reddis et in caelum tecum uehis hoste subacto (Prec., 88-91).*

« Mais bientôt, daignant assumer un corps, par ton propre sang  
Tu le relèves, l'ayant réclamé au séjour de l'Érèbe avec plus de peine  
que lors de sa création, et Tu le rends à la vie éternelle  
et Tu l'emmènes au ciel avec toi après avoir soumis l'ennemi. »

Ces vers rendent compte des quatre temps de l'économie du salut : la création (*factus erat*), l'incarnation (*sumere corpus*), le salut qui entraîne la résurrection (*sedibus ex Erebi petitem*) et l'eschatologie avec la défaite de Satan (*hoste subacto*). Entre chacune de ces étapes, les actions du Christ créateur et sauveur jalonnent ce récit condensé : *restituis, reddis, uehis*. Il y a non seulement réparation de la condition lapsaire et restitution à la vie, mais aussi surabondance de la grâce divine (*cura maiore*). Victorius insiste donc sur la dimension bienfaisante de Dieu, qui échappe à tout mérite. Le péché ne contrecarre pas le plan initial, il est l'occasion d'encore plus d'amour à travers l'incarnation du Fils qui donne son sang pour sauver les créatures.

Le fait que la chronologie soit bouleversée dans ce passage est significatif : le retour en arrière pour évoquer la création permet de rendre présente la surabondance avant même cette

---

<sup>132</sup> *Da nosse precanti (...) inclita legiferi quod pandunt scrinia Moysis / quae sit origo poli uel quae primordia mundi (Prec., 103 ; 106-107), « Donne à celui qui te prie (...) de savoir ce que révèlent les illustres tables du législateur Moïse : quelle est l'origine du ciel et les principes du monde... »*

<sup>133</sup> DUBARLE 1958, p. 67.

première création. La responsabilité d'Adam, passerait presque au second plan tant sa faute est insérée dans un schéma plus vaste qui devient même source de bonté supplémentaire<sup>134</sup>.

Pour autant, malgré l'annonce de la rédemption dans le Christ, le poète accorde au Livre I un soin particulier à la réécriture du péché originel. L'exposition de sa doctrine du péché est orthodoxe et rend compte de l'intégration des exégèses traditionnelles. Il y a tout d'abord la notion de limite, celle posée par Dieu dans son unique commandement, qu'on trouve explicitée dès les premiers Pères<sup>135</sup> :

*Vescere, dixit,  
ārbōrībūs || cūnctīs || hānc tānt[um] || hōrrērē mēmētō,  
quae diuersarum gestans examina rerum  
tunc uos scisse bonum, morsu cum laesa profano,  
nosse malum faciet, mortis quod poena sequatur (I, 320-323).*

« Nourris-toi  
de tous ces arbres, mais souviens-toi de t'écarter avec crainte de celui-là seul  
qui, parce qu'il tient la balance des contraires,  
blessé d'une morsure sacrilège, vous fera alors connaître le bien,  
et éprouver le mal que suivra le châtement de la mort. »

La scansion du vers 321 permet de renforcer l'opposition entre *cunctis* et *hanc tantum* encadrés de part et d'autre par les coupes principales. L'autorisation concerne le plus grand nombre alors que l'interdit n'est posé que sur un seul arbre et le poète a habilement su le souligner. Par ailleurs, contrairement au texte biblique de Gn 2, 17, le sens de l'interdiction est déjà partiellement explicité en raison de ses conséquences potentielles. L'opposition *scisse bonum* et *nosse malum* permet de ne pas placer le bien et le mal sur le même plan, bien qu'ils soient mis en balance par l'emploi du terme *examen*. L'arbre semble offrir de prime abord une apparence de justice. Or si cet équilibre est rompu, le latin dit même *laesa*, blessé, par un acte *profano*, donc impie, tourné contre Dieu, la balance penchera dès lors du côté du mal. En effet *scire* implique une connaissance théorique alors que la variante *noscere* apporte une valeur d'expérimentation et d'apprentissage du mal. Le poète fait donc prononcer à Dieu une sorte d'avertissement et lui fait déjà employer le mot *poena* et augurer ainsi de la suite des événements.

<sup>134</sup> Comme le souligne la liturgie de la Vigile pascale dans la célèbre expression : « *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem* », *Praeconium paschale*, Nuit pascale, Missel Romain.

<sup>135</sup> « De peur que l'homme n'eût des pensées hautaines et ne se gonflât d'orgueil, s'imaginant, par trop d'assurance devant Dieu, son créateur, ne pas avoir de maître, à cause du pouvoir qu'il avait reçu, et qu'il ne péchât en dépassant sa propre nature, de crainte qu'imbu de lui-même, il ne conçût des desseins arrogants contre Dieu, une loi lui fut donnée par Dieu afin qu'il reconnût avoir pour maître le Maître de tous les êtres. En outre, Dieu lui fixa certaines limites. », IRENEE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, 15, p. 54.

On voit déjà se profiler l'enchaînement qui va rythmer tout le poème : un don, une rupture, un châtement – schéma implacable mais aussi, et surtout, histoire spirituelle<sup>136</sup>.

Pourtant, alors que le premier acte du schéma a été posé, le don du paradis et de ses arbres, Adam transgresse la loi en plaçant son jugement au-dessus de l'autorité divine<sup>137</sup>. Le péché contre la limite est avant tout un péché de révolte : « L'arbre de science était en lui-même bon – écrit Théophile d'Antioche – et son fruit aussi. Ce n'est pas, comme s'imaginent certains, l'arbre qui contenait la mort, mais la désobéissance. Il n'y avait rien d'autre dans le fruit que la seule science, et la science, c'est bien, du moment qu'on s'en sert comme il faut<sup>138</sup>. » La notion de bien et de mal n'interviennent donc pas à l'origine du désir de goûter le fruit, c'est avant tout un acte de désobéissance vis-à-vis du Créateur qui modifie la place originellement accordée à l'homme : « Dans la Bible, le péché n'est pas d'abord la transgression d'un principe moral abstrait. Il a toujours une connotation religieuse, et plus religieuse qu'éthique. Il consiste essentiellement dans une attitude d'opposition à Dieu et plus précisément de révolte contre son autorité<sup>139</sup>. »

Ce sentiment de révolte est insufflé par le serpent qui met en avant, dès le début de son discours, la notion de manque :

*O uitae melioris inops rerumque bonarum  
gens ignara homines ! nam qui dinoscere nescit,  
quo distent diuersa bonis, hic nec bona nouit.  
Atque ideo augustos homini fas carpere fructus  
noluit esse Deus, ne mentis nube remota  
dent animis oculos et quae sint optima, rerum  
alterna pars per cuncta docens arcana peritos  
dis faciat similes (I, 398-405).*

« Ô humains, race privée d'une vie meilleure et ignorante  
de ce qui est bon ; car celui qui ne sait pas discerner  
la distance qui sépare les choses différentes du bien, ne connaît pas non plus le bien.  
C'est pour cela que Dieu n'a pas voulu permettre à l'homme de cueillir  
les fruits sacrés pour éviter que ne se dissipe la brume de son esprit,  
que ces fruits ne donnent à son esprit d'y voir et qu'une autre partie des choses,  
leur enseignant ce qui est le meilleur, les instruisent de tous les secrets  
et les rende semblables à des dieux. »

---

<sup>136</sup> « Dalla nostra analisi poi è emerso che l'operazione di riscrittura viene attuata da Vittorio mediante modalità compositive, che accompagnano in forme narrative e esegetico / interpretative congruenti all'ipotesi biblico la triade origine – decadenza – restaurazione, in cui si svolge la storia spirituale illustrata nel poema », CUTINO 2009, p. 208.

<sup>137</sup> « La désobéissance est l'expression concrète de la révolte, car elle est le refus de reconnaître l'autorité du Dieu-Père, le refus de “suivre ses lois”, de “marcher dans ses voies”, pour reprendre les formules bibliques traditionnelles. », BAUDRY 2000, p. 11.

<sup>138</sup> ORBE 2012, p. 460.

<sup>139</sup> BAUDRY 2000, p. 10.

Le serpent se pose en interprète des intentions de Dieu (*atque ideo*). En soulignant le manque (*inops*) et l'ignorance (*ignara*), il suscite la curiosité et l'orgueil d'Ève qui n'entend pas rester à la place qu'on lui a attribuée : « L'orgueil pour la Bible, c'est la folle prétention de l'homme, qui pourtant n'est que "terre et cendre", de se substituer à l'autorité paternelle de Dieu. Ne se contentant pas d'être "à l'image de Dieu", il veut agir comme s'il était Dieu. Non seulement il se passe de Dieu, mais il ose prendre sa place pour décider lui-même de ce qui est bien et ce qui est mal<sup>140</sup>. » Il s'agit donc d'une attitude avant tout spirituelle, et non une concupiscence qui partirait du corps<sup>141</sup>. Ce vers le précise bien :

*Ūt prīm[um] īnlīcītō || uīōlārūnt mēmbrā sǎpōrē* (I, 420).

« Dès qu'ils eurent outragé leur corps de la saveur interdite. »

Le poète insiste bien sur l'innocence originelle du corps par l'emploi de *uiolare* qui reprend le rythme après la coupe penthémimère. La notion de profanation et de souillure qu'implique ce verbe suggère même que le corps avait auparavant une dimension sacrée et pure, que l'orgueil de l'esprit lui a désormais fait perdre. Cette conception a une influence sur la façon dont Victorius présente la "chute" dans son œuvre. Le poète utilise pour évoquer l'effet du péché les expressions *ruina* (I, 406) ; *labes* (II, 43) ; *casus* (III, 181) ; *prona facultas* (III, 142), les verbes et participes : *cado* (I, 462) ; *casum* (II, 149) ; *lapsum* (I, 461 ; I, 467) et les adjectifs *caducus* (*Prec.*, 25) et *praeceps* (III, 317) pour parler de ceux qui ont chuté. La plupart renvoient à l'image littérale d'un mouvement descendant. Sans y voir là l'interprétation origénienne du refroidissement des âmes qui chutent dans la matière<sup>142</sup>, Victorius semble davantage comprendre cela comme le commencement d'un progrès, au sens littéral du pas en avant<sup>143</sup>. Il y a bien empêchement du projet initial, mais qui est occasion de relèvement : « le récit de l'Éden décrit l'accès de l'humanité prise collectivement ou de l'individu, à la connaissance adulte et la prise de conscience qui en résulte, des limites et des souffrances de la condition humaine. Il s'agit donc, tout compte fait, d'un progrès et non d'une chute<sup>144</sup>. »

<sup>140</sup> BAUDRY 2000, p. 16.

<sup>141</sup> « Malgré l'héritage platonicien, pour Saint Augustin la racine du péché n'est pas dans la chair mais dans l'orgueil qui est un acte de l'esprit. », MALDAME 2008, p. 80.

<sup>142</sup> ORIGENE, *Traité des Principes*, SC 252, II, 8, 3 : « On peut se demander si peut-être le mot âme, qui se dit en grec *psychè*, ne viendrait pas au figuré de ce refroidissement à partir d'un état plus divin et meilleur, c'est-à-dire que l'âme se serait refroidie de sa chaleur naturelle et divine pour recevoir l'état et la dénomination qu'elle a actuellement. », p. 347.

<sup>143</sup> « Cette notion <de chute> est liée à l'expérience première de l'enfant qui apprend à marcher et qui tombe ou du vieillard qui perd ses forces. Le terme a pour cette raison une valeur d'archétype quand il passe du plan physique au plan moral. [...] dans la Bible, la vie morale est présentée comme une marche ou une voie. Aussi la notion de chute est-elle importante à considérer. Elle renoue avec une thématique religieuse universelle ; elle paraît dans les sources de la culture indo-européenne. », MALDAME 2008, p. 165.

<sup>144</sup> DUBARLE 1958, p. 48.

Néanmoins, à cause de cette perte, la confiance initiale en l'autorité divine va devoir être réapprivoisée par une lente pédagogie, patiemment mise en place par Dieu, et qui commence par le don des tuniques de peau et l'expulsion du paradis<sup>145</sup> :

*Dīxit ēt īgnārōs || cāelūm || dēfēndērē mēmrīs  
uēstē tēgīt || pēcūdūm || mīsrāns || uītāmqūē tūēr[i] ēdōcēt* (I, 520-521).

« Il parla et, par pitié pour ceux qui ignorent comment protéger leurs corps des rigueurs du ciel, il les couvre d'un vêtement de la peau qui couvre le bétail et leur enseigne à défendre leur vie. »

Par rapport au texte biblique de Gn 3, 21, le poète ajoute plusieurs précisions. Tout d'abord Dieu agit par miséricorde (*miserans*) – et ce participe est bien mis en avant, encadré par les coupes penthémimère et hephthémimère. Ensuite, allant à l'encontre de la lecture allégorique qui y voit une récréation matérielle et désormais mortelle<sup>146</sup>, et de la lecture morale qui en fait un vêtement contre la pudeur, Victorius opte pour une interprétation littérale du don : le vêtement sert avant tout de protection contre le chaud ou le froid. Le poète glisse même une remarque ironique en qualifiant les proto-parents de *ignaros* alors qu'ils sont justement censés avoir désormais accès à la connaissance grâce au fruit défendu. Et pourtant, ils méconnaissent les choses élémentaires de la vie. De Créateur, Dieu devient pédagogue (*tegit, edocet*). Il agit par délégation en rendant responsables d'eux-mêmes ceux qui ont voulu s'affranchir de leurs limites humaines : il leur apprend comment faire.

Ainsi notre rhéteur marseillais continue-t-il progressivement à poser les jalons de l'économie divine qu'il entend exposer. Cette entreprise se poursuit avec la mise en place de la notion de salut, déclinée en baptême / résurrection du Christ / restauration. Le parallèle entre création et résurrection, entre Adam et le Christ, nouvel Adam, est emprunté à Paul en 1 Co 15, 21<sup>147</sup>. C'est une véritable ascension vers le ciel, et non un retour, qui passe par le baptême, pour obtenir la grâce de vivre selon les commandements, puis la résurrection de la chair initiée par le Christ et enfin, une pleine restauration dans la gloire à la récapitulation. Il s'agit donc d'un processus progressif, pédagogique :

« Dieu “qui ne prend pas plaisir à la mort de qui que ce soit” (Ez 18, 32) n'avait pas créé l'homme pour le laisser mourir mais pour qu'il vive (Sg 1, 1 ; 2, 23) ; aussi lui avait-il destiné

<sup>145</sup> Nous reviendrons plus en détail sur l'expulsion du paradis au Chap. 4, 5, a, p. 350.

<sup>146</sup> « Nos premiers parents furent dans le paradis, quoique déjà frappés de la sentence divine, jusqu'au moment où ils se virent couverts des tuniques de peaux, c'est-à-dire voués à la mortalité de cette vie [...] Ainsi donc quand l'homme veut être Dieu, non par une imitation légitime, mais par un orgueil criminel et en violant les préceptes divins, il est ravalé jusqu'à la condition mortelle des bêtes. », « *Tamdiu autem in paradiso fuerunt isti, quamuis iam sub sententia damnantis Dei, donec uentum esset ad pelliceas tunicas, id est ad huius uitae mortalitatem [...]* Itaque cum contra praeceptum, non imitatione legitima, sed illicita superbia, Deus esse appetit homo, usque ad belluarum mortalitatem deiectus est. », AUGUSTIN, *Gen. Con. Man.* II, 21. 32.

<sup>147</sup> « La comparaison est fondée sur le fait que la création et la résurrection ne sont pas le résultat d'une action humaine mais une œuvre divine. L'événement pascal est analogue à la création initiale. Ressuscité, le Christ est comme son prototype, le premier homme. Il est premier, modèle et principe d'une humanité désormais nouvelle. », MALDAME 2008, p. 68.

le paradis terrestre et l'arbre de la vie, dont le fruit devait le faire "vivre pour toujours" (Gn 3, 22). Même après avoir dû interdire à l'homme pécheur, qui pensait le trouver par ses propres voies, l'accès de l'arbre de vie, Dieu ne renonce pas à assurer à l'homme la vie. En attendant de la lui donner par la mort de son Fils, il propose à son peuple "les chemins de la vie" (Pr 2, 19 ; Ps 16, 11 ; Dt 30, 15 ; Jr 21, 8). Ces chemins sont "les lois et coutumes" de Yhwh ; "qui les accomplira y trouvera la vie" (Lv 18, 5 ; Dt 4, 1)<sup>148</sup>. »

La particularité de Victorius, c'est sa capacité à disséminer les étapes du processus, comme il en ferait pour un tableau élaboré par petites touches. C'est une construction en spirale qui repasse sans cesse par les mêmes points pour en développer des aspects variés. Ainsi l'évocation de la récapitulation est-elle faite dès la *Precatio* dans un passage que nous avons déjà évoqué<sup>149</sup>, et la résurrection dès le Livre I, à partir de la façon dont Adam issu de la terre, s'élève du sol :

*Non aliter ruptis mandata resurgere bustis  
corpora uera fides, cum caelo inlapsa patenti  
maiestas grauidae reserat caua uiscera terrae* (I, 213-215).

« Ce n'est pas autrement que les corps briseront les tombes et ressusciteront ainsi que la vraie foi s'en est vue confier l'assurance, lorsque descendant du Ciel ouvert la Majesté ouvrira les creuses entrailles de la terre grosse de tous les morts. »

La façon dont Dieu a façonné Adam à partir de la glaise nous indique comment les morts sortiront eux aussi du sol à la fin des temps. La comparaison est plus évidente en latin en jouant avec les verbes *surgo* et *resurgo*. La terre ouverte, évoquée ici, n'est pas sans rappeler à la fin du Livre III, comment le feu contraint le sol à se briser : *rupta tellure* (III, 742) mais aussi :

*Depressisque cauos consumpto caespite campis  
pandant arua sinus uenisque effusus apertis  
consocians uires, qui terras strinxerat, umor  
priuatum gignat pelagus* (III, 778-781).

« Et une fois que l'herbe a été consommée, que les plaines ouvrent des cavités creuses dans leurs champs effondrés, et que l'eau, qui avait enserré les terres, répandue par les veines ouvertes, fasse naître en unissant ses forces une mer particulière. »

De même qu'au terme du châtement de Sodome, la terre s'effondre pour créer le lac d'où s'écoulera le Jourdain, donc l'eau du baptême et du salut<sup>150</sup>, de même, au jour du jugement dernier, la terre s'ouvrira pour rendre ses morts et devenir là encore une occasion de salut. La vraie foi en la résurrection des morts que le poète mentionne n'est pas nouvelle, ni spécifiquement chrétienne, on la trouve dans la littérature apocryphe juive, notamment dans la

<sup>148</sup> « Vie », André-Alphonse VIARD et Jean GILBERT in Xavier LEON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, huitième édition, Les éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 1350.

<sup>149</sup> *Vitaeque perenni / reddis et in caelum tecum uehis hoste subacto* (*Prec.*, 90-91) ; « Tu le rends à la vie éternelle et Tu l'emmènes au ciel avec toi après avoir soumis l'ennemi. »

<sup>150</sup> *Sanctusque lacum Iordanis inundans, / Qui primus hominum meruit peccata lauare ?* (III, 788-789) ; « Et le Saint Jourdain, inondant le lac, le premier qui mérite de laver les péchés des hommes. »

*Vie grecque d'Adam et Ève*<sup>151</sup>, dont notre auteur s'est inspiré<sup>152</sup>. Ainsi la synthèse de ces différentes traditions dans un ordre anachronique révèle bien que le poète renvoie à une réalité supérieure, à un plan qui se déroule dans l'éternité. En effet le baptême, seulement entraperçu dans la *Precatio*<sup>153</sup>, n'est explicité qu'au Livre II, à la suite du Déluge :

*Vt nunc edocuit populos sic posse necari,  
ipse docebit aquis populos sic posse renasci* (II, 557-558).

« Lui qui, comme Il enseigne dès lors que les peuples peuvent ainsi être tués <par les eaux>, enseignera Lui-même que les peuples peuvent ainsi renaître des eaux. »

Le pardon de la faute est offert. Il est proposé comme récompense au terme d'un cheminement tracé par avance par Dieu. Ce dernier procède à l'aide d'exemples : il enseigne (*docebit*) par des événements qui préfigurent ce qui est à venir. « Mais ce pardon respecte la liberté de l'homme. Adam et Ève sont finalement sauvés et ils ressusciteront, parce qu'ils ont reconnu leur faute, se sont repentis et ont demandé pardon à Dieu<sup>154</sup>. » On se souviendra à ce sujet de l'icône orientale de l'*Anastasis* où Jésus sorti du tombeau, prend par la main Adam et Ève et les relève de leurs propres tombes. Les premiers pécheurs sont aussi les premiers sauvés, comme le rappelle bien Victorius à la fin de la *Precatio*<sup>155</sup>.

Mais avant de parvenir à ce salut, pour réparer la désobéissance et racheter la faute, Victorius fait intervenir, non sans ambiguïté, la délicate notion de mérite.

### *c. Polémiques post-pélagiennes en Gaule : grâce et mérite*

La rédaction de l'*Alethia* advient peu après la polémique pélagienne qui a causé d'importants remous dans le monachisme provençal et dans la théologie occidentale, alors que cet aspect de la foi n'avait auparavant pas été abordé sous cet angle problématique<sup>156</sup>.

---

<sup>151</sup> « Cet écrit est remarquable à bien des points de vue et aura une influence considérable dans le christianisme. Presque tous les éléments qui deviendront traditionnels s'y trouvent déjà : le rôle respectif des anges et des démons, l'interprétation historicisante des origines, la responsabilité d'Adam et Ève à l'égard de la situation malheureuse de l'humanité, la tendance misogynne, la perspective du salut final et de la résurrection des corps. Cet optimisme fondamental s'enracine dans la foi en la bonté et la miséricorde de Dieu qui pardonne à sa créature et la sauve. », BAUDRY 2000, p. 87.

<sup>152</sup> Voir FALCON 2021, p. 223-248.

<sup>153</sup> *Dispositos ministros, / quos iterum formauit aquis docuitque renasci, / quae totum genuit patri, sapientia uerbi* (*Prec.*, 98-100) ; « tes serviteurs épars eux que la sagesse du Verbe, qui a tout créé pour le Père a façonnés à nouveau et enseignés à renaître par l'eau. »

<sup>154</sup> BAUDRY 2000, p. 87.

<sup>155</sup> *Iamiam nemo patrem temerarius arguat Adam, / [...] patria nunc laetus ab aula / despicit aetherios axes et sidera calcat / dispositosque uocat uentura in regna ministros* (*Prec.*, 92-98) ; Que personne désormais ne soit assez téméraire pour accuser Adam notre père, [...] maintenant, rempli de joie, de la demeure du Père il contemple les axes célestes, marche sur les étoiles et appelle au règne à venir tes serviteurs épars.

<sup>156</sup> « *During the first centuries, the relationship and co-operation between grace and human agency was not regarded as a problem.* », OGLIARI 2003, p. 1.

Malgré les condamnations de la réflexion amorcée par Pélage, aux Conciles de Carthage de 411, 416 et 418<sup>157</sup>, la polémique continue pendant encore une centaine d'années jusqu'au Concile d'Orange en 529<sup>158</sup>. Cette résistance à la conception augustinienne de la grâce est défendue en Afrique par les moines d'Hadrumetum, en particulier Florus, en Gaule par Jean Cassien, qui prône l'ascétisme monastique, et en Italie par Julien d'Eclane, jusqu'à ce que ce dernier soit condamné au Concile d'Éphèse en 431. Prosper d'Aquitaine au contraire défend Augustin.

Ce courant postérieur, dit "semi-pélagien", tente de trouver un équilibre entre la position provençale et la position augustinienne. Cette définition, de même que son caractère longtemps considéré comme hérétique<sup>159</sup>, sont aujourd'hui remis en question. On emploie à présent plus volontiers le terme "massilianisme"<sup>160</sup> voire "semi-augustinisme", dans le sens où la théologie de la grâce développée par ces moines tient davantage d'Augustin<sup>161</sup>. Ils sont désormais envisagés comme parties prenantes d'une véritable tentative de conciliation entre les deux conceptions du rachat.

À l'origine, tout part du sens de l'ascétisme monastique : à quoi sert-il ? Permet-il vraiment de gagner son salut ? Tous les efforts pour mener par la force de sa volonté une vie bonne sont-ils vraiment vains ? L'ascétisme comme idéal de vie tend à la fois vers la recherche d'une forme de perfection<sup>162</sup> et vers l'union avec Dieu<sup>163</sup>. Il s'agit en somme de gagner son salut à l'aide de

<sup>157</sup> Le 15<sup>ème</sup> Concile de Carthage (418) « formula neuf canons relatifs au péché originel et à la nécessité de la grâce. », AMANN 1933, p. 699. Cf. DZ n° 222-230.

<sup>158</sup> « *The Semi-Pelagian controversy which began around 426 in Hadrumetum in North Africa and reached its official conclusion in 529 at the second Council of Orange in South Gaul.* », WEAVER 1996, p. ix.

<sup>159</sup> « Retenons-en seulement que les Provençaux y ont gagné le titre de "semi-pélagiens" –de demi-hérétiques donc– alors que, comme l'a bien noté H. I. Marrou, leurs positions ont surtout été marquées par l'anti-augustinianisme –traduisons : par de vives réticences face au pessimisme foncier d'Augustin. », GUYON 2000, p. 233-234.

<sup>160</sup> « *Expressions such as the monk/monastic community of Hadrumetum, in as much as African resistance to Augustine is concerned, and Massilians/Massilianism, as a blanket term for the monks belonging to the monastic settlements in Southern Gaul at the beginning of the 5<sup>th</sup> century.* », OGLIARI 2003, p. 6.

<sup>161</sup> « *It has been suggested, for instance, that, at least in the case of the Massilians, it would be fairer to call them "Semi-augustinians", a term which would imply that they had a penchant for Augustinianism rather than Pelagianism.* », OGLIARI 2003, p. 8. Voir aussi : « *It was there, in southern Gaul, therefore, that what has come to be known as the Semi-Pelagian controversy was fully engaged. The term "Semi-Pelagian" is generally conceded to be a misnomer, as the persons so designated rejected Pelagianism. They have also been labeled anti-Augustinians; yet that designation is inappropriate as well. In fact, these persons accepted Augustine's arguments against the Pelagian heresy. They too, insisted on the necessity of grace.* », WEAVER 1996, p. 40.

<sup>162</sup> « *Like their African counterparts at Hadrumetum, Gallic ascetics found their pursuit of perfection undercut by the Augustinian understanding of a gratuitous election that is in no way based on merit.* », WEAVER 1996, p. 40.

<sup>163</sup> « *The monks believed the goal of life is union with the divine and that in order to achieve such a union, one's life must be shaped to conform with deity. [...] The aim of such a discipline was the development of love for God. A basic assumption, of course, was that human beings, assisted by grace, can in fact live such a life and perhaps achieve such a goal.* », WEAVER 1996, p. 2.

la grâce et des efforts personnels. Augustin réfute cette position<sup>164</sup>, défendant la gratuité de la grâce, au nom de la corruption de la nature humaine abîmée par le péché originel :

« Saint Augustin expose que la nature transmise par la génération depuis le péché d'Adam n'est plus telle que Dieu l'avait formée dans le principe, pure et saine. Elle a besoin du secours de la grâce pour se racheter [...] et pour se diriger dans la voie de la justice. Cette déchéance de la nature est un châtement justement mérité ; quant à la grâce, elle est accordée non pas à nos mérites, mais gratuitement<sup>165</sup>. »

De ce fait, si effort il y a, c'est par la grâce divine qui préexiste à cet effort : « *Grace alone can effect the transition from knowing to willing and doing. Victory thus always belongs to God and not to human striving. There can be no occasion for Christian elitism*<sup>166</sup>. » L'homme ne mérite donc rien dans le processus de salut<sup>167</sup>. Contre cette conception d'une grâce inconditionnelle, indépendante des actions humaines et des tentatives de mener une vie juste en vue d'obtenir la récompense ultime<sup>168</sup>, les massiliens opposent<sup>169</sup> une grâce offerte à tous au moment de la création et dont chacun doit faire bon usage<sup>170</sup>. Le choix de l'usage de cette grâce est la condition nécessaire à la liberté humaine :

« Dans cet ouvrage [*De libero arbitrio*] Pélage reconnaît différentes sortes de grâces nécessaires à l'homme pour faire le bien ; mais il donne le nom de *grâce* à ce que nous appelons *dons naturels*, tels que l'existence, le libre arbitre, l'intelligence, ou aux *secours extérieurs*, tels que la loi qui nous dirige, la révélation qui nous instruit, l'exemple qui nous anime et nous soutient<sup>171</sup>. »

La polémique découle en partie de l'incompréhension entre ces deux conceptions de la grâce. Les différentes définitions de *gratia* semblent irréconciliables, car elles partent d'un principe différent : celui de la permanence ou la privation de cette même grâce par le péché originel. À l'origine, la position pélagienne s'oppose à une perte totale de la grâce, qui continue son œuvre, notamment à travers la capacité à suivre librement les commandements divins que

---

<sup>164</sup> « Augustine's teaching called into question the monastic way of life, for as just described, it presupposed a theological complex involving human freedom and divine judgment. », WEAVER 1996, p. 3.

<sup>165</sup> AMANN 1933, p. 688.

<sup>166</sup> WEAVER 1996, p. 8.

<sup>167</sup> « [Augustin] proclamera qu'on est vertueux, qu'on fait le bien parce que Dieu nous en donne le vouloir et le pouvoir, autrement dit, nous secourt de sa grâce ; de nous-mêmes, nous ne pouvons tirer que le péché. Et pourquoi sommes-nous ainsi faits ? Par la faute d'Adam, de laquelle procèdent toutes nos faiblesses [...] Adam a péché, toute sa postérité a péché en lui. », AMANN 1933, p. 677.

<sup>168</sup> « *According to the bishop of Hippo, such restoration rests on God's grace, given freely and without regard to human merit, rather than the pattern of the person's life or the character of the person's actions.* », WEAVER 1996, p. 2.

<sup>169</sup> « Il se trouvait inévitable que la pensée du milieu marseillais, qui laissait une grande place à l'initiative et à l'effort perpétuel du libre arbitre, se heurtât à l'enseignement d'Augustin qui, aux esprits simples, faisait l'effet d'une doctrine du laisser faire. », HOVINGH 1955, p. 27.

<sup>170</sup> « [...] *a grace which precedes human effort and is already in place at the moment of man's creation. It is precisely this idea of grace that the monks of Marseilles could not accept. It was their conviction that the merit of the saints cannot be attributed solely to God's grace, and that the number of elect cannot be fixed beforehand either, because if that were the case, there would be no point in exhorting and encouraging either Christians or non-believers to further effort.* », OGLIARI 2003, p. 101.

<sup>171</sup> AMANN 1933, p. 681.

Dieu donne à Moïse. Le mérite de parvenir à vivre selon la loi est suffisant pour obtenir la miséricorde<sup>172</sup>. Pour les semi-pélagiens cependant, le rôle de la grâce du baptême est également nécessaire dans l'opération de restauration<sup>173</sup>.

Un désaccord demeure toutefois au sujet de la capacité, supposée intacte, à choisir le bien quand on est sous le joug du péché originel :

« *The Gallic opponents insisted that the offer of the reconciliation effected in Christ is for everyone so that whoever responds may be saved. Through the grace of creation, which no one can merit, God has given each person a free will and a rational nature so that all persons are capable of knowing good and evil and are equally capable of choosing either [...] Although baptism is necessary for salvation, God has called all to baptism through natural law, written law, or preaching. Thus the onus is on the individual, and anyone who refuses is without excuse. There is no divine injustice*<sup>174</sup>. »

Le problème majeur qui résulte de cette compréhension c'est qu'elle fait dépendre le salut entièrement d'un choix humain personnel, sans prendre en compte les éventuels effets que produit le péché sur la nature<sup>175</sup>. Or après les destructions causées par les invasions, la pureté présumée de la nature humaine et sa faculté à choisir pleinement le bien semble davantage difficile à accepter<sup>176</sup>.

Ce sont probablement ces différentes considérations qui amènent notre poète Victorius à opter pour une position médiane pour s'adresser à son public, vraisemblablement averti sur la place à accorder aux efforts pour gagner son salut<sup>177</sup>. L'éditeur de l'*Alethia*, P. F. Hovingh rapporte à ce sujet les considérations de S. Gamber qui, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, déclarait :

« Ce dernier [Gamber] fait observer sous ce rapport que si Marius «a quelque peu exalté la puissance du libre arbitre, il ne l'a pas mise, comme les Semi-pélagiens, au même rang que la grâce divine, et qu'il n'a point prétendu que les dons accordés par Dieu à ses serviteurs fussent vraiment le résultat exclusif de leurs mérites et de leurs efforts»<sup>178</sup>. »

Notre propre étude du poème nous amène à nuancer ce constat, car le positionnement de Victorius est loin d'être tranché<sup>179</sup>. Le poète alterne en effet, parfois jusqu'à la contradiction, la

---

<sup>172</sup> AMANN 1933, p. 691.

<sup>173</sup> « *The only hope for this one fallen nature lies in its recreation, according to the image of God, through the agency of grace.* », WEAVER 1996, p. 42.

<sup>174</sup> WEAVER 1996, p. 45-46.

<sup>175</sup> C'est en ce sens qu'A. Amman disait du pélagianisme que « partant d'une exagération des forces du libre arbitre, <il> aboutissait à nier la nécessité de la grâce divine, la transmission du péché originel, la distinction entre l'ordre naturel et surnaturel. », AMANN 1933, p. 675.

<sup>176</sup> « *Le Carmen de providentia Dei* attribué à Prosper doit dater de 415 environ. Le poète se demande pourquoi depuis dix ans déjà les barbares, Vandales et Goths, sévissent en Gaule et pourquoi se sont précisément les innocents et les églises qui sont leurs victimes. Mais il rejette le doute du règne de Dieu [...] Après la chute, Dieu a fait preuve de sa providence à plusieurs reprises. », HOVINGH 1955, p. 29.

<sup>177</sup> La dimension semi-pélagienne de l'œuvre a été largement étudiée par M. Cutino dans *La parafrasi biblica come forma di espressione teologica* de 2009, p. 77-95, aussi nous contenterons-nous d'une analyse ponctuelle du texte, renvoyant à son ouvrage pour la question des sources et des enjeux historico-théologiques du poème.

<sup>178</sup> HOVINGH 1955, p. 35.

<sup>179</sup> « *Welches Verhältnis Victorius zur Prädestinationslehre einerseits und zu den Semipelagianern andererseits einnahm, ist umstritten. Exemplarisch für die verschiedenen Positionen genannt seien Hovingh 1955, 22–36, der*

nécessité du mérite et la gratuité du salut dans une louable tentative de conciliation entre la position provençale et la position augustinienne<sup>180</sup>. Il y a profusion de l'emploi du nom "mérite" ainsi que des verbes et adjectifs qui s'y rapportent, bien plus que *gratia*, qu'on ne trouve employé qu'une seule fois dans son sens théologique (II, 361). Comme pour ne pas rentrer dans la polémique, le rhéteur préfère utiliser le terme *munus* en tant que récompense (vingt-six occurrences) fréquemment accompagné de *sacrum* pour bien souligner que le don vient de Dieu. Cette feinte sémantique permet d'ouvrir la possibilité du mérite auquel Dieu accorderait la juste rétribution, qu'elle soit favorable ou défavorable<sup>181</sup>. Parmi les 2020 vers de l'*Alethia*, nous avons recensé les occurrences suivantes :

- *meritum* (17) :
  - *Precatio* : v. 76 ; v. 57 ; v. 118.
  - Livre I : v. 313 ; v. 320.
  - Livre II : v. 24 ; v. 258 ; v. 333 ; v. 386.
  - Livre III : v. 87 ; v. 341 ; v. 359 ; v. 485 ; v. 487 ; v. 631 ; v. 636 ; v. 732.
- *mereor* (7) :
  - Livre I : v. 310 ; v. 314.
  - Livre II : v. 329.
  - Livre III : v. 467 ; v. 679 ; v. 719 ; v. 789.

Il est frappant de constater à quel point les occurrences se concentrent surtout sur le dernier livre. De façon en effet évidente Adam n'avait, jusqu'au péché, pas besoin de mériter quoi que ce soit. La notion de mérite se développe avec sa descendance (avec Caïn notamment<sup>182</sup>), puis avec Hénoch et Noé, et s'épanouit avec Abram. C'est en effet Abram qui est la figure centrale de cet équilibre entre mérite et élection. Alors qu'auparavant Victorius semblait opter pour une position davantage favorable à la supériorité de la grâce divine sur les mérites<sup>183</sup>, ces derniers tendent, au fil des ruptures et des jugements divins successifs, à s'équilibrer face à la grâce :

*Nomenque per omnes  
magnificum reddam populos bona cuncta rependens*

---

*die Alethia für frei von semipelagianischem Gedankengut hält, Papini 2006, 19–24, die sehr wohl eine Nähe zu den Semipelagianern beobachten zu können glaubt, und Martorelli 2008, 129–138, der dafür argumentiert, dass Victorius einen mittleren Weg zwischen beiden Fronten beschreibe. », KUHN-TREICHEL 2016, note 309, p. 125.*

<sup>180</sup> « *In particolare mi pare che emerga in Vittorio l'intento di conciliare in una sorta di compenetrazione degli opposti le istanze espresse dai due diversi orientamenti teologici, quello provençale e quello agostiniano. », CUTINO 2009, p. 93.*

<sup>181</sup> *Cf. Sed postquam tantum munus damnata propago perdidit* (III, 109-101), « Mais après que la lignée condamnée eut perdu une si grande faveur. »

<sup>182</sup> *Cf. Tremeret, meritum quod noluit esse supplicium fieret* (II, 258-259), « Il tremble, parce qu'il n'a pas voulu que ce qui était son mérite devienne son supplice. »

<sup>183</sup> *Cf. Ô quam non eadem meritis, paradise, rependis !* (II, 24), « Ô paradis, combien tu ne contrebalances pas de façon égale aux mérites ! »

*āut mǎlǎ prō || mĕrītīs // (III, 339-341).*

« Je rendrai ton nom grandiose parmi tous les peuples rendant tous les biens  
ou les maux d'après les mérites. »

Ces paroles que le poète attribue à Dieu impliquent que chaque action humaine est évaluée en vue d'une justice purement marchande. La renommée de celui, qui n'est encore qu'Abram, dépend donc entièrement de sa conduite. À partir de cette bénédiction sous conditions, on sent un basculement vers un salut seulement accessible aux justes, qui sont récompensés pour leurs efforts à choisir le bien car, selon Victorius, ne pas pécher est déjà méritoire en soi :

*Maius sit forsan apud te  
non peccasse boni per lubrica tempora uitae  
quam miseris peccasse mali. Sed uiderit ista  
maiestas ut sese habeat censura futuri (Prec., 79-82).*

« Plus grand est peut-être devant Toi  
le bien de ne pas avoir péché dans les périodes incertaines de la vie  
que le mal d'avoir péché dans les malheurs, mais ta majesté verra  
quel jugement porter dans le futur. »

Il appartient donc à l'homme, dans un effort qui dépend bien de lui, d'accorder sa volonté à celle de Dieu<sup>184</sup>. Notre poète tente malgré tout de dépasser l'ambiguïté de cet effort pour parvenir au salut en se pliant humblement devant le mystère du jugement qui revient à terme à Dieu seul. Il propose ainsi une tentative de dépassement et ouvre la possibilité d'une troisième voie :

*At ille  
credidit et nudae fidei consensio sola  
pro uirtute fuit meritisque ornata laboris  
plenam iustitiae tribuit reputata coronam (III, 485-488).*

« Et celui-ci crut et la seule adhésion de sa foi toute simple  
lui fut comptée comme vertu et, ornée par les mérites de son labeur,  
elle accorda une couronne pleine de justice, après avoir été examinée. »

Alors que le poème s'achemine progressivement vers sa fin, l'auteur s'appuie sur le fait que le personnage d'Abraham est d'ordinaire présenté comme le père de tous les croyants pour prendre de la hauteur sur le débat. Cela lui permet de dépasser la dualité de la grâce et du mérite en exposant une foi qui conduit *de facto* à une conduite bonne et aux efforts méritoires<sup>185</sup>.

---

<sup>184</sup> « Sebbene Vittorio rilevi la necessità della grazia nel cammino redentivo, nella sua visione l'uomo non svolge un ruolo passivo. Con la volontà egli può accettare la chiamata della grazia e cooperare al disegno divino realizzando una perfetta e mirabile coincidenza tra obbedienza a Dio e volere personale. », MARTORELLI 2008, p. 133.

<sup>185</sup> « Possiamo dunque concludere che nel messaggio esposto nel poema Vittorio sembra prendere posizioni nel dibattito teologico contemporaneo, che ha luogo a Marsiglia nel secondo quarto del V secolo. In particolare mi pare che emerga in Vittorio l'intento di conciliare in una sorta di compenetrazione degli opposti le istanze espresse dai due diversi orientamenti teologici, quello provenzale e quello agostiniano, e cioè la sopravvivenza nell'uomo di una qualche volontà di bene dopo la caduta di Adamo e la completa rovina prodotta da quest'ultima, l'universale misericordia divina e il principio dell'elezione, il riconoscimento dei meriti acquisiti dall'uomo

L'attitude du patriarche est présentée comme l'inverse de celle d'Adam : à la désobéissance, il oppose l'adhésion (*consensio*, III, 486) ; au manque de confiance, il oppose la foi (*fides*). Finalement, face à cette image d'une restauration quasi originelle, les mérites deviennent des ornements accessoires (*ornata*) dans le jugement rendu par la justice divine.

*d. Prédestination et libre-arbitre*

Pour Victorius, y a-t-il donc prédestination des êtres ? En effet si Abraham est choisi, que ce soit en raison de sa foi ou de ses mérites, qu'est-ce qui a permis en amont que son cœur soit davantage enclin à choisir le bien ?

L'élection d'Abraham a bien évidemment un sens différent dans ce contexte post-pélagien de celui que les premiers Hébreux lui ont donné : ici le patriarche est choisi, dans le sens où il fait partie des *eligendi*, ceux destinés à être sauvés<sup>186</sup>, pour donner l'exemple de foi à suivre. L'opposition entre les *eligendi* et les *reiciendi* n'est pas tranchée de manière absolue et définitive par Victorius, qui manifeste lui aussi sa perplexité et une certaine incompréhension face au cas de l'offrande non agréée de Caïn qui pousse ce dernier au meurtre :

*Namque ut suscepta notavit  
fratris sacra Cain, sibi nulla in fruge litanti  
annutum, seu quod uotas praelegerit ante  
pollueritque dapes seu totum tempore in uno  
cernenti || reus est || praesens || quāndōquē futurus  
mente nocens, illo <dirum> de fonte uenenum,  
quo serpens materque, bibit fratremque (II, 219-225).*

« Et de fait, quand Caïn remarqua les sacrifices agréés de son frère alors que pour lui qui avait aussi expié, point d'approbation pour aucune de ses récoltes, soit parce qu'auparavant il avait choisi d'avance les sacrifices à vouer, et les avait souillés, soit parce que pour celui qui distingue le tout en un seul instant, l'accusé est coupable dans son esprit dès à présent puisqu'il est destiné à l'être, il but à cette source le funeste venin dont le serpent et sa mère s'étaient abreuvés. »

Le poète expose deux voies, comme souvent à son habitude, en répétant *seu*. La scansion révèle que l'accent est mis sur *praesens*. Dans la mesure où la deuxième partie du balancement se termine par la plus longue proposition, il semblerait que ce soit celle en faveur de laquelle Victorius penche. Or, elle implique clairement la prédestination avec l'emploi du participe futur. Caïn est déjà coupable (*nocens*) dans la perspective du futur mais surtout dans celle de l'éternité, par Celui qui est le maître du temps (*totum cernenti*) et qui sonde les cœurs et les

---

*mediante il libero esercizio delle proprie scelte e l'attribuzione alla grazia divina di qualsiasi bene compiuto dall'uomo.* », CUTINO 2009, p. 93-94.

<sup>186</sup> « *The Massilians wished so vividly to convey was their refusal of the Augustinian discriminatory system according to which some were predestined to be counted among the elect (eligendi) and to be saved from the beginning of time, whilst others were destined for final rejection (reiciendi).* », OGLIARI 2003, p. 98.

reins. Le rhéteur marseillais suit en ce sens la démarche augustinienne en choisissant de respecter le mystère de la justice divine<sup>187</sup>. Cette place laissée au mystère contraint l'évêque d'Hippone à différencier la *praescientia* de la *praedestinatio* :

*« To concede that God's foreknowledge of man's future faith and merits constitutes the ultimate cause of predestination of salvation, would be like admitting that election, justification and glorification are ultimately man's own responsibility. If that were so, then predestination would cease to be a mystery. [...] This occurs in the light of his theory of sovereign grace, whose all-embracing agency extends to man from initial faith, through perseverance, to the attainment of eternal life (praeuenit, cooperat, perficit)<sup>188</sup>. »*

La *massa perditionis* de l'humanité ne peut être sauvée qu'en participant à la grâce. La coopération induit l'élection<sup>189</sup>. Dieu sait déjà tout dans son omniscience, mais c'est l'individu lui-même qui conditionne sa propre prédestination. C'est ce qui rend le libre-arbitre si déterminant malgré tout, pour ne pas encourir le risque du découragement et garder l'espérance du salut<sup>190</sup>.

Pour contrer ce danger, les massiliens opposent la capacité de l'homme à faire un usage judicieux de son libre-arbitre par la grâce conférée à tous au moment de la création :

*« They gave priority to the idea of a grace that belonged to the act of creation through which men, created as free rational beings with the capability of obeying God's commandments and distinguishing between good and evil, would eventually obtain the grace of regeneration through the blood of Christ. All this could be attained by man's natural efforts, enlightened by the good use of an initial grace (initialis gratia) bestowed on everyone at the moment of creation<sup>191</sup>. »*

La grâce originelle permettrait donc d'éclairer la conscience. Mais peut-on être certain que la liberté soit encore pleine et entière si on accepte le fait que le péché soit héréditaire<sup>192</sup> et que, de ce fait, la capacité à discerner le bien du mal soit abîmée ? C'est pourtant ce que défend le pélagianisme originel :

*« La vraie liberté morale est l'affranchissement de toute contrainte intérieure, affranchissement qui permet à l'homme de vivre selon sa véritable nature. Le pélagianisme, lui, met l'essence de la liberté dans l'égale possibilité de choisir entre le bien et le mal. La volonté est toujours également prête à pécher ou à ne pas pécher. [...] Il s'ensuit que la liberté morale est une faculté*

---

<sup>187</sup> « *Trying to understand why the benevolent mercy of God, independently of any human merit, delivers some people from the massa peccati they belong to and not others is a presumption – asserts Augustine – that melts like snow in the sun before God's incomprehensible but always just decrees. For God there is no injustice.* », OGLIARI 2003, p. 326.

<sup>188</sup> OGLIARI 2003, p. 330.

<sup>189</sup> « *As the offer of salvation is universal, the difference between the saved and the lost lies with the human agent, not with a divine decision.* », WEAVER 1996, p. 46.

<sup>190</sup> « *In the eyes of the Massilian monks a predestinarian doctrine such as this would inevitably lead to a sort of fatalism which would deprive sinners of the hope of being saved and would make the elect's efforts superfluous.* », OGLIARI 2003, p. 99.

<sup>191</sup> OGLIARI 2003, p. 99.

<sup>192</sup> La notion de péché héréditaire est déjà présente chez Philon d'Alexandrie : « Le mal vient quand la partie charnelle [créée par les anges] l'emporte sur la partie spirituelle, ce qui a lieu dans la rencontre sexuelle. Comme celle-ci est au principe de la vie, qui passe de génération en génération, toute la descendance d'Adam est souillée. », MALDAME 2008, p. 66.

absolument privée de qualité et qu'elle n'a d'inclination ni pour le bien, ni pour le mal. Dès lors, on ne peut même pas concevoir l'idée du péché originel, car il ne peut être question des suites du péché pour l'âme et le corps.<sup>193</sup> »

Or la tradition patristique, suivant Saint Paul – pour pallier le manque d'une mention explicite du caractère héréditaire dans la Genèse<sup>194</sup> – s'attache plutôt au fait qu'en Adam, tous ont péché : *Cependant la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché, par une transgression semblable à celle d'Adam, lequel est la figure de celui qui devait venir* (Rm 5, 14). Pour l'apôtre, c'est la dimension typologique de la personne d'Adam qui rend le péché originel héréditaire.

Dans l'*Alethia* le passage concernant le châtement d'Ève montre que Victorius n'est pas pélagien et se situe au contraire dans une posture intermédiaire entre le refus du péché originel et sa transmission par le péché de la chair<sup>195</sup>. La transmission héréditaire du péché se situe bien à travers la génération mais sans mentionner la dimension sexuelle :

*Et pariens crebris adeo torquebere natis,  
ut quos mortalis faciet tua culpa creari,  
mortis nonnumquam lacerae sint causa parenti* (I, 505-507).

« Et tu seras tellement torturée en enfantant tes nombreux fils,  
que ta faute les fera naître mortels, et que,  
parfois, ils seront la cause de la mort de leur mère déchirée par leur naissance. »

Les termes explicitement violents de cet extrait (*torquebere, lacerae*) rendent compte du désordre instauré dans l'ordre originel de la création et de la vie<sup>196</sup>. On voit là deux conséquences du péché : la souffrance et la mort, la première pouvant même être à l'occasion la cause de la seconde, induisant ainsi une double mort – celle des enfants nés mortels et celle de la mère. La boucle du péché est bouclée : la mort engendre la mort. L'aspect cyclique se retrouve de façon littérale dans les vers qui commencent et finissent avec un dérivé de *pario* et qui encadrent *natis*. *Creari* et *mortis* se suivent, comme se suivent la vie et la mort, imitant la cassure que le péché instaure. Alors qu'il s'agit du passage où Dieu s'adresse directement à Ève pour rendre son jugement (*tua culpa*), il finit sa sentence par la troisième personne (*causa mortis*

<sup>193</sup> AMANN 1933, p. 683.

<sup>194</sup> « Les conséquences de la condamnation s'étendent donc, au-delà des acteurs présents, jusqu'à leur descendance. Il n'est pas fait mention ailleurs du caractère héréditaire des châtements dans la suite du récit ; mais il est clair que ce qui est dit ici expressément d'une des suites du péché vaut pour toutes », DUBARLE 1958, p. 44.

<sup>195</sup> « *Il principio della corruzione del genere umano in Adamo, centrale nella dottrina del peccato originale, è ribadito ripetutamente nel corso el poema. In aleth. I, 505-507, rievocando il castigo inflitto da Dio ad Eva per il peccato di origine ad una stirpe mortale a causa della sua colpa.* », CUTINO 2009, note 8, p. 61.

<sup>196</sup> « *È degno di nota un certo realismo nella descrizione delle sofferenze lancinanti del parto, ottenuto attraverso l'uso di termini che conferiscono una dimensione concreta alla pena inflitta a Eva, quali torquebere (v. 505), che esprime bene il contorcersi in preda agli spasmi del parto, e lacerae (v. 507) che designa le lacerazioni conseguenti. Cf. ThLL VII, 2, 820, 78 ss., s. v. lacer, che spiega l'aggettivo lacerae riferito ad Eva in questo luogo dell'Alethia con partu violatae, scissae. Da sottolineare il particolare impiego che trova in questo contesto l'aggettivo lacer, qui non riferito, come di consueto nel repertorio dell'epica, a una comune mutilazione del corpo, ma agli effetti collaterali del parto.* » D'AURIA 2014, p. 308.

*parenti*), et élargit ainsi la condamnation à toutes les mères, ou plutôt à tous les parents comme l'implique le choix du terme *parens*. De ce fait Victorius confirme la présence du péché en tous, adultes et enfants. Tous ont également besoin d'être sauvés et restaurés par le baptême.

La finale du Livre II le montre bien, une fois le monde lavé de sa corruption :

*Īpsē dōcēbīt āquīs || pōpŭlōs || sīc pōssē rēnāscī* (II, 558).

« Il enseignera Lui-même que les peuples peuvent ainsi renaître des eaux. »

Le poète insiste sur *populos* donc sur l'ensemble de la *massa perditionis* en attente de la venue du Christ qui viendra lui-même (*ipse*) enseigner (*docebit*) le rite du baptême.

En attendant que ce jour vienne, du point de vue vétérotestamentaire, Victorius n'a de cesse de répéter tout au long du poème à quel point la capacité humaine à choisir le bien est primordiale :

*Quis libera corda  
arbitriumque sui largitus mente benigna,  
ut fieret uirtutis opus meritisque piorum  
hoc quoque conferres, praestando ut debitor esses* (*Prec.*, 55-58).

« Tu leur as accordé, dans ta bienveillance,  
des cœurs libres et le pouvoir de disposer d'eux-mêmes  
afin que soit accomplie l'œuvre de la vertu et qu'aux mérites des êtres pieux  
Tu confères aussi d'être leur débiteur alors que c'est Toi qui donnes. »

Selon le poète, le don de la liberté est avant tout un acte de bienveillance. Il écarte ici toute image d'un Dieu calculateur et mesquin pour qui le sort tragique de l'humanité, balançant sans cesse entre le choix du bien ou du mal, indifférerait. Mais les cœurs sont créés libres dans un but bien précis : accomplir l'*opus uirtutis*. La réflexion qui suit est centrale dans l'œuvre de Victorius et notre traduction tente de rendre le plus clair possible sa construction complexe. Devenir vertueux en menant une vie digne donne l'illusion de mériter les récompenses divines. Dieu permet (*conferres*) à l'homme de se penser méritant et créancier de la grâce divine – pour rester dans le champ lexical pécuniaire – alors que le don de la grâce revient uniquement au Créateur, qui en a la pleine et entière possession et maîtrise. Il y a la notion de supériorité dans le verbe *praesto*. En d'autres termes, le rhéteur applique ici la maxime de Jésus : *Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu* (Mt 22, 21) et il rappelle ainsi à l'homme de toujours garder son humilité et de ne pas s'enorgueillir pour une récompense divine qui n'est jamais qu'un don de la bienveillance de Dieu. Cela ramène au constat fait précédemment : la grâce vient de Dieu et de lui seul<sup>197</sup>, mais la participation à cette grâce ouvre la voie du salut.

<sup>197</sup> « Mi sembra inoltre degno di nota il fatto che, come teorizza esplicitamente nei vv. 81-83 della *Precatio*, Vittorio eviti di indagare su questioni di teodicea e preferisca sottolineare in tutto il corso dell'opera il dato inconfutabile della misericordia divina. », CUTINO 2009, p. 93.

La notion d'*arbitrium*, si déterminante dans la querelle pélagienne, est pratiquement absente du poème (trois occurrences qui n'ont pas spécialement de valeur théologique, hormis celle ci-dessus) comme pour manifester sa volonté d'être lavé de tout soupçon d'attachement à Pélage<sup>198</sup>. Alors que les *libera corda* impliquent davantage la notion de volonté (si l'on émet l'hypothèse que Victorius connaissait la définition augustinienne des facultés de l'âme<sup>199</sup>), l'*arbitrium* renvoie à celle de la décision mise en acte. Le don qui a été fait implique tout un mouvement intérieur qui aboutit à l'action et c'est à chacun de s'orienter vers les bons choix.

Mais alors l'initiative humaine est-elle encline à choisir le bien malgré le péché ? Car choisir le bien c'est agir en accord avec sa nature faite à l'image de Dieu – nature que le péché a abîmée. Là encore le poète ouvre une troisième voie, cette fois-ci celle de la providence :

« *In fact, free will, left to its own devices, would spontaneously veer towards evil, rather than towards good. Yet, even though divine action is believed to be present at the beginning and the end of man's good will, Cassian reiterates that there is a very short interval belonging to man's initiative. This interval is located between the 'initium uoluntatis bonae', inspired by God, and the 'perfectio uirtutum', which is also the work of God in various ways*<sup>200</sup>. »

Malgré tout ce qui dans la vie humaine peut se mettre en travers de sa recherche de la vertu, l'homme est assuré du secours divin qui prend de multiples formes. Et c'est ici qu'intervient l'idée de providence. Tomber donne l'occasion de se relever. Pécher rend la grâce nécessaire et Dieu se sert des erreurs pour amener les cœurs à se tourner vers lui.

*Nam quis fructus inest genitis, nisi libera mens est ?  
libera mens prorsus nulli est, nisi fas pereundi est;  
fas hoc esse datum nisi peccans nemo probasset (Prec., 69-71).*

« En effet comment les créatures peuvent-elles porter du fruit si leur esprit n'est pas libre ? Or, personne n'a l'esprit libre s'il ne lui est pas permis de se perdre et il n'est permis à personne de prouver qu'il a reçu ce don si ce n'est en péchant. »

La liberté de pécher et surtout celle de ne pas pécher est la preuve de la miséricorde de Dieu. L'action de se perdre est permise (*fas est*), concédée en vue de devenir une occasion de salut. C'est en cela que commence désormais à s'élaborer progressivement une théologie de l'histoire dans la réécriture poétique, lorsque le péché devient la condition même du salut.

Comme un défi posé à la raison, Victorius affirme que la logique de Dieu dépasse toute compréhension mercantile et rend possible l'équilibre entre péché et libre-arbitre par un pacte : l'alliance.

---

<sup>198</sup> « *Tale conciliazione è attuata peraltro in modo prudente attraverso la scelta di non dare a questa impostazione teologica risalto programmatico, ma di articolare all'interno dell'impianto didattico-polemico, cui la rivisitazione delle vicende bibliche è in primo luogo finalizzato.* », CUTINO 2009, p. 94.

<sup>199</sup> Voir le *Sermon* LII, 20 d'Augustin.

<sup>200</sup> OGLIARI 2003, p. 132-133.

*e. Alliance*

Venons-en enfin au dernier point de ce chapitre : l’alliance. Le concept d’alliance découle des différents aspects qui ont été traités plus haut : la création, la liberté, le péché ; c’est pourquoi il a un rôle central dans la réécriture génésiaque de notre poète, car il englobe et unifie les protagonistes et les événements.

L’alliance est en effet le fil rouge de tout l’Ancien Testament : « Dans l’Ancien Testament, on relevait de nombreux pactes ou alliances, avec Adam, Noé, Abraham, Moïse et Josué (seconde circoncision), mais l’importance qu’on leur attribuait était variable<sup>201</sup>. » Cependant sa définition ne va pas forcément de soi et son sens en herméneutique biblique a évolué :

« L’alliance est dans la Bible et la théologie, un concept central qui désigne la relation entre Dieu et son peuple par analogie avec les relations privilégiées que les hommes établissent entre eux par contrat. [...] La Bible fait ainsi état de toute une série d’alliances entre Dieu et l’homme, reprises comme articulations de l’histoire du salut<sup>202</sup>. »

L’alliance part donc d’une réalité toute matérielle pour nous dire quelque chose de la relation que l’on peut avoir avec Dieu. L’analogie rend compte de ce que les hommes ont compris de leur propre rapport à Dieu. Tout l’Ancien Testament se résume en fin de compte à une série de témoignages et d’expériences de la relation d’un peuple et de ses individus avec leur Créateur<sup>203</sup>. La réécriture de notre poète est donc doublement intéressante car elle témoigne de ce qu’au V<sup>e</sup> siècle on comprenait de la relation que les Hébreux entretenaient avec leur Dieu et du sens qu’ils lui donnaient. Il s’agit donc de deux herméneutiques différentes imbriquées l’une dans l’autre.

L’évolution des termes bibliques pour désigner les alliances apporte un éclairage pour comprendre l’usage qu’en fait Victorius :

« L’idée d’alliance renvoie au mot hébreu *berît*, ainsi qu’au grec *diathèkè* par lequel le premier se trouve rendu dans la LXX. [...] Dans la tradition chrétienne, le grec *diathèkè* a en outre introduit l’usage du mot “testament”, notamment dans la division du canon en un “Ancien” et un “Nouveau” Testament<sup>204</sup>. »

Le mot *testamentum* ne se retrouve qu’une seule fois dans tout le poème, juste après le commandement de la circoncision du peuple :

*Quod qui tam sanctum corrumpere testamentum  
auderet cessans legi inseruire rogatae,  
exheres fieret regni uitaeque futurae* (III, 600-603).

« Et celui qui oserait pervertir cette si sainte alliance,

<sup>201</sup> ORBE 2012, p. 587.

<sup>202</sup> LOHFINK 2007, p. 21.

<sup>203</sup> « L’alliance se présente à la fois comme un élément fondateur et comme une structure durable du rapport d’Israël à l’Unique. », SESBOÛE 1995, p. 500.

<sup>204</sup> LOHFINK 2007, p. 21.

cessant d'être asservi à la loi demandée,  
serait dépossédé du royaume et de la vie éternelle. »

Ces vers détaillent les enjeux de cette alliance : l'accès au royaume et à la vie éternelle. Le châtement de la perte renvoie par un effet de contraste à la récompense de la fidélité. Le pacte est scellé et son maintien dépend de l'homme, car la fidélité de Dieu est acquise : « L'ensemble narratif de l'école sacerdotale transforme l'idée d'alliance : du côté de Dieu, l'engagement ne sera jamais résilié, il est éternel. La génération qui tombe dans le péché se trouve certes exclue de l'alliance mais Dieu rétablit ses anciens engagements dès la génération suivante<sup>205</sup>. » Le sens du verbe *corrumpere* implique autant la détérioration – physique ou morale – la corruption, que l'anéantissement et la destruction. Le poète donne l'image d'un Créateur parfaitement conscient des capacités destructrices de l'homme et cela lui permet d'insister sur la responsabilité de chacun à maintenir cette alliance dans sa dimension individuelle et collective.

Lorsqu'au II<sup>e</sup> siècle s'élabore le canon du "Nouveau" Testament, l'alliance dans le Christ est considérée comme la quatrième alliance, parachevant les trois premières :

« [...] quatre alliances furent données à l'humanité : la première, avant le déluge, au temps d'Adam ; la seconde, après le déluge, au temps de Noé ; la troisième, qui est le don de la Loi, au temps de Moïse ; la quatrième enfin, qui renouvelle l'homme et récapitule tout en elle, est celle qui, par l'Évangile, élève les hommes et leur fait prendre leur envol vers le royaume céleste<sup>206</sup>. »

Des trois alliances vétérotestamentaires, seules les deux premières apparaissent dans l'*Alethia*. À cette répartition, le poète ajoute l'alliance avec Abraham au Livre III, qu'on trouve aussi dans une variante irénéenne<sup>207</sup> et qui est, dans l'*Alethia*, le sommet du triptyque. Pourtant, dans l'ordre chronologique d'interprétation de la Bible, c'est la royauté de David, accomplissant le Royaume de Dieu sur terre, qui induit l'idée d'alliance :

« Avec la création de l'État, toutefois, cette obligation privilégiée envers YHWH se concentra sur le roi, qui représentait le peuple tout entier. De là naquit l'idée de l'alliance de Dieu avec David (2 D 7 ; 23, 5 ; Ps 89 ; Es 55, 3 ; Jr 33, 17.21) qui à son tour, suggéra sans doute celle de l'alliance de Dieu avec Abraham (ou d'autres patriarches) ; celle-ci apparut, au plus tard dans la révision protodeutéronomique du Tétrateuque (Gn 15, 18 : *berît*, alors que ces textes parlent habituellement du "serment" de Dieu). Le contenu central de l'engagement est, dans le cas d'Abraham, l'octroi d'un territoire, dans le cas de David, la durée de sa dynastie. Il est également question, dans ce contexte, de la fidélité et du service du vassal<sup>208</sup>. »

---

<sup>205</sup> LOHFINK 2007, p. 23.

<sup>206</sup> IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, III, 11, 8.

<sup>207</sup> « Le fragment grec transmis par Anastase le Sinaïte diffère dans la distribution des quatre alliances : "la première fut octroyée à Noé après le déluge, dans l'arc-en-ciel ; la seconde le fut à Abraham sous le signe de la circoncision ; la troisième fut le don de la Loi au temps de Moïse ; la quatrième enfin fut celle de l'Évangile par notre Seigneur Jésus-Christ". », ORBE 2012, p. 589.

<sup>208</sup> LOHFINK 2007, p. 23.

En transposant l'image d'un roi et de ses sujets, l'alliance apparaît comme une relation d'allégeance en même temps qu'une relation parentale<sup>209</sup>, où la fidélité du sujet devient une sorte de piété filiale. Cette dimension filiale est exploitée succinctement au sujet d'Isaac quand Dieu annonce à Abraham sa naissance, en employant cette fois le terme *foedus*, qui est utilisé par Jérôme dans sa traduction pour exprimer l'alliance du Christ<sup>210</sup> :

*Īsāc, quī || sōlūs || nōstrī || cūnctā cūm stīrpē sūōrūm  
hērēs ērīt || cērtūs || sēruātō fōedērē pāctī* (III, 619-620).

« Isaac, lui qui, par l'alliance conservée, avec toute la descendance des siens, sera le seul héritier sûr de notre pacte. »

Les césures métriques mettent en avant les deux adjectifs qui qualifient Isaac, tous deux encadrés car les mêmes coupes trihémimères et penthémimères, alors que seul *nostrī* bénéficie de la coupe hephthémimère. Faire suivre *solus* par *nostrī* offre une opposition entre la singularité humaine et la Trinité divine. La relation semble au premier abord dissymétrique, puis la fin du vers apporte la précision que l'alliance s'étend à toute la descendance d'Isaac (*cuncta stirpe suorum*), comme pour rétablir une forme d'équilibre dans le traité.

Victorius présente ici Dieu comme un père, qui fait du fils d'Abraham son seul héritier (*heres*). Dans ce contexte d'héritage, on attendrait plus vraisemblablement *testamentum* qui a davantage ce sens. Le poète joue donc sur les deux significations qu'implique l'alliance – la miséricorde et la loi – en appliquant la dimension parentale au terme politico-juridique *foedus*. Le fait d'ajouter juste après le synonyme *pactum*, qui possède également cette dimension conventionnelle, renforce cet aspect. La variation sémantique permet de répartir les rôles des différents protagonistes : à l'homme de conserver l'alliance (*seruato foedere*) et à Dieu d'en être juge en s'assurant que son allié soit *certus*.

La compréhension de l'alliance chez Victorius pourrait donc se résumer par l'emploi qu'il fait de *foedus* au sujet de Pharaon et de Sarah lorsque cette dernière arrive en Égypte avec Abraham se faisant passer pour son frère :

*Denique mox Pharaeo radiantis imagine formae  
dūctūs īnārdēsēt || thālāmōsqu[e] || ēt fōedērē cērtā  
lege parat* (III, 372-374).

« Enfin, Pharaon bientôt attiré par la vision de la rayonnante beauté

<sup>209</sup> « La relation humaine scellée par le *berīt* était avant tout un lien de fidélité et de paix, ressenti comme une attache parentale. », LOHFINK 2007, p. 21.

<sup>210</sup> « La formule “nouvelle alliance” employée dans le récit de la dernière cène est au centre de la célébration de l'eucharistie, et donc de la liturgie tout entière ; par-là, l'idée de l'alliance a pu aussi jouer un rôle de plus en plus important pour la piété personnelle et pour l'expérience mystique, particulièrement la mystique nuptiale. C'est parce que saint Jérôme a traduit *berīt*, dans l'Ancien Testament, par *foedus* et non par *testamentum*, que l'intelligence du contenu primitif de la pensée de l'alliance a pu se maintenir. », LOHFINK 2007, p. 26.

se mit à brûler d'amour et prépara le lit nuptial et le pacte selon une loi bien définie. »

*Foedus* implique ici à la fois l'amour – certes imparfait et mal placé – et la loi. L'addition de ces deux dimensions est parfaitement résumée par le poète au centre du vers 373 : *thalamos*. La relecture chrétienne, que fait l'*Alethia* des alliances vétérotestamentaires comme mariage, dans la lignée de la tradition johannique du Christ Époux de l'Église (Jn 3, 29 ; Ap 18, 23 ; Ap 19, 7 ; Ap 21, 9 et Ap 22, 17) est centrale dans l'œuvre<sup>211</sup> car elle met l'accent sur l'amour et la miséricorde de Dieu envers son peuple, plutôt que sur la dimension juridique, bien que celle-ci reste une condition *sine qua non*.

Au terme de ce premier chapitre qui se proposait de tracer les grandes lignes du contexte historique et théologique de rédaction de l'*Alethia*, nous pouvons retenir les points suivants.

La réécriture génésiaque est ancrée dans des réalités bien précises qu'elle cherche justement à dépasser en donnant un sens universel à son message. Le bouleversement du démantèlement de l'Empire, parallèlement à la violence des invasions<sup>212</sup>, amène les lettrés chrétiens à s'interroger sur le sens du message évangélique et sur le salut qui leur est promis<sup>213</sup>. Chaque période de l'histoire comporte en elle une forme de fin du monde, c'est pourquoi le Christ rappelle : *veillez, car vous ne savez ni le jour, ni l'heure* (Mt 25, 13). Aussi la vigilance consiste-t-elle en l'attention portée aux signes des temps : qu'est-ce qui dans le présent annonce le Royaume ? C'est cette motivation qui donne à Victorius l'urgence de rappeler la vérité originelle de l'histoire du salut afin de se tenir prêt.

Malgré l'ambiguïté de la position de notre poète vis-à-vis de Pélage et d'Augustin, la réécriture se veut théologiquement orthodoxe, en illustrant avec force notamment la doctrine trinitaire et celle du péché originel. Cette dernière est déterminante pour poser les jalons d'une sotériologie également orthodoxe.

Dans la perspective des mérites humains coopérant avec la grâce divine, le rhéteur de Marseille entend conduire les jeunes âmes loin de l'erreur du mensonge et du polythéisme en rétablissant la vérité de la bonté des alliances que Dieu a conclues avec les hommes dès les origines. Sa relecture de la Genèse à la lumière de l'incarnation permet de souligner la présence

---

<sup>211</sup> Cette interprétation a déjà été développée dans notre mémoire de Master 2, *L'Alethia de Claudius Marius Victorius, Traduction du Livre I, v. 223-547. Commentaire*, Université Paul Valéry – Montpellier III, 2017, p. 48 à 50 et dans notre contribution au collectif de F. REVOL (dir.) 2018, *Penser l'écologie dans la tradition catholique*, Paris, Le Cerf, p. 136-138.

<sup>212</sup> Cf. *Carmen de providentia Dei*, V, 27-60.

<sup>213</sup> « Nous avons un écho de ces sermons dans le *Commonitorium* d'Orientius. L'invasion des Barbares, n'est-ce pas l'occasion de méditer sur la fragilité des choses humaines et sur la proximité de la mort ? », GRIFFE 1957, p. 14. Cf. *Commonitorium*, II, 185-188.

## Chapitre 1

active les trois personnes de la Trinité lors de la création mais aussi dans les débuts de l'humanité à travers toute une pédagogie.

## Chapitre 2 : Paraphraser la Genèse

Le passage du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle marque le tournant vers la fin des grandes polémiques théologiques. Les principaux conciles œcuméniques ont tranché sur les questions essentiellement christologiques et désormais, avec notamment l'œuvre d'Augustin, la théologie se déploie à mesure que la Tradition avance.

Jusqu'à là les paraphrases bibliques, probablement dans l'urgence joyeuse de répandre la Bonne nouvelle, se sont concentrées sur le Nouveau Testament. La poétesse Faltonia Betitia Proba avait déjà abordé, au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, par tableaux succincts, quelques épisodes génésiaques<sup>1</sup>, mais c'est au début du V<sup>e</sup> siècle que les deux premières réécritures exclusivement vétérotestamentaires voient le jour : l'*Alethia* et l'*Heptateuchos* de Cyprianus Gallus. Bien que la critique tende généralement à considérer l'œuvre de Cyprianus comme la plus ancienne réécriture de l'Ancien Testament<sup>2</sup>, la récente étude de R. Lestrade montre que les preuves sont loin d'être évidentes et qu'il y a de réelles difficultés à déterminer la prééminence de l'un sur l'autre<sup>3</sup>. Ce qui est clair c'est qu'il y a des échos dans les deux œuvres<sup>4</sup>, et au moins un emprunt évident que nous avons pu identifier<sup>5</sup>, mais cela ne permet pas de déterminer lequel s'est inspiré de l'autre.

---

<sup>1</sup> Voir à ce sujet HERZOG 1993, p. 384-388.

<sup>2</sup> « *It is generally supposed that Claudius Marius Victorius reveals knowledge of the Heptateuch paraphrase in his Alethia.* », ROBERTS 1985, p. 94.

<sup>3</sup> « De même que pour le *terminus post quem*, nous héritons d'un consensus de la tradition philologique, qui voit dans la publication de l'*Alethia* la limite basse de la fenêtre de datation du poème, soit au plus tard 450. Dans un article de 2016, M. Cutino, en s'appuyant sur le relevé d'un grand nombre de *loci similes* entre l'*Heptateuchos* et le *Carmen de providentia Dei* du pseudo-Prosper d'Aquitaine, propose d'avancer sensiblement cette limite pour la placer à la date retenue pour la publication de ce dernier poème, soit en 417. Dans un mouvement inverse, K. Pollman, dans l'article déjà cité de 1992, a remis en cause la dépendance de l'*Alethia* à l'*Heptateuchos*, suivie en cela par M. R. Petringa et H. Schmalzgruber. Son argumentation est de nature logique : elle juge que la plupart des *loci similes* relevés ne sont que des lieux communs peu probants, et que même quand ils le sont, rien ne prouve que l'influence ait joué dans un sens plutôt que dans l'autre ; R. Jakobi va plus loin dans cette voie en postulant, exemples et analyses à l'appui, que c'est l'*Heptateuchos* qui dépend de l'*Alethia* et non l'inverse : selon ces critiques, la tradition philologique aurait été victime d'un préjugé stipulant que le simple doit venir avant le complexe, et donc que l'austère et servile paraphrase de l'*Heptateuchos* devait précéder le commentaire polémique et volubile de Claudius Marius Victorius. Ces arguments sont recevables, mais sont réversibles et ne prêtent de toute manière pas à la réfutation de détail ; nous avons, dans le cadre de ce travail, choisi de postuler une antériorité de l'*Heptateuchos* pour des raisons qui tiennent, en quelque sorte, au contenu doctrinal, et en particulier au traitement du récit de la chute. Nous devons renvoyer au commentaire qui tente de l'expliquer en détail, mais nous pouvons résumer ici nos constatations : le fait est que sur toutes les questions théologiques difficiles que soulève la lecture, et à plus forte raison la paraphrase du livre de la Genèse, jamais notre poète ne laisse voir une connaissance des innovations et des synthèses augustiniennes, alors qu'il montre par ailleurs une bonne connaissance académique des différents points de doctrine ; son horizon théologique, et même théologico-poétique, est celui de Prudence et d'Ambroise, pas celui d'Augustin. », LESTRADE 2021, p. 45-46.

<sup>4</sup> Voir l'index des références proposé par LESTRADE 2021, p. 473-474.

<sup>5</sup> On observe la même proposition relative à la fin des vers : *Haec memorat : Hominem nostris faciamus in unguem / uultibus adsimilem, toto qui regnet in orbe.*, *Hept., Liber Geneseos*, 27-28 et « *Nunc hominem faciamus* » ait, « *qui regnet in orbe* », *Al.*, I, 160.

L'implication de Victorius dans la polémique provençale et sa tentative de conciliation des positions pélagienne et augustinienne, tendent cependant à le dater entre 435 et 450<sup>6</sup>, ce qui le rendrait plus tardif que l'*Heptateuchos*, dont la datation récemment retenue réside entre 397 et 417, voire 450 au plus tard<sup>7</sup>.

Toujours est-il que c'est sans doute dans cette démarche implicite de prolongement de la transmission de la foi que notre poète marseillais choisit de revenir au récit fondateur. Le projet de Victorius semble cependant éloigné du centon virgilien de Proba, ainsi que des réécritures néotestamentaires. En effet, la multiplicité des thèmes présents dans l'*Alethia* et l'insistance dès la *Precatio* liminaire sur la nécessité d'un retour de la vérité, induisent une sorte de remontée étimologique offerte aux lecteurs, à la recherche des motifs de l'origine du mal afin d'exposer les réponses de Dieu dans l'histoire sainte face au péché des hommes. Les récents traités exégétiques vétérotestamentaires de l'évêque d'Hippone<sup>8</sup> ont peut-être ouvert la voie au déploiement poétique de l'exégèse augustinienne que semble être l'*Alethia*.

Ce chapitre n'apportera pas de réponses concrètes aux enjeux soulevés par la narration, que nous entendons relever ici, mais il posera les différents jalons qui seront abordés plus en profondeur par la suite, aux chapitres 4 et 5<sup>9</sup>.

## 1. Présentation des caractéristiques de la paraphrase génésiaque

### a. Définition générale de la paraphrase

Le genre de la paraphrase biblique intervient dans une tradition littéraire bien précise. Initialement, la paraphrase ou réécriture, compte au nombre des *progymnasta*. Ces exercices scolaires, dont l'usage est attesté au moins depuis le 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C.<sup>10</sup>, sont destinés à former les esprits à la créativité et au maniement du verbe, tels que nous le décrit Quintilien dans son *Institution oratoire*<sup>11</sup>. La paraphrase suit un processus précis en plusieurs étapes que

---

<sup>6</sup> « *Inmanzitutto l'Alethia può essere datata, seppure in modo approssimativo : con il suo l'atteggiamento sincretistico Vittorio interpreta con tutta probabilità a moddo suo la tendenza conciliativa inaugurata in Provenza dal Syllabus <Syllabus de gratia, attribué à Prosper d'Aquitaine>, per cui, essendo datato quest'ultimo intorno a 435, il poema può essere collocato fra questo terminus ante quem non e il 450, limite cronologico comune del reno di Valentiniano III e Teodosio II, durante il quale sarebbe morto Vittorio secondo Gennadio.* », CUTINO 2009, p. 94.

<sup>7</sup> LESTRADE 2012, p. 48.

<sup>8</sup> *De Genesi contra Manicheos* (388-390) ; *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393), *De Genesi ad litteram libri duodecim* (401-415).

<sup>9</sup> Cf. Chap. 4, p. 295 et Chap. 5, p. 370.

<sup>10</sup> « *It refers to preparatory exercises in general, without implying the fully developed syllabus of the rhetorical school of the Empire [...] The Rhetorica ad Herennium, written in the second decade of the first century B.C. contains references to at least two of the progymnasmata* », ROBERTS 1985, p. 6-7.

<sup>11</sup> Cf. QUINTILIEN 1979, *Institution oratoire*, T. 6, Livres X et XI, J. COUSIN (trad.), (CUF, Série latine, 239), Paris, Les Belles Lettres : *Neque ego parphrasin esse interpretationem tantum uolo, sed circa eosdem sensus certamen atque aemulationem.* « Et je ne veux pas que la paraphrase se réduise à une simple interprétation, mais qu'il y ait autour des mêmes pensées, lutte et émulation. », X, 5, 5, p. 127-128. Pour les autres sources littéraires décrivant

l'on peut synthétiser de la sorte : le choix de la forme métrique, l'*interpretatio*, les étapes de développement, d'abréviation ou d'embellissement auxquels on peut également ajouter l'amplification et la variation<sup>12</sup>. La paraphrase n'a donc, à l'origine, aucune noblesse car elle n'est pas amenée à produire des œuvres à proprement parler originales, mais plutôt à user de la langue et à travailler les qualités narratives et rhétoriques :

« La paraphrase consiste à changer la formulation tout en gardant les mêmes pensées ; on l'appelle aussi métaphrase. La paraphrase compte quatre modes principaux : selon la syntaxe, selon l'addition, selon la soustraction et selon la substitution ; à partir de ces modes on pourra avoir un très grand nombre de modes mixtes<sup>13</sup>. »

Ce sont les poètes chrétiens de l'Antiquité tardive qui ont progressivement transformé ce simple exercice scolaire<sup>14</sup> en un genre littéraire à part entière, l'épopée biblique – ou la réécriture métrique<sup>15</sup> – en le mettant au service du texte biblique dont l'accès se limitait aux très inégales *Veteres latinae* avant la traduction jérônimienne au tout début du V<sup>e</sup> siècle. L'enjeu est supposé être simple : il s'agit de changer la langue mais de garder le contenu, respectant ainsi la tradition rhétorique de Quintilien à Théon<sup>16</sup>. Selon Théon en effet, la variation de la forme permet d'exploiter la multiplicité des approches d'une même idée sans jamais porter atteinte à la vérité de ce qui est raconté :

« La paraphrase n'est pas inutile, comme certains l'ont dit ou cru : en effet, disent-ils, on n'arrive à bien dire qu'une seule fois, deux fois, ce n'est pas possible. Mais c'est là une erreur grossière : la pensée n'est pas ébranlée par un objet unique d'une seule manière, de sorte que la prolotion de la représentation qui l'accompagne soit toujours la même, mais de plusieurs manières, et le fait d'exprimer le pensé tantôt selon le mode assertif, tantôt selon le mode interrogatif, ou percontatif, ou optatif, ou autre n'empêche en rien d'exprimer le représenté également bien de toutes les manières. On en trouve la preuve chez les poètes (que ce soit un même poète ou des poètes différents) chez les rhéteurs et chez les historiens, et, généralement parlant, il apparaît que tous les anciens ont fait de la paraphrase un excellent usage, refaçonnant non seulement leurs propres textes, mais aussi ceux des autres<sup>17</sup>. »

---

le genre paraphrastique, voir également : « *Theoretical pronouncements on the paraphrase are found in the rhetorical treatises from Cicero's De Oratore to Byzantine Commentaries on Hermogenes and Aphthonius.* », ROBERTS 1985, p. 5.

<sup>12</sup> Voir à ce sujet le développement qu'en fait M. Roberts in ROBERTS 1985, p. 16.

<sup>13</sup> AELIUS THEON 1997, *Progymnasmata*, M. PATILLON et G. BOLOGNESI (trads.), (CUF, Série grecque, 374), Paris, Les Belles Lettres, 15, p. 107-108. Le texte original étant en arménien, nous ne le retranscrivons pas ici.

<sup>14</sup> « Il semble que les chrétiens, tout simplement, se soient souvenus du temps où ils étaient des écoliers », PERRET in FONTAINE 1981, p. 11.

<sup>15</sup> « *These works are generally described as biblical epics because of their hexameter form and their imitation of pagan epic, especially Virgil. It has further been wildly accepted that they depend for their technique of composition on an exercise traditionally practiced in the schools of rhetoric: the paraphrase* », ROBERTS 1985, p. 1. Voir au sujet de l'histoire de la dénomination de ce genre littéraire : LESTRADE 2021, p. 17-19.

<sup>16</sup> « *According to Theon, the art of paraphrase consists of expressing a single idea in a number of different ways (τρόποι), the tropoi involve variation of style, not content.* », ROBERTS 1985, p. 11.

<sup>17</sup> Η δὲ παράφρασις οὐχ ὥς (10) τισιν εἴρηται ἢ ἔδοξεν, ἀχρηστός ἐστι· τὸ γὰρ καλῶς εἰπεῖν, ἅπαξ περιγίνεται, δις δὲ οὐκ ἐνδέχεται· Οὗτοι δὲ σφόδρα τοῦ ὀρθοῦ διημαρτήκασι· τῆς γὰρ διανοίας ὑφ' ἐνὶ πράγματι μὴ καθ' ἓνα τρόπον κινουμένης, ὥστε τὴν προσπεσοῦσαν αὐτῇ φαντασίαν (15) ὁμοίως προενέγκασθαι, ἀλλὰ κατὰ πλείους, καὶ ποτὲ μὲν ἀποφαινομένων ἡμῶν, ποτὲ δὲ ἐρωτῶντων, ποτὲ δὲ πυνθανομένων, ποτὲ δὲ εὐχομένων, ποτὲ δὲ κατ' ἄλλον τινὰ τρόπον τὸ νοηθὲν ἐκφερόντων, οὐδὲν καλῶς κατὰ (20) πάντας τοὺς τρόπους τὸ φαντασθὲν ἐπίσης καλῶς ἐξενεγκεῖν. Μαρτύρια δὲ τούτου καὶ παρὰ ποιηταῖς καὶ ἱστορικοῖς, καὶ ἀπλῶς πάντες οἱ παλαιοὶ

Théon propose alors en exemple un extrait homérique réécrit par Archiloque, Démosthène, Eschine et d'autres encore. Son affirmation appliquée aux différents domaines de l'éloquence se conçoit aisément. Cependant, concernant le texte biblique, peut-on le manier lui aussi comme un simple support rhétorique ? Lui, au sujet duquel le Christ lui-même déclare : *Amen quippe dico uobis donec transeat caelum et terra iota unum aut unus apex non praeteribit a lege donec omnia fiant* (Mt 5, 18) – et ce, d'autant plus quand les poètes imitent à dessein le modèle virgilien ? La Parole de Dieu, le *Verbum*, peut-il devenir une simple *fabula* ? Ces considérations rhétoriques, qu'a embrassées Victorius en optant pour cette forme particulière, poussent à s'interroger sur l'absolu du langage, auquel notre poète a été confronté : la perfection de l'idée n'est-elle atteinte qu'une seule fois ? La variation du style permet-elle de conserver le cœur de l'idée ?

Cette remarque n'est pas innocente car, appliquée aux Écritures, elle ouvre une perspective théologique nouvelle, notamment grâce à la péricope où Adam nomme les créatures qui lui sont confiées. Donner le nom juste à la chose, c'est connaître sa vérité existentielle et cette connaissance ne peut être attribuée à l'origine qu'à Dieu, qui la partage avec l'homme en le faisant à son image. L'argument de la nomination comme attribut divin est convoqué aussi dans la tradition philonienne<sup>18</sup> et origénienne<sup>19</sup> et s'applique ainsi à la péricope d'Adam nommant les animaux<sup>20</sup>. Il christianise la conception platonicienne du langage qu'on trouve dans le *Cratyle*<sup>21</sup>. Saint Augustin va plus loin encore dans son *De Magistro* en rappelant que, au-delà des mots, c'est le Christ qui confère le sens, car Il est vérité, et par là, c'est Lui-même qui donne l'intelligibilité et ouvre l'accès à la vérité à l'intérieur de l'homme par l'esprit<sup>22</sup> :

« Mais comment parvenons-nous à comprendre ? Ce n'est point en consultant l'interlocuteur (lui fait bruit au dehors, c'est en consultant, au dedans, la vérité qui trône dans l'esprit, et que peut-être les paroles entendues nous portent à consulter. Or, cette vérité que l'on consulte et qui enseigne, c'est le Christ lui-même, c'est-à-dire l'immuable vertu de Dieu et son éternelle sagesse, dont il est dit qu'il habite dans l'homme intérieur. Il est vrai, toute âme raisonnable consulte cette divine sagesse [...] Pour ce qui est du ressort de l'intelligence, nous interrogeons par la raison la vérité intérieure. Comment donc prouver que les paroles nous apprennent autre

---

φαίνονται τῇ παραφράσει ἄριστα κεχρημένοι, οὐ μόνον τὰ ἑαυτῶν ἀλλὰ καὶ τὰ ἀλλήλων μεταπλάσσοντες., AELIUS THÉON 1997, § 62, 10-24, p. 4-5.

<sup>18</sup> Cf. *De opificio mundi*, 148-150.

<sup>19</sup> Cf. *De principiis*, I, 5, 1.

<sup>20</sup> « L'entendement de l'homme n'ayant pas encore été obscurci par les conséquences de sa désobéissance, il donne les noms conformes à la vraie nature des êtres », LESTRADE 2021, p. 330 s'appuyant sur Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, 11, 6, 8-10.

<sup>21</sup> Καὶ (Κρατύλος) ἀληθῆ λέγει λέγων φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι τοῖς πράγμασι, « Cratyle a raison de dire que les noms appartiennent naturellement aux choses. », PLATON 1950 [1931], *Œuvres complètes*, T. V – 2<sup>ème</sup> partie, *Cratyle*, L. MERIDIER (trad.), (CUF, Série grecque, 65), Paris, Les Belles Lettres, 390, d-e, p. 61.

<sup>22</sup> Cet aspect est fondamental dans l'*Alethia* : nous y reviendrons à la fin de ce chapitre.

chose que le son dont elles frappent nos oreilles ? Nous ne connaissons rien que par les sens ou par l'esprit<sup>23</sup>. »

C'est en ce sens que nous interprétons les vers finaux de la *Precatio* : devant le mystère de la Parole incarnée dans les Écritures, les mots et *a fortiori* la métrique, passent au second plan :

*Quodsi lege metri quicquam peccauerit ordo,  
peccarit sermo inproprius sensusque uacillans,  
incauto passim liceat decurrere uersu,  
ne fidei hinc ullum subeat mensura periculum* (*Prec.*, 119-122).

« Mais, si en raison des lois de la métrique, j'ai commis quelques fautes contre l'ordre des mots, si je me suis rendu coupable d'impropriétés de langage et d'incertitudes de pensées qu'il me soit permis d'écrire dans ma hâte tel ou tel vers sans soin, afin que le jugement sur ma foi n'en subisse, à partir d'ici, nul dommage. »

Ici, lorsque le poète invoque la justesse du langage, quitte à faire défaut à la métrique, n'est-ce pas dans ce même dessein ? Il nous semble donc que, tout rhéteur qu'il soit, Victorius concède que les mots sont inférieurs à la réalité qu'ils recouvrent et à laquelle ce dernier entend pourtant nous ouvrir l'accès. L'intelligence humaine, malgré tous ses efforts, ne peut raconter ni atteindre la vérité, elle ne peut rendre compte de ce que la *fides* comprend et tente d'exprimer.

Alors quel est le but de cette paraphrase, si son auteur admet d'emblée que la vérité linguistique ne peut atteindre la vérité spirituelle ? Les indices cités plus haut, placés à la fin de la prière introductive, invitent à voir au-delà de l'exercice de style initial car il ne s'agit plus d'une réécriture poétique littérale mais déjà d'une appropriation, d'une manipulation, d'une orientation textuelle offerte par des choix lexicaux et narratifs. C'est pourquoi ces paraphrases divergent de leur exercice d'origine<sup>24</sup>.

Comment est-on donc passé des *progymnasmata* à la poésie biblique ? Avant de l'explicitier, il nous faut auparavant définir la dimension poétique du Christianisme. Si la poésie a en effet pris tant de place dans la littérature chrétienne dès l'ère dite « apologétique », c'est parce que les dimensions liturgique et spirituelle ont pu y trouver leur épanchement<sup>25</sup>. Héritiers

---

<sup>23</sup> « *De uniuersis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus ueritatem, uerbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia [...] de his autem quae intelleguntur, **interiorem ueritatem ratione** consulimus: quid dici potest unde clareat, uerbis nos aliquid discere praeter ipsum qui aures percutit sonum? Namque omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus.* », AUGUSTIN, *De Magistro*, XI, 38-XII, 39.

<sup>24</sup> « *It is now clear that none of the biblical poems, however faithfully they are to their original, can properly be described as a grammatical paraphrase* », ROBERTS 1985, p. 2.

<sup>25</sup> « Il est vrai que le christianisme est poétique. Il rassemble des hommes, il a des choses à dire, à raconter : histoire, doctrine et la prose des philosophes et des historiens n'y convient jamais tout à fait, puisqu'il s'agit d'y rendre sensible un mystère : il faudrait des ailes. Bien plus, le christianisme outrepassa la transcendance ; il contemple dans le ravissement l'effort suprême de Dieu qui l'a franchi pour établir avec chacun des hommes une communication personnelle. Tout cela, qui échauffe le cœur, ne se voit pas, se dit difficilement : il faut la poésie. Pour qu'une poésie naquît dans les églises latines, il était nécessaire – c'était le premier acte – que les chrétiens viennent à s'aviser que décidément la prose ne leur suffisait pas. », PERRET in FONTAINE 1981, p. 10.

du psautier juif mais aussi de toute la poésie païenne, les chrétiens deviennent poètes non seulement pour exprimer une veine de leur propre sensibilité, mais également pour se faire comprendre de leurs contemporains :

« La poésie “naturelle”, pourrait-on dire, des communautés chrétiennes a, comme on le sait, été d’abord celle des psaumes et cantiques bibliques, dont on voit d’ailleurs dans le Nouveau Testament des prolongements en liens avec l’explication de la foi chrétienne. La poésie gréco-romaine traditionnelle, marquée évidemment par le paganisme qui éclate à chaque vers dans les innombrables allusions mythologiques, ne pouvait être envisagée sans une certaine suspicion. Toutefois, les Chrétiens, s’ils voulaient pouvoir parler aux païens, ne serait-ce que pour les amener à la foi ne pouvaient ignorer cet aspect fondamental de la *paidéia* gréco-romaine, cette éducation littéraire et culturelle qui fonde la communauté des *uiri eruditi* où se recrutent les élites décisionnelles des sociétés du monde romain<sup>26</sup>. »

La culture antique tout entière passe par ce socle commun littéraire, c’est pourquoi l’enjeu de la traduction et de la diffusion de la Bible – et la paraphrase en est une forme – est primordial pour les hommes de lettres convertis au christianisme mais pétris de toute la tradition païenne :

« Sous Constantin [...] de grandes familles de l’aristocratie romaine se convertissent, qui ressentent la nécessité d’une littérature, et en particulier d’une poésie, chrétiennes à la mesure de leurs exigences culturelles. D’autres aristocrates hésitent à se convertir en partie à cause de la “déficiência culturelle” du christianisme et de la faiblesse littéraire des anciennes traductions latines de la Bible<sup>27</sup>. »

De ce fait, le déploiement poétique a vocation à légitimer les textes bibliques, mais aussi l’expression de la foi des croyants dans le monde, en les faisant accéder à ce socle commun de références littéraires dont nombreuses sont rattachées à une quête spirituelle (stoïcisme avec Sénèque, Lucain et Stace, épïcisme avec Lucrèce, approche orientaliste avec Apulée, etc<sup>28</sup>). Malgré la méfiance initiale de certains Pères d’Occident<sup>29</sup>, les emprunts et parallèles avec la littérature classique rendent surtout compte d’un effort de synthèse, de dialogue et de continuation :

« La réception par le christianisme de la culture antique et la naissance d’une poésie chrétienne est l’aboutissement littéraire d’une volonté plus générale d’acceptation d’un héritage culturel et l’affirmation d’un message chrétien dont la force ne redoute plus la confrontation avec la pensée antique<sup>30</sup>. »

---

<sup>26</sup> BUREAU *in* SEDULIUS 2013, p. 22-23.

<sup>27</sup> CHARLET 1985, p. 631.

<sup>28</sup> « Mais au IV<sup>e</sup> siècle, poésie antique et spiritualité chrétienne se sont mutuellement enrichies. Elles le doivent au fait que la poésie romaine, indépendamment des convictions théologiques de ses auteurs, a toujours été prégnante d’une spiritualité personnelle ou collective. », FONTAINE 1981, p. 23.

<sup>29</sup> « *There persisted among Church Fathers of the West an ascetic tradition of suspicion of, often outright hostility to, pagan literature and learning [...] but despite such hostility the Fathers generally recognized the utilities of the traditional literary training of Christians [...] indeed, many of the best known Fathers of the first four centuries were teachers of rhetoric before their conversion [...] to be educated meant to be educated in schools of grammar and rhetoric. Even the crisis of the third century failed to interrupt that continuity.* », ROBERTS 1985, p.62-63.

<sup>30</sup> FRAÏSSE 2008, §6.

Dans cette volonté de confrontation, les poèmes chrétiens acquièrent une dimension didactique non seulement *ad extra* mais aussi *ad intra*, pour la diffusion du mystère chrétien à l'intérieur même des communautés ecclésiales<sup>31</sup> et des individus. Les objectifs sont multiples :

« La poésie chrétienne n'ignore point les termes extrêmes, et opposés, que l'on peut désigner par l'*utilitas* et la *dulcedo*. Pas plus que les rythmes verbo-moteurs grâce auxquels s'est d'abord transmis oralement l'Évangile, cette poésie ne délaisse pas l'utilité instrumentale des rythmes au service de la mémorisation. En un sens, encore élémentaire, elle aide à constituer ces "trésors de mémoire" dont parle Augustin, et dont l'âme nourrit sa méditation ou, comme le Moyen âge monastique le redira à la suite d'Ambroise, sa "ruminatio"<sup>32</sup>. »

Nous savons aujourd'hui que, faute de supports matériels suffisants, nombre d'hommes de l'Antiquité connaissaient tout simplement « par cœur » les auteurs classiques. Aussi – par le jeu des sonorités facilitant la mémorisation – la poétisation des textes scripturaires, ainsi que la christianisation de la tradition hymnique, rendent possibles l'appropriation et la méditation, perpétuant ainsi cette tradition orale. En somme, la « forme » poétique et la « méthode » d'apprentissage ne changent pas, mais l'usage diffère désormais quelque peu :

« Au total, dans leur attitude esthétique, on ne voit aucune différence fondamentale entre païens et chrétiens dans l'Antiquité tardive. Chaque poète réalise à sa manière un équilibre entre le néo-classicisme et le néo-alexandrinisme dans l'expression triomphaliste de l'idéologie du temps. Mais, pour les poètes vraiment chrétiens [...] la poésie acquiert une dimension supplémentaire : l'activité poétique devient un acte spirituel, une forme du service de Dieu ; et le poème, un acte religieux de louange, d'action de grâce ou de prosélytisme ; dans tous les cas, une offrande à Dieu. Les chrétiens ne repoussent pas la tradition poétique ; ils l'acceptent pour la convertir et la mettre au service de leur dessein spirituel<sup>33</sup>. »

Tel en est parfois le cas dans l'*Alethia* : la poésie, même quand elle est réécriture biblique, tend à exprimer la sensibilité spirituelle de son auteur et à témoigner d'une réflexion personnelle sur le texte et sur ses enjeux théologiques. La dimension méditative – à la manière de ce que les médiévaux appelleraient la *lectio divina* – devient la première étape d'appropriation du texte biblique<sup>34</sup>. De là découle la sélection personnelle de tel ou tel enjeu et les choix d'approfondissement du texte scripturaire ou de réélaboration narrative, en fonction de ce que le poète souhaite apporter à son auditoire. Ces derniers confèrent ainsi une dimension didactique à l'œuvre, comme c'est le cas par exemple pour le centon de Faltonia Proba qui entreprend de dresser le tableau synthétique et plaisant à lire de toute l'histoire sainte des origines à la vie de

---

<sup>31</sup> « *The biblical epic is an expression of the devotional needs of the Christian community.* », ROBERTS 1985, p. 61.

<sup>32</sup> FONTAINE 1981, p. 21.

<sup>33</sup> CHARLET 2008, p. 167.

<sup>34</sup> « Nous y recherchons soit des traités de théologie, soit des commentaires bibliques savants alors que tout porte à croire que le texte que nous allons lire ici <le *Carmen paschale*> ne se fixait d'autres finalités que d'accompagner une méditation de l'Écriture, d'être en quelque sorte un manuel introduisant le lecteur dans une forme de *lectio divina*. », BUREAU in SEDULIUS 2013, p. 10.

Jésus<sup>35</sup>. De même que chez Proba, on retrouve chez Sédulius des choix narratifs qui relèvent d'une lecture personnelle, qui sont chez lui accompagnés de nombreuses interventions où il propose sa propre exégèse en vers<sup>36</sup>.

Dans cette reconfiguration littéraire et spirituelle, la parole du poète, porte alors la Parole actualisée par l'inspiration divine elle-même qui la rend belle : « Source du beau, Dieu ne peut l'inspirer que dans le langage universellement reconnu comme le plus beau. Par là, le poète joindra l'utile, le bon, le beau et il obéira à sa manière au précepte horatien *miscere utile dulci*<sup>37</sup>. » Le poète devient alors prophète, au sens étymologique du terme. Synthétisant à la fois la figure davidique du psalmiste<sup>38</sup> et le *uates* mythologique, comme l'explique J.-L. Charlet à propos des *Euangeliorum libri* : « L'Esprit Saint est l'*auctor* de son poème, puisqu'il en a inspiré la matière (les données de l'Évangile), et Juvencus se considère en quelque sorte comme un prophète appelé à être le porte-parole de Dieu plus que comme un poète : il entend proclamer en vers cette parole, et non point faire œuvre de créateur au sens fort et moderne<sup>39</sup>. » Or Victorius se dit *uates* lui-même au vers 103 de la *Precatio* : *ignaro quoque uate*. Mais il se place comme un poète incapable de parler de lui-même des mystères du monde et de dire la vérité (*uerum loqui*), à moins qu'il ne les reçoive de Dieu. Pourquoi prend-il explicitement part au débat ? Il nous semble qu'il entend ainsi mettre en retrait son talent et son travail afin que seule son intention de transmettre la vérité soit retenue. Par-là, il informe son auditoire, dans cette prière qui ressemble fort à une *captatio beneuolentiae*, que ce ne sont pas ses idées propres

---

<sup>35</sup> « Mais ce centon n'est pas un simple jeu littéraire, dans le goût alexandrin : Proba a conscience d'accomplir un acte religieux. Le choix des péripécies n'est pas commandé seulement par la possibilité de les transcrire en vers virgiliens ; il révèle une interprétation personnelle de l'histoire sainte. [...] Première paraphrase poétique chrétienne de l'Ancien Testament, le *cento* de Proba fait date : plus encore que Lactance et Juvencus, il a permis une réception systématique de Virgile dans la poésie latine chrétienne, en particulier biblique. », CHARLET 1985, p. 634.

<sup>36</sup> On le retrouve par exemple dans le *Carmen paschale* : « <Sédulius> quitte souvent le ton narratif pour introduire des commentaires personnels [...] parfois sur un ton plus didactique, qui le rapproche du sermon, pour appliquer une péripécie à la situation des chrétiens ou pour rappeler un parallèle typologique avec l'Ancien Testament. La paraphrase biblique contribue à l'instruction religieuse du lecteur. Aussi les commentaires y tiennent-ils une place considérable. », CHARLET 1985, p. 637.

<sup>37</sup> CHARLET 1985, p. 632.

<sup>38</sup> « Juvencus, Proba, Paulin et Prudence avaient posé les bases. Mais c'est au V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles que va s'épanouir la paraphrase poétique de la Bible. Dans le second quart du V<sup>e</sup> siècle, Sédulius décide de consacrer ses dons littéraires à "enduire de miel poétique" le récit des "merveilles" de Dieu, sous le titre de *Poème pascal*. [...] Comme Juvencus, il répudie les fictions de la poésie païenne et, comme Paulin de Nole et les poètes lyriques chrétiens, il se place sous le patronage de David. », CHARLET 1985, p. 636.

<sup>39</sup> CHARLET 1985, p. 632. Cette précision est nécessaire pour sauvegarder la véracité du récit poétique, traditionnellement perçu comme faux, car païen : « Le poète inspiré (*uates*) devient prophète. Le passage de l'un à l'autre se fait autour d'un reproche traditionnel chez les premiers chrétiens : la parole des poètes est parole d'homme, mensonge (*hominum mendacia*) alors que la parole de Dieu est vérité (*falsi sine crimine*). », FRAÏSSE 2008, §26.

qu'il va exposer, mais celles qu'il a reçues de la puissance divine (*numine prono*). Il ne se dédouane pas pour autant, mais tâche au contraire de se rendre humble<sup>40</sup>.

Il actualise la Parole de Dieu dans une triple vocation : liturgique, spirituelle et pédagogique : « La poésie chrétienne assume une fonction spirituelle inconnue de la poésie païenne, mais elle repose sur un dialogue en profondeur avec la culture classique<sup>41</sup>. » La réécriture biblique est donc l'aboutissement d'une synthèse entre les codes de la poésie païenne et la sensibilité chrétienne qui est limitée dans son usage par la prose : « Si le texte biblique est convoqué comme matériau principal, il est en réalité retravaillé dans une perspective didactique qui dépasse la simple mise en vers<sup>42</sup>. »

La poésie chrétienne n'est pas neutre. Elle est loin d'être la simple expression d'une nouvelle forme de lyrisme : elle a une exigence esthétique certes, mais surtout morale grâce à sa « portée catéchétique et parénétiq<sup>ue</sup><sup>43</sup>. ». Un des premiers enjeux de la poésie chrétienne est précisément de rétablir la vérité par rapport aux erreurs des mythes païens. C'est notamment le projet poétique des *Euangeliorum libri* :

« Dans ce qui est le premier poème épique chrétien, Juvencus entreprend de chanter “la geste vivifiante” du Christ en contre-point des mensonges des poètes païens qui prétendent accéder à l'éternité pour eux et pour leurs poètes [...] l'appropriation, on le voit, ne signifie pas l'assimilation, et Juvencus marque clairement qu'il entend mettre la forme parfaite, élaborée par les païens pour des sujets qui ne le méritaient pas, au service des sujets qui se recommandent par leur grandeur et leur utilité<sup>44</sup>. »

Par ce nouvel usage spirituel et pédagogique de la poésie, il ne s'agit plus seulement d'embellir le texte biblique ni de le rehausser au niveau des auteurs classiques pour rendre attrayant le message évangélique. L'enjeu est désormais de défendre la vérité contre le mensonge et de se rapprocher de cette vérité par le langage poétique qui a toujours été le langage théologique et cosmologique des Grecs, de la *Théogonie* d'Hésiode aux hymnes pindariques. Tel est également le projet de notre poète marseillais qui « s'entend » dès le titre *Alethia*. Le prisme de relecture que choisit Victorius est celui de la vérité. Aussi, afin de parvenir à l'exposer – à défaut de la démontrer par la raison – élabore-t-il une narration « revue et augmentée », comme on le dirait d'une édition contemporaine :

« En supprimant ou en édulcorant certains passages pour des raisons pédagogiques, Victorius paraphrase les dix-neuf premiers chapitres de la Genèse (lue dans une *Vetus latina*). [...] De ce

---

<sup>40</sup> Contrairement à Juvencus qui fait de son entreprise littéraire une œuvre de rédemption : « Juvencus infléchit le genre épique dans une direction nouvelle et par son contenu et par sa fonction : la vérité de l'Évangile se substitue aux vaines fables de la mythologie et écrire la geste du Christ constitue un acte religieux qui peut assurer au poète le salut éternel. », CHARLET 2008, p. 166.

<sup>41</sup> CHARLET 2008, p. 166.

<sup>42</sup> BUREAU 2014, p. 141.

<sup>43</sup> CHAPOT 2016, p. 50.

<sup>44</sup> BUREAU in SEDULIUS 2013, p. 23-24.

## Chapitre 2

récit se dégage une leçon d'espérance à travers les épreuves : les fautes humaines suscitent le châtement divin ; mais lorsqu'elle sévit, la justice de Dieu fait preuve de bonté. [...] Avec Marius Victorius, la paraphrase biblique est devenue pédagogique et didactique<sup>45</sup>. »

Bien qu'on reproche souvent à Victorius de frapper des vers obscurs, on ne peut lui ôter son talent certain pour la reconstruction narrative qu'il propose, établissant fréquemment des liens entre Ancien et Nouveau Testament, apportant çà et là prières et lamentations, et invectivant même les patriarches quand ils fautent ! Le poème est vivant et établit un lien de connivence entre l'auteur, les lecteurs / auditeurs, les protagonistes bibliques et Dieu Lui-même, dans ce qui s'apparenterait à une allégorie littéraire de la communion des Saints, en dialogue spirituel. Par ailleurs, le caractère vivant et parfois dialogué de l'œuvre accentue l'effet d'actualisation du message génésiaque : si Adam est pris à partie, c'est qu'il existe ; si Dieu en personne intervient pour punir, c'est que son châtement – comme ses promesses – sont actuels. En outre, à travers la structure tripartite qui nous est parvenue, le poète sait habilement mettre en valeur les mécanismes internes au texte biblique en concentrant chaque livre sur un patriarche, dans une amplitude qui progresse à mesure que le récit avance vers le drame final, donnant là encore l'impression d'un parallèle actualisant entre histoire sainte et histoire humaine (personnelle et collective). L'*Alethia* n'est pas une exégèse versifiée<sup>46</sup> mais bien une réélaboration littéraire et spirituelle.

Enfin, c'est également le tragique de la situation historique qui a favorisé le développement de la production poétique. Face aux invasions et aux déstructurations, les traités théoriques ne peuvent avoir réponse à tout. La poésie, quant à elle, vient en contre-point exprimer les émotions, les sentiments et la révolte, et en même temps la nécessité d'une espérance par la remémoration des promesses annoncées et accomplies. C'est ce que J. Fontaine a nommé à juste titre « l'examen de conscience<sup>47</sup> ». Tout ceci fait de la fin du IV<sup>e</sup> et du début du V<sup>e</sup> siècle une période féconde en œuvres littéraires. Celles poétiques en particulier prennent le tournant didactique que nous avons montré<sup>48</sup>. La nécessité de connaître le contexte particulier de cette littérature-là pour être rendue intelligible, explique en partie pourquoi les ouvrages qui en sont tributaires ont eu sur le temps long une réception moins évidente. L'actualisation des textes scripturaires implique en effet une dimension pastorale dont nous ne percevons plus

---

<sup>45</sup> CHARLET 1985, p. 639.

<sup>46</sup> « *Gennadius' description of the work as a commentary on Genesis is not appropriate [...] His concern to explain his deviations from the biblical text shows his works to be a biblical paraphrase, not a biblical commentary, for it is a principle of the paraphrase that the sense of the original be preserved.* », ROBERTS 1985, p. 98-99.

<sup>47</sup> FONTAINE 1981, p. 230.

<sup>48</sup> « Mais ce bouquet lyrique n'a pas été la seule floraison suscitée par les années terribles. Une autre veine poétique, plus ample et plus distante a dépassé l'expérience collective en lui appliquant une réflexion pastorale, théologique et pédagogique. Cette orientation caractérise et réunit des poèmes bien différents les uns des autres, d'Orens d'Auch, de Prosper d'Aquitaine et de Claudius Marius Victorius de Marseille. », FONTAINE 1981, p. 236.

nécessairement le sens, *a fortiori* après Vatican II où la foi a pris un tournant davantage personnel que collectif. Or les épopées sont par essence des œuvres collectives et fondatrices de l'identité des peuples. En choisissant de transformer la Genèse en épopée biblique, Victorius offre une « leçon d'espérance et de confiance, à travers l'épreuve, <qui> est la clé d'un poème qui, par-delà les écoliers de Marseille, s'adresse aussi à tous les contemporains<sup>49</sup>. »

*b. Paraphrase et épopée*

L'*Alethia* est donc une paraphrase biblique, mais elle n'est pas que cela<sup>50</sup>. En usant de l'hexamètre dactylique<sup>51</sup>, en imitant le style virgilien<sup>52</sup> et en reprenant un certain nombre de *topoi* de la littérature classique, elle appartient également au genre de l'épopée. Se servir de la poésie pour exprimer différemment le mystère chrétien est une chose, mais réemployer sciemment les codes épiques en est une autre dans une perspective didactique. Aussi est-il légitime de se demander pourquoi Victorius a opté pour l'épopée : qu'apporte-t-elle de plus au texte biblique ? Pourquoi l'épopée participe-t-elle davantage de la grandeur de la « bonne nouvelle » chrétienne ?

Il se trouve en effet que l'épopée biblique n'est pas une simple mise en vers de la réécriture en prose<sup>53</sup>, mais qu'elle appartient à un autre domaine dont elle se place en héritière pour perpétuer la narration des hauts-faits des hommes et des dieux<sup>54</sup>. Elle est d'autant plus

<sup>49</sup> FONTAINE 1981, p. 242.

<sup>50</sup> Nous ne nous attarderons pas ici sur le débat concernant les appellations de ce genre littéraire. Concernant la genèse du genre de la paraphrase biblique : voir le chapitre 1 de la thèse de R. Lestrade, : « La poésie de réécriture biblique » et plus particulièrement la section « L'exégèse en vers », p. 17 à 19, notamment : « Des débats, parfois assez vifs ont eu lieu sur la question de la terminologie, particulièrement entre les professeurs Nazzaro et Consolino : le premier avait proposé, dès 1983, la dénomination spécifique de “paraphrase épique” pour ces textes qu’il considérait comme constituant un genre nouveau. [...] Dans un article paru en 2005, F. E. Consolino contesta ce choix, en particulier quant au terme de “paraphrase” ; elle observa que les textes de Juvencus, Dracontius, Avit de Vienne ou ‘Cyprianus Gallus’ n’étaient des paraphrases que dans des mesures très diverses, et préférait les termes “*epos biblico*”, “*una modalità dell’epos che non si lega necessariamente alla parafrasi (vi rientra per es. anche il Cento di Proba)*, e la cui continuità può essere seguita fino al *Paradise Lost* di Milton”. A. Nazzaro proposa dans sa réponse la dénomination de compromis “réécriture métrique” qui tend aujourd’hui à s’imposer. »

<sup>51</sup> Pour l'étude purement formelle et systématique de la versification de l'*Alethia*, se reporter aux travaux de G. Flammini (FLAMMINI 2003, p. 147-158) et J.-L. Charlet (CHARLET 2014, « L'hexamètre épique de Juvencus à Pétrarque : coups de sonde », *Tradition et innovation*, p. 143-164.) Voir aussi MARTORELLI 2008, « 5. *Caratteri parafrastici dell’Alethia* », p. 53-103.

<sup>52</sup> « *The idiom of virgilian epic was the most culturally prestigious of all literary styles in Late Antiquity. This motive of stylistic improvement is evident in all the poems to be discussed.* », ROBERTS 1985, p. 107.

<sup>53</sup> Il est en effet important de préciser que pour J.-L. Charlet : « La poésie chrétienne ne naît pas de la prose chrétienne [...] <Juvencus et Lactance> ces deux quasi-contemporains attestent un changement général d'attitude des chrétiens à l'égard des lettres païennes au début du IV<sup>e</sup> siècle et il y a une différence de nature entre la paraphrase de la Bible en prose par Lactance, même avec des citations virgiliennes, et une paraphrase hexamétrique qui se rattache explicitement à l'épopée. », CHARLET 2008, p. 166.

<sup>54</sup> « L'épopée, d'un point de vue anthropologique, est un récit étiologique qui vient justifier une organisation présente du monde par un drame joué dans un temps originel ; [...] il s'agit souvent d'un mythe ou d'un théologème historicisé, un mythe rationalisé et reformulé dans un but didactique. Cette nécessité d'illustration qui justifie la forme épique implique un style qui tend vers l'ornement et le sublime. », LESTRADE 2021, p. 59.

appropriée lorsqu'il s'agit d'effectuer le délicat passage d'une tradition littéraire polythéiste au monothéisme judéo-chrétien.

La première raison en est sans doute que l'imitation poétique a, dans l'Antiquité, une valeur contemplative et didactique<sup>55</sup>. Elle participe de l'apprentissage scolaire mais aussi du processus de création littéraire<sup>56</sup>. Par conséquent toute réécriture, issue en l'occurrence de la contemplation du texte biblique, entend nous instruire et nous faire réfléchir en référence bien évidemment à son modèle, mais en vue d'un apport nouveau et original. Par-là elle crée une circularité de la pensée qui part du texte, s'inspire de ses prédécesseurs et se nourrit de la singularité de son auteur pour produire un renouvellement du sens. Et si la méditation de la Parole suscite une réflexion dans des termes que l'épopée soit capable de restituer, c'est que l'objet contemplé possède en lui-même des caractéristiques épiques. Ces dernières sont notamment explicitées dans la *Poétique* d'Aristote :

« Il y a nécessairement autant d'espèces d'épopée que de tragédie ; car elle est nécessairement simple, complexe, morale ou pathétique. Elle a autant de parties, à part la mélodie et la mise en scène, car elle demande des péripéties, des reconnaissances (des mœurs) et des événements pathétiques ; elle exige aussi la beauté des pensées et du beau style. [...] III. Ce qui fait différer l'épopée (de la tragédie), c'est l'étendue de la composition et le mètre. La limite convenable de son étendue, nous l'avons indiquée : **il faut que l'on puisse embrasser dans son ensemble le commencement et la fin** ; et c'est ce qui pourrait avoir lieu si les compositions étaient moins considérables que les anciennes et en rapport avec le nombre des tragédies données dans une représentation. IV. L'épopée a, pour développer son étendue, des ressources variées qui lui sont propres, attendu que, dans la tragédie, l'on ne peut représenter plusieurs actions dans le même moment, mais une seule partie à la fois est figurée sur la scène et par les acteurs ; tandis que dans l'épopée, comme c'est un récit, on peut traiter en même temps plusieurs événements au

<sup>55</sup> Ἐοίκασι δὲ γεννηῆσαι μὲν ὅλως τὴν ποιητικὴν αἰτία (5) δύο τινὲς καὶ αὐταὶ φυσικαί. Τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παιδῶν ἐστὶ καὶ τούτῳ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζώων ὅτι μιμητικώτατόν ἐστι καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας, καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας. Σημεῖον δὲ τούτου τὸ συμβαῖνον (10) ἐπὶ τῶν ἔργων· ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὀρωμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας χαίρομεν θεωροῦντες, οἷον θηρίων τε μορφᾶς τῶν ἀτιμοτάτων καὶ νεκρῶν. Αἴτιον δὲ καὶ τούτου, ὅτι μανθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἥδιστον ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως, ἀλλ' ἐπὶ βραχὺ (15) κοινωνοῦσιν αὐτοῦ. Διὰ γὰρ τούτου χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὀρῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος· ἐπεὶ ἐὰν μὴ τύχη προεωρακῶς, οὐχ ἢ μίμημα ποιήσει τὴν ἡδονὴν ἀλλὰ διὰ τὴν ἀπεργασίαν ἢ τὴν χροίαν ἢ διὰ τοιαύτην τινὰ ἄλλην αἰτίαν, « Il y a deux causes, et deux causes naturelles, qui semblent, absolument parlant, donner naissance à la poésie. II. Le fait d'imiter est inhérent à la nature humaine dès l'enfance ; et ce qui fait différer l'homme d'avec les autres animaux, c'est qu'il en est le plus enclin à l'imitation : les premières connaissances qu'il acquiert, il les doit à l'imitation, et tout le monde goûte les imitations. III. La preuve en est dans ce qui arrive à propos des œuvres artistiques ; car les mêmes choses que nous voyons avec peine, nous nous plaisons à en contempler l'exacte représentation, telles, par exemple, que les formes des bêtes les plus viles et celles des cadavres. IV. Cela tient à ce que le fait d'apprendre est tout ce qu'il y a de plus agréable non seulement pour les philosophes, mais encore tout autant pour les autres hommes ; seulement ceux-ci ne prennent qu'une faible part à cette jouissance. V. Et en effet, si l'on se plaît à voir des représentations d'objets, c'est qu'il arrive que cette contemplation nous instruit et nous fait raisonner sur la nature de chaque chose. », ARISTOTE, *Poétique*, IV, 1-5.

<sup>56</sup> « C'est d'abord dans les principes d'une scolarité commune aux païens et aux chrétiens cultivés que nous pourrions trouver des éléments de réponse à ces questions. Car le public de lettrés que visent les écrivains chrétiens de l'époque de Juvénat reste marqué par trois principes, à la fois moyens pédagogiques d'apprentissage et d'orientation idéologique de l'éducation qu'ils ont reçue depuis l'enfance : l'affirmation de la suprématie du langage poétique, la nécessité de l'analyse rhétorique des textes littéraires, l'imitation du beau conçue comme une lutte entre les auteurs, autour des trois termes *d'imitatio, aemulatio, retractatio*. », FRAÏSSE 2008, §8.

moment où ils s'accomplissent. Quand ils sont bien dans le sujet, ils ajoutent de l'ampleur au poème ; ils contribuent ainsi à lui donner de la magnificence, à transporter l'auditeur d'un lieu dans un autre et à jeter de la variété dans les épisodes ; car l'uniformité, qui a bientôt engendré le dégoût, fait tomber les tragédies<sup>57</sup>. »

À partir de cette définition, il est aisé de retrouver des traits communs avec l'épopée biblique : l'étendue du récit, son amplitude, sa complexité, sa moralité, les événements pathétiques, les nobles sentiments, la magnificence, etc. Ces caractéristiques étant déjà présentes dans la Genèse, les poètes n'ont eu nul besoin de forcer le texte pour le rendre épique.

Il y a ensuite une deuxième réponse, sans doute plus évidente, qui consiste à appliquer le projet littéraire et rhétorique de Juvencus<sup>58</sup> : rendre le texte biblique davantage accessible à travers un langage plus élégant<sup>59</sup> et d'héroïser le Christ<sup>60</sup>. Mais il nous semble que ce n'est pas là l'unique objet des paraphrases bibliques en général<sup>61</sup> – qu'elles concernent l'Ancien ou le Nouveau Testament – et de l'*Alethia* en particulier. La mise en épopée permet ce que B. Bureau appelle l'« appropriation des enjeux dramatiques du texte, et de sa connotation spirituelle<sup>62</sup>. » Le texte biblique suscite dans un premier temps une méditation puis une réaction morale qui doit mener à un changement de conduite. Il s'agit en somme d'actualiser le texte scripturaire dans la vie personnelle et spirituelle du croyant, car le projet de façonner un texte initial de

<sup>57</sup> Ἔτι δὲ τὰ εἶδη ταῦτά δεῖ ἔχειν τὴν ἐποποιίαν τῆ τραγωδία, ἢ γὰρ ἀπλῆν ἢ πεπλεγμένην ἢ ἠθικὴν ἢ παθητικὴν· καὶ τὰ (10) μέρη ἕξω μελοποιίας καὶ ὄψεως ταῦτά· καὶ γὰρ περιπετειῶν δεῖ καὶ ἀναγνωρίσεων καὶ παθημάτων· ἔτι τὰς διανοίας καὶ τὴν λέξιν ἔχειν καλῶς. Οἷς ἅπασιν Ὀμηρος κέχρηται καὶ πρῶτος καὶ ἰκανῶς. Καὶ γὰρ τῶν ποιημάτων ἑκάτερον συνέστηκεν ἢ μὲν Ἰλιάς ἀπλοῦν καὶ παθητικόν, ἢ δὲ (15) Ὀδύσεια πεπλεγμένον (ἀναγνώρισις γὰρ διόλου) καὶ ἠθικὴ· πρὸς δὲ τούτοις λέξει καὶ διανοία πάντα ὑπερβέβληκεν. Διαφέρει δὲ κατὰ τὴν συστάσεως τὸ μήκος ἢ ἐποποιία καὶ τὸ μέτρον. Τοῦ μὲν οὖν μήκος ὄρος ἰκανὸς ὁ εἰρημένος· δύνασθαι γὰρ δεῖ συνορᾶσθαι τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ (20) τέλος. Εἴη δ' ἂν τοῦτο, εἰ τῶν μὲν ἀρχαίων ἐλάττους αἱ συστάσεις εἴεν, πρὸς δὲ τὸ πλῆθος τραγωδιῶν τῶν εἰς μίαν ἀκρόασιν τιθεμένων παρήκοιεν. Ἔχει δὲ πρὸς τὸ ἐπεκτείνεσθαι τὸ μέγεθος πολὺ τι ἢ ἐποποιία ἴδιον διὰ τὸ ἐν μὲν τῆ τραγωδίᾳ μὴ ἐνδέχεσθαι ἅμα πραττόμενα (25) πολλὰ μέρη μιμεῖσθαι ἀλλὰ τὸ ἐπὶ τῆς σκηνῆς καὶ τῶν ὑποκριτῶν μέρος μόνον· ἐν δὲ τῆ ἐποποιίᾳ διὰ τὸ διήγησιν εἶναι ἔστι πολλὰ μέρη ἅμα ποιεῖν περαινόμενα, ὑφ' ὧν οἰκείων ὄντων αὐξεται ὁ τοῦ ποιήματος ὄγκος. Ὡστε τοῦτ' ἔχει τὸ ἀγαθὸν εἰς μεγαλοπρέπειαν καὶ τὸ μεταβάλλειν τὸν (30) ἀκούοντα καὶ ἐπεισοδιοῦν ἀνομοίους ἐπεισοδίους· τὸ γὰρ ὁμοίον ταχὺ πληροῦν ἐκπίπτειν ποιεῖ τὰς τραγωδίας., ARISTOTE, *Poétique*, XXIV, 1-5.

<sup>58</sup> « Juvencus n'a pas oublié les vicissitudes du genre épique sous l'Empire et son imprégnation croissante par la rhétorique. L'imitation de Virgile n'est pas chez lui exclusive : Lucain et Stace s'interposent ici, plus qu'on ne l'a encore perçu, entre l'*Enéide* et le poète chrétien. », FONTAINE 1981, p. 70.

<sup>59</sup> « Face à un public chrétien cultivé, Juvencus s'est sans doute trouvé, comme bien d'autres, gêné par l'Écriture biblique si éloignée des canons littéraires gréco-latins, si déroutante dans sa forme même et dont la barbarie, au sens grec du terme, est encore accentuée par la multitude et la médiocrité des traductions latines de cette période antérieure à la Vulgate de Jérôme. », FRAÏSSE 2008, §11.

<sup>60</sup> « Il s'opère un transfert d'esthétique entre le récit dépouillé et sans apprêts de l'Évangile et son traitement poétique, la poésie magnifiant comme un miroir grossissant les données originelles en les conformant aux critères du *pathos* et de l'*ornatus*. », BUREAU 2014, p. 136.

<sup>61</sup> « Cette forme de transfert, qui déplace la parole divine de l'univers juif des Évangiles au langage épique de la Rome païenne, est caractéristique du début du IV<sup>e</sup> siècle et correspond à une idéologie qu'incarne l'empereur Constantin. C'est dans ce contexte historique, philosophique et littéraire que l'on peut comprendre le dessein de Juvencus, non pas la réalité historique de la confrontation entre païens et chrétiens à la fin du III<sup>e</sup> et au début du IV<sup>e</sup> siècle décrite par les historiens contemporains comme un temps "d'incertitude" mais dans l'image de Rome que se faisaient les chrétiens de cette époque et dans la conception qu'ils avaient d'un empire romain providentiel. », FRAÏSSE 2008, §15.

<sup>62</sup> BUREAU 2014, p. 136.

manière à le transformer en une épopée purement formelle ne peut se suffire à lui-même. Il faut en effet que la matière soit propice à la dimension épique dans son contenu propre pour pouvoir faire jaillir un sens symbolique et même spirituel :

« Le travail sur le matériau biblique opère clairement un transfert à la fois esthétique d'univers et de conception même du récit. Sur le plan esthétique, le récit devient le lieu de micro-séquences extrêmement raffinées qui attirent l'œil ou l'oreille du lecteur et lui procure un plaisir esthétique en elles-mêmes, mais leur rattachement à la macrostructure se fait non pas de manière linéaire et immédiate, mais par le recours à des stratégies symboliques mettant en jeu le savoir du lecteur, sa capacité à aller au-delà de la lettre<sup>63</sup>. »

Cette conception synthétise à la fois l'approche classique d'une lecture allégorique des mythes<sup>64</sup> et l'approche chrétienne, paulinienne, d'une lecture spirituelle (selon l'esprit), toutes deux invitant au dépassement d'un premier sens littéral. En effet, l'épopée, de l'*Iliade* à l'*Enéide*, de la *Thébaïde* à la *Pharsale*, est le sommet de la poésie latine car elle porte en elle cette invitation à la transcendance. Elle est la forme poétique la plus noble selon le goût des Anciens, celle qui fait toucher la divinité et une forme d'éternité. Elle donne l'accès à une vérité atemporelle parce qu'elle rend compte de l'expérience collective d'une histoire commune et qu'elle cherche les traces de la destinée humaine orchestrée par les dieux ou par la providence dans l'histoire des hommes. La compréhension du mystère chrétien n'est pas si éloignée. Il s'agit en effet de discerner la part de transcendance dans l'immanence du monde : les interventions divines dans l'existence, en particulier celles du Verbe fait chair. Choisir de faire du texte biblique une épopée, c'est non seulement faire honneur à cette part de gloire de l'histoire collective du peuple des Hébreux, mais aussi s'inscrire dans la longue tradition de la recherche du sens dans la destinée humaine.

Dès lors, la réécriture métrique devient également une épopée des vertus, à l'image de la *Psychomachia* à laquelle l'*Alethia* fait très probablement écho<sup>65</sup>, où les combats et les quêtes des patriarches héroïsés deviennent une allégorie des forces en jeu :

« Bravoure guerrière et surhumaine des "héros d'endurance", le courage physique et moral s'est chargé de valeurs intellectuelles et spirituelles. Le sage a interféré avec le héros. La valeur n'est plus au bout de la lance ou de la rame, mais aussi à la pointe de l'esprit, sinon déjà de l'âme<sup>66</sup>. »

---

<sup>63</sup> BUREAU 2014, p. 135.

<sup>64</sup> Cf. La relecture des textes homériques chez PLATON, *La République*, III ou le Pseudo-Héraclite, *Allégories d'Homère*, I, 1.

<sup>65</sup> « C'est bien ce titre d'*Alethia*, et non celui de *Commentaires sur la Genèse*, imaginé par Gennade, et sous lequel ce poème est généralement connu, que nous lisons dans le seul manuscrit qui nous soit resté. Rien ne prouve d'ailleurs que l'auteur n'ait pas intitulé ainsi son ouvrage, à l'exemple de Prudence, dont l'*Hamartigenia* et la *Psychomachia* portent aussi un nom grec. », GAMBER 1899, note 3 p. 8. Voir aussi : « On connaît la place privilégiée du genre épique dans le système éducatif des anciens, d'Homère à Virgile en passant par Ennius ; dès son titre, l'*Alethia* de Claudius Marius Victorius s'inscrit dans cette tradition, que le poète confirme bientôt par un projet pédagogique explicitement déclaré dans la *Prière* préliminaire. », DEPROOST 2016, p. 137.

<sup>66</sup> FONTAINE 1981, p. 73.

Cette affirmation se vérifie de Juvencus à Arator en passant bien évidemment par Victorius : chez ces poètes, les patriarches et les apôtres se distinguent par la qualité de leur foi et par leur attitude vertueuse dans l'adversité.

De ce fait, placer le texte biblique dans la tradition épique confère à ce dernier de la *grauitas*, et davantage de sérieux, ainsi que de la dignité puisqu'il est mis sur le même plan que les héros fondateurs – à la différence qu'ici, la grandeur du récit réside dans l'exposition de la gloire de Dieu célébrée dans ses œuvres et dans les hauts-faits de ses fidèles. L'héroïsation des patriarches n'est pas une fin littéraire, elle n'est là que pour rendre hommage au Dieu Créateur et Sauveur qui fait alliance avec l'homme à travers eux. C'est ce qui fait dire à T. Kuhn-Treichel que l'*Alethia* est une épopée panégyrique car elle présente une forme élaborée de louange à Dieu<sup>67</sup>. Pour y parvenir, l'Écriture subit une réélaboration épique, chez Victorius comme chez d'autres poètes :

« L'amplification lui <Juvencus> permet, sans intervention apparente ni commentaire, d'infléchir le texte de Matthieu dans une direction catéchétique, de souligner les aspects pathétiques du récit ou de mettre en évidence la présence du Mal et de la souffrance dans le monde<sup>68</sup>. »

Il en va de même pour tous les poètes auteurs de réécritures qui orientent le matériau biblique en fonction de leur projet. Celui de Juvencus est clair : exposer la vérité du Christ contre les mensonges des païens<sup>69</sup>, celui de Sédulius l'est également : proclamer les miracles et confesser sa foi<sup>70</sup>. Le Nouveau Testament est une geste édifiante, avec le Christ pour héros

---

<sup>67</sup> « Als aufschlussreich hat sich schließlich ein Vergleich mit der in der Spätantike so verbreiteten panegyrischen Epik erwiesen. Wie das panegyrische Epos darauf abzielt, eine bestimmte Person durch eine gefärbte Darstellung der Ereignisse in ein möglichst günstiges Licht zu rücken, so geht es der *Alethia* darum, Gott durch eine kommentierende und wertende Erzählung zu verherrlichen; und wie im panegyrischen Epos – begünstigt durch die Rezitationssituation – dem „Du“ des zu preisenden Menschen gegenüber der Dichter, das Publikum und die intradiegetischen Figuren zu einem „Wir“ verschmelzen, so steht in der *Alethia* dem oft als „Du“ angeredeten Gott das „Wir“ der Menschen innerhalb und außerhalb der Erzählung gegenüber. Victorius – und dies lässt sich weitgehend auf die gesamte Bibeldichtung übertragen – schafft somit eine christliche Gegenform zur verbreiteten panegyrischen Epik, wobei als Grundlage statt ephemerer zeitgeschichtlicher Ereignisse die als überzeitlich bedeutsam empfundene biblische Erzählung dient. », KUHN-TREICHEL 2016, p. 179.

<sup>68</sup> FRAÏSSE 2008, §31.

<sup>69</sup> *Nam mihi carmen erit Christi uitalia gesta, / Diuinum populis falsi sine crimine donum.* « Car mon poème, ce sera le Christ et ses actes qui donnent la vie, don divin fait aux hommes sans l'ombre d'une tromperie. », *Praef.*, 19-20, traduction personnelle d'A. FRAÏSSE. Voir également : « Il est évident qu'il faut s'interroger sur le sens de semblables modifications et rechercher dans les reprises de Virgile la part de créativité du poète qui détourne souvent, à l'avantage de la doctrine chrétienne, les vers de son modèle ; toute réflexion sur ce sujet nous entraîne à constater la maîtrise théologique et catéchétique de l'auteur et son attention très scrupuleuse aux buts qu'il s'était fixés dans sa préface : dépasser Virgile par la vérité du message évangélique, gagner une éternité que la seule poésie ne pourrait lui procurer. », FRAÏSSE 2008, §43.

<sup>70</sup> *Cur ego, / Clara salutiferi taceam miracula Christi ? / Cum possim manifesta loqui, Dominumque tonantem / Sensibus et toto delectet corde fateri.* « Pourquoi [...] tairais-je les miracles du Christ qui donne le salut, alors que je peux dire des vérités manifestes, et qu'il est délicieux de confesser le Seigneur, le Tonnant, de mes sens et de tout mon cœur ? », SEDULIUS 2013, I, 23-28, p. 70.

virgilien, mais qu'en est-il de l'Ancien Testament ? Qu'est-ce que l'Ancien a de spécifiquement épique ?

Tout d'abord, plusieurs thématiques vétérotestamentaires se retrouvent également dans les grandes épopées (du *Mahâbhârata* à l'*Épopée de Gilgamesh*) : la création du monde, la naissance du mal, la place de l'homme vis-à-vis des dieux, le héros envoyé par les dieux pour accomplir une quête (une terre à trouver, une nation à fonder...), le héros châtié par les dieux pour avoir défié un ordre divin, etc. Il était donc aisé de donner un caractère épique à la Genèse par la réminiscence littéraire de tous ces épisodes mythiques. Paraphraser les Saintes Écritures avec la mythologie en filigrane devient en outre l'occasion de christianiser cette dernière en soulignant les enjeux théologiques dans ces drames universels.

Par ailleurs, certains motifs, apparemment spécifiques à la Genèse, deviennent également une occasion d'intégration du texte biblique dans le genre épique et virgilien, par un jeu d'échos aux *topoi* classiques<sup>71</sup> et aux nombreuses références lucrétiennes<sup>72</sup>, typiques de la tradition scolaire du *grammaticus*, comme le paradis présenté dans l'*Alethia* comme un *locus amoenus*<sup>73</sup> dans une stylisation virgilienne. L'inculturation des motifs bibliques dans un arrière-plan profane contribue à dresser, par tableaux successifs, non seulement une épopée des vertus comme nous l'avons dit plus haut, mais également une « épopée allégorique », selon l'expression de J.-L. Charlet<sup>74</sup> : celle du mal qui sévit dans le monde et du bien qui persiste dans les actes et la foi des croyants. Cette approche permet ainsi de se concentrer sur une série de thématiques théologiques précises (chute, châtement divin, rédemption, baptême, etc.), ce qu'Avit de Vienne au VI<sup>e</sup> siècle, mènera à son apogée<sup>75</sup>.

---

<sup>71</sup> « *Molte amplificazioni riecheggiano topoi poetici rielaboranoli in chiave cristiana (si pensi ai cataloghi, o all'Eden, ritratto come locus amoenus) ; ma nelle descrizioni si riscontra spessi semplicemente l'esigenza didascalica, la propensione a illustrare i fenomeni naturali.* », MARTORELLI 2008, p. 78.

<sup>72</sup> Cf. KUHN-TREICHEL 2016, p. 265-267.

<sup>73</sup> « La description du premier paradis participe de ce projet, dès lors qu'elle paraphrase le récit de la Genèse dans un univers classique déjà figuratif d'un "jardin des délices" qui fait appel à tous les sens pour instruire le cœur et l'intelligence. Car le paradis de Victorius révèle, pour la première fois sans doute dans un poème épique sur la Genèse, un monde où le lecteur gallo-romain, et plus particulièrement marseillais, peut regarder, respirer et entendre l'œuvre du Créateur, dans une nature qui lui est familière et à travers les souvenirs des poètes qui ont nourri sa culture. », DEPROOST 2016, p. 137.

<sup>74</sup> CHARLET 1985, p. 641.

<sup>75</sup> « Au tournant des V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles, un évêque gallo-romain, Avit de Vienne, se montre très sévère à l'égard de la poésie dans la préface de sa *Geste de l'histoire spirituelle* : la foi passe avant la métrique, il faut se défier des recherches stylistiques. Pourtant, même si son style tend à se dépouiller des adjectifs et des images, son poème épique en cinq chants [...] s'écarte des paraphrases fidèles de Juvencus ou du Ps.-Cyprien. [...] Avit n'a écrit donc plus une paraphrase biblique mais une composition originale à partir de données scripturaires [...] c'est un thème théologique choisit par le poète qui l'unité de l'œuvre. [...] Comme le suggère son titre, Avit écrit l'épopée théologique et spirituelle du Salut. », CHARLET 1985, p. 641.

De ce fait le genre épique évolue progressivement d'une narration linéaire à des motifs théologiques, qui sont en outre de plus en plus commentés et explicités, notamment dans l'*Histoire apostolique* d'Arator<sup>76</sup> qui distingue judicieusement la narration du commentaire :

« Chez Arator, l'exégèse est systématiquement introduite et devient un principe conscient de composition : chaque section narrative, écrite en style fleuri, est suivie d'une exégèse spirituelle d'un style simple [...] le contraste stylistique permet de distinguer (trop ?) nettement le sens "mystique" du sens littéral. En accentuant une tendance de Sédulius, qu'il prend souvent pour modèle, Arator a donc fait de la paraphrase poétique de la Bible une *paraphrase exégétique* et l'on comprend son immense succès au Moyen Âge, où il devient avec Juvencus, Sédulius et surtout Prudence, l'un des quatre grands "classiques" scolaires<sup>77</sup>. »

Il semble donc qu'il y ait autant d'approches épiques du matériau biblique qu'il y a de projets poétiques. Ceux-ci suivent cependant une tendance généralisée : celle d'une relecture de plus en plus « spiritualisante », de la catéchèse implicite à l'exégèse explicite. Reste à présent à identifier s'il y a au sein de cette tendance des dispositions spécifiques aux paraphrases génésiaques.

### c. Repérage des caractéristiques de la réécriture génésiaque : tableaux comparatifs

Afin de compléter ce survol rapide, regardons à présent les textes des épopées vétérotestamentaires pour tenter d'en relever les principales caractéristiques<sup>78</sup>. Comme nous l'avons vu, la foi et le contenu théologique du poème sont supérieurs à la versification, pourtant les accents épiques du récit génésiaque sont primordiaux pour asseoir la profondeur du message biblique qu'entendent véhiculer les poètes<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup> « Enfin Arator, ancien haut fonctionnaire de la cour de Ravenne devenu sous-diacre de l'Église romaine, semble revenir au dessein de Juvencus : il offre au Pape Vigile le complément des *Evangeliorum libri*, un *De actibus apostolorum*, en deux livres : le premier centré sur Pierre, le second, sur Paul. », CHARLET 1985, p. 642.

<sup>77</sup> CHARLET 1985, p. 643.

<sup>78</sup> « *Le molteplici differenze con cui i parafrasti utilizzano il repertorio classico e cristiano per trasporre in versi la narratio biblica determinano la grande varietà di tratti che caratterizza queste opere, particolarmente nell'area latina. Esse si configurano ora come fedele trasposizione in versi dell'ipotesto utilizzato, rispettosa della successione cronologica degli avvenimenti, ora come retractatio libera, intervallata da digressioni e squarci esegetici. Dunque alcune risultano aderenti al testo di riferimento, aliene da espansioni interpretative e meditationes dell'autore, altre fanno ricorso largamente alle tecniche retoriche dell'amplificatio, abbreviatio, transpositio.* », D'AURIA 2016, p. 36.

<sup>79</sup> L'étude des problèmes que pose la narration génésiaque dans le cadre des paraphrases bibliques a déjà été menée par R. Lestrade, lui-même s'appuyant sur GAMBER 1899 : cf. LESTRADE 2021, Chap. 3, p. 54-56.

## Chapitre 2

Les extraits du corpus que nous allons comparer se composent de : l'*Alethia*<sup>80</sup>, l'*Heptateuchos*<sup>81</sup>, du *De laudibus Dei*<sup>82</sup>, du *De spiritualis historiae gestis*<sup>83</sup> et du *De Sodoma*<sup>84</sup>. Cette sélection est faite en fonction du caractère narratif autonome et exclusivement génésiaque des œuvres et de l'usage des hexamètres. Les passages sélectionnés ci-dessous sont nécessairement partiels et limités. La comparaison aura également ses limites dans la mesure où certaines œuvres omettent sciemment des péricopes quand d'autres les amplifient.

Enfin, concernant la méthodologie de cette rapide comparaison, il s'agira de repérer les éléments récurrents, les similitudes ou les variations entre les textes et le traitement de huit événements qui nous semblent significatifs dans la tentative d'élaboration d'une définition de la paraphrase génésiaque. Que se permet-on avec l'Ancien Testament que l'on ne se permet pas avec le Nouveau ? Quelles digressions ? Quelles relectures actualisantes de la culture païenne ? Les influences que l'*Alethia* a pu subir de la part de ses prédécesseurs seront quant à elles abordées dans la deuxième partie de cette étude<sup>85</sup>.

Les huit événements retenus sont : 1) le début du récit de la création, 2) la création d'Adam, 3) la création d'Ève, 4) le récit du péché, notamment le discours du serpent, 5) le meurtre d'Abel, 6) l'interprétation de l'arc-en-ciel pour le renouvellement de l'alliance, 7) la tour de Babel et enfin 8) la destruction de Sodome, notamment la transformation de la femme de Loth.

1	Récit de la création
Alethia, I, 50-62.	<p style="text-align: right;"><i>Sed terras texerat aequor</i> 50</p>
	<p><i>aëraque in medio sordenti nube madentem umbra poli densis urgebat caeca tenebris. et SACER extensis inpendens SPIRITUS undis altrices ANIMABAT aquas ac semina rerum nondum compositis fundenda ad germina terris</i> 55</p>
	<p><i>insinuanda DABAT, cum lux inmissa superne emicuit cogente deo discretaque nigrum umbra peplum retrahens summo discessit Olympo et medias obiecit aquas fugiensque sequentis mox pos terga fuit. nomen sic meta diei</i> 60</p> <p><i>inposuit lucis spatiis mundoque refusam noctem intercisae parilem fecere tenebrae.</i></p>

<sup>80</sup> HOVINGH 1960.

<sup>81</sup> Nouvelle édition et traduction du *Liber geneseos*, LESTRADE 2021, p. 99-213.

<sup>82</sup> DRACONTIUS 1985, *Œuvres*, T. 1, *Louanges de Dieu, Livres I et II*, C. MOUSSY et C. CAMUS (éds et trads.), (CUF, 87), Les Belles Lettres, Paris.

<sup>83</sup> AVIT DE VIENNE 1999, *Histoire spirituelle*, T. 1, *Chants I-III*, N. HECQUET-NOTI (éd. et trad.), (SC 444), Le Cerf, Paris.

<sup>84</sup> CANELLIS 2019, « Relecture du *Carmen de Sodoma* [CPL 1425] : Problèmes d'établissement du texte et de traduction », in R. GOUNELLE et J.-M. VERCRUYSE, *La destruction de Sodome et Gomorrhe (Gn 18-19) dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, (Cahiers de Biblia Patristica, 19), Brepols, Turnhout, p. 141-155.

<sup>85</sup> Cf. Partie II. Perspectives théologiques : compréhension des promesses divines, p. 295.

<p>Heptateuchos, I, 1-24.</p>	<p><i>Principio DOMINUS caelum terramque LOCAUIT ; namque erat informis fluctuque abscondita tellus, immensusque DEUS super aequora uasta MEABAT, dum chaos et nigrae fuscabant cuncta tenebrae.</i></p> <p><i>Has dum disiungi IUSSIT a cardine, FATUR :</i> 5 « Lux fiat ! » et clare nituerunt omnia mundo. <i>Cum DOMINUS primi COMPLESSET facta diei, CONDIDIT albentem nebulis nascentibus axem ; accipit immensus errantia litora pontus, multiplices rapiens ualidis cum tractibus amnes :</i> 10 <i>tertia lux faciem terrarum fulua retexit, arida mox posito narratur nomine Terra.</i> <i>Florea uentosis consurgunt germina campis, pomiferique simul procuruant brachia rami.</i> <i>Quarta die GENERAT solis cum lampade lunam, et stellas tremulo radiantes lumine PINGIT :</i> 15 <i>haec elementa DEDIT subiecto insignia mundo, tempora quae doceant uarios mutanda per ortus.</i> <i>Quinta die accipiunt liquentia flumina pisces, et uolucres uaria suspendunt corpora pinna ;</i> 20 <i>sexta PATER gelidos in spiras LUBRICAT angues, quadrupedumque greges totos DIFFUNDIT in agros ; cunctaque multiplici MANDAUIT crescere passim germine, et immensis errare et pascere terris.</i></p>
<p>De laudibus Dei, I, 118-137</p>	<p><i>Prima dies nam lucis erat, mors una tenebris: Lux datur ante polos, lux clari causa diei, Lux iubar aethereum, lux noctis limes et umbris,</i> 120 <i>Lux facies rerum, dux lux cunctis elementis, Lux genitis per cuncta color, lux gratia solis, Lux decus astrorum, lux aurea cornua lunae, Lux fulgor caeli, lux et primordia mundi,</i> <i>Lux splendor flammae, lux magni temporis index,</i> 125 <i>Lux opus AUCTORIS primum, lux cardo pudoris, Lux honor agricolis, requies lux omnibus aegris, Lux aeuui media est, lux quae dat tempora metis.</i> <i>Et bene CONSTITUIT mundi primordia lucem Clarus ubique DEUS numquam maculabilis AUCTOR,</i> 130 <i>Quem non obscurant quaecumque ex parte tenebrae Nec celantur ei quaecumque obscura geruntur.</i> <i>Initium factis lucem dat lucis origo. Quanta spes mundi promissa est principe luce! Quae totum praecessit opus quod continet orbis,</i> 135 <i>Quae solis praeuenit iter lumenque coruscum, Cuius iussit ope clarescere cuncta creata.</i></p>
<p>De spiritalis historiae gestis, I, 14-29.</p>	<p><i>Iam PATER OMNIPOTENS librantis PONDERE UERBI</i> 15 <i>Vndique collectis DISCREUERAT arida lymphis</i> <i>Litoribus pontum constringens, flumina ripis: Iam proprias pulchro MONSTRABAT lumine formas Obscuro cedente die uarioque colore</i> <i>Plurima distinctum PINGEBAT gratia mundum.</i> <i>Temporibus sortita uices tum lumina caelo</i> 20 <i>Visere alterno solis lunaeque meatu.</i> <i>Quin et sidereus nocturno in tempore candor Temperat horrentes astrorum luce tenebras.</i> <i>Actutum suaui producens omnia fetu</i> <i>Pulchra repentino uestita est gramine tellus.</i> 25</p>

	<p><i>Accepere genus sine germine <b>iussa creari</b></i>  <i>Et semen uoluisse fuit. Sic UBERE UERBI</i>  <i>Frondescunt siluae: teneris radicibus arbor</i>  <b><i>Durauit uastos paruo sub tempore ramos.</i></b></p>
--	--

Parmi ces différents extraits, le poème de Dracontius (*De laud.*) est le seul à se décliner sous la forme d'une prière gardant la cadence liturgique du récit sacerdotal. L'*Heptateuchos* (désormais *Hept.*) est le plus proche du texte biblique, respectant à la fois l'ordre des actions créatrices et le vocabulaire. Il y a de nombreux verbes d'action dans le texte dont Dieu est le sujet (*locauit, complisset, generat, pinxit, dedit, lubricat, diffundit, mandauit...*), alors que dans l'*Alethia* (désormais *Al.*) le principe vivificateur rend la création autonome : en majorité, ce sont les créatures elles-mêmes qui deviennent génératrices (*insinuanda dabat ; umbra obiecit ; meta inposuit*) de même que dans le *De Laudibus Dei* (*De laud.*) : *obscurant, celantur, geruntur, dat, praecessit, continet*. Parmi ces actions créatrices, on retrouve notamment la séparation des différents éléments qui diversifie le *diuisit* de Gn 1, 7 en *discessit* (*Al.*) ; *iussit disiungi* (*Hept.*) et *discreuerat* (*De spi.*). Il est intéressant de noter que tous ces termes proposent une variation à partir du préfixe *di-*, rendant ainsi compte de la créativité du langage poétique capable de conserver une même idée.

Dans l'extrait cité de *Al.*, aucune mention n'est faite de la Parole<sup>86</sup>, mais, fait remarquable, Victorius privilégie à la Parole créatrice l'action vivifiante de l'Esprit Saint. Il est le seul à introduire explicitement la référence à l'Esprit quand les autres lui préfèrent « Dieu le Père » : *Dominus, Deus, Pater* (*Hept.*), *Auctor et Deus* (*De laud.*) et *Pater omnipotens* pour Avit. Ce dernier est en outre le seul à insister sur la puissance créatrice de la Parole avec les deux mentions : *pondere uerbi et ubere uerbi*.

La présence de la Parole est manifestée dans le commandement divin (*iussit*) qui se retrouve chez Cyprianus et Dracontius, alors qu'on trouve le participe *iussa* chez Avit. Victorius opte quant à lui pour la formule à l'ablatif absolu *cogente deo*. Ces différents termes sont révélateurs du traitement réservé aux actions créatrices : par Dieu le Père Lui-même ou par délégation ? Le parti pris dépend de la façon dont les poètes vont exploiter la notion de puissance divine dans la suite de leur œuvre. La réécriture des six premiers jours donne en effet le ton de l'œuvre à venir. Voyons ce qu'il en est pour la création du premier homme.

2	Récit de la création d'Adam
---	-----------------------------

<sup>86</sup> Bien que le terme *uerbum* soit employé cinq fois : une fois dans la *Precatio* et quatre fois dans le Livre I, ce qui montre par ailleurs que l'expression du « Verbe » est réservée au contexte de la Création seule.

<p><i>Alethia</i>, I, 160-170 et 204-222.</p>	<p><i>Nūnc hōmīnēm    FĀCĪĀMŪS » āīt,   « <b>quī rēgnēt in ōrbē</b> 160  ēēt sīt īmāgō dēī.    sīmīlēm    dēcēt ēssē crēāntī,  <i>liber ad arbitrium fruitur qui mente creatis ».</i>  <b>DIXERAT</b> haec et factus homo, seu corpore toto  siue anima ac specie, forsan quo more futura,  quo facienda facit, quo factum semper habebat 165  iam prope &lt;prae&gt;terito quod nondum accesserat aeuo.  et mox praepositum rebus cum coniuge <b>iussit</b>  <b>crescere</b> per sobolem terrasque replere uacantes.  iam bene sic dicente deo natura creandi  inposita est cunctis, quae per se uiua mouentur. 170  [...]  <i>facilem nam cedere <b>limum</b></i>  <i>et flexum formamque sequi qua <b>ducitur</b> arte</i> 205  <i>arripit ac sacra qualem iam mente gerebat</i>  <i>explicat in speciem, <b>flatuque inmissa uaporo</b></i>  <i>uita <b>rigauit</b> humum. tellus mollita liquore</i>  <i>partim facta caro est : sanguis, qui lubricus umor,</i>  <i>distentit molles per nota foramina uenas :</i> 210  <i>et mentis iam plenus homo est <b>terraque repulsus</b></i>  <i><b>exilit</b> ac dominum prudens rationis adorat.</i>  <i>non aliter ruptis mandata resurgere bustis</i>  <i>corpora uera fides, cum caelo inlapsa patenti</i>  <i>maiestas grauidae reserat caua uiscera terrae.</i> 215  <i>nam quod non habuit, cum sic e puluere summo</i>  <i>informante deo propriae uirtutis egena</i>  <i>ediderit, facile est, ut iudice reddat eodem</i>  <i>iussa quod accepit. sic totum forma futuri est</i>  quod pius est genitum, dumque ipse ita conditur Adam, 220  ut repetita sacrum geminet narratio munus,  utile praeseritur populos quandoque renasci.</i></p>
<p><i>Heptateuchos</i>, I, 25-31.</p>	<p><i>Haec ubi constituit diuina potentia iussu,</i> 25  <i>rectorem inspiciens mundanis defore rebus,</i>  <i>hāec <b>MĒMŌRĀT</b> :   « Hōmīnēm    nōstrīs    <b>fācīāmūs</b> in ūnguēm</i>  <i>uūltībūs ādsīmīlēm,   tōtō    <b>quī rēgnēt in ōrbē.</b> »</i>  <i>Et licet hunc solo posset componere UERBO,</i>  ipse tamen, sancta dignatus <b>ducere</b> dextra, 30  <b>inspirat</b> brutum diuino a pectore pectus.</p>
<p><i>De laudibus Dei</i>, I, 329-342.</p>	<p><i>Omnibus his genitis animal rationis amicum</i>  <b>Formatur</b> UIRTUTE DEI, <b>limatur</b> in artus, 330  <b>Vt dominanter eat</b> moderatior omnibus unus.  <i>Naturae iussit quae protulit omnia princeps,</i>  <i>Ast hominem non terra parit, non pontus ab undis,</i>  <i>Non caelum, non astra creant, non purior aer,</i>  <i>Sed dominaturum cunctis DOMINATOR et AUCTOR</i> 335  <b>Plasmauit</b> per membra uirum de puluere factum.  <i>Limus adhuc deformis erat, membratur in artus</i>  <i>Corporeus, species hominis, caelestis imago.</i>  <b>Conspicitur</b> noua forma uiri sine mente parumper.  <b>Spiritus infusus</b> subito per membra cucurrit 340  Et calefacta rubens tenuit praecordia sanguis,  Mox rubuere genae, totos rubor inficit artus.</p>
<p><i>De spiritalis historiae gestis,</i></p>	<p><i>Haec ait et fragilem dignatus tangere terram</i>  <b>Temperat</b> uentem consperso in puluere limum  <b>Orditurque</b> nouum DIUES SAPIENTIA corpus. 75  Non aliter quam nunc OPIFEX, quibus artis in usu est  Flectere laxatas per cuncta sequacia ceras</p>

<p>I, 73-91 ; 114-127.</p>	<p><i>Et uultus implere manu seu corpora gypso Fingere uel signi speciem componere massae. Sic PATER OMNIPOTENS uicturum protenus aruum</i> 80 <b>Tractat</b> et in lento <b>meditatur</b> uiscera caeno. <i>Hinc arcem capitis sublimi in uertice <b>signat</b> Septiformem uultum rationis sensibus <b>aptans</b> Olfactu, auditu, uisu gustuque potentem. Tactus erit solus, toto qui corpore iudex</i> 85 <i>Sentiat et proprium spargat per membra uigorem. Flexilis artatur recauo sic lingua palato, Pressus ut in cameram pulsantis uerbere plectri Percusso resonet modulatus in aere sermo. Exim succiduum porrecto in corpore pectus</i> 90 <i>Spargit ramosas post brachia fortia palmas. [...]</i> <i>Postquam perfectae iacuit nouitatis imago Formatumque lutum speciem peruenit in omnem:</i> 115 <b>Vertitur</b> in carnem limus durataque molles <i>Visceribus mediis <b>traxerunt</b> ossa medullas. <b>Inseritur</b> uenis sanguis uiuoque colore Inficit ora rubor: toto tum corpore pallor Pellitur et niueos depingit purpura uultus.</i> 120 <i>Inde ubi perfectis consuescit uiuere membris Totus homo et <b>fumant calefacta ut uiscera</b>, solam Expectant animam, puro quam fonte creator Promat et erectos rectorum mittat in artus: <u>Lenem</u> perpetuo <u>flatum profundit</u> ab ore</i> 125 <u>Inspirat</u>que homini, quem protenus ille receptum Attrahit et crebri discit spiraminis auras.</p>
----------------------------	--

Le récit de la création de l’homme est un élément primordial dans les réécritures, quels que soient leurs projets poétiques, car il donne l’interprétation du rôle de l’homme dans le monde et de la relation qu’il a avec Dieu. Dans ces extraits, nous avons mis en majuscules les termes se rapportant à Dieu, en petites majuscules ceux se rapportant à la parole ; les verbes qui illustrent les actes créateurs sont en gras et enfin, certaines expressions topiques sont en sus soulignées – cela concerne la domination et l’insufflation.

Les quatre poètes rendent ici compte de quatre façons différentes d’aborder le récit. Victorius amplifie la péricope, en illustrant dans une brève digression la théorie de la double création d’Augustin<sup>87</sup>, en puissance dans l’éternité puis en acte dans le temps<sup>88</sup>, mais il suit

<sup>87</sup> « *The three passages from Augustine’s Commentaries on Genesis cited by Hovingh in his article on Alethia I, 188 are sufficiently close to support arguments that the bishop of Hippo may have served as a model for Victor’s expression of the paradox of God’s working rest (...) he also agrees with Augustine’s argument that the formation of Adam from the earth is separated from God’s creative acts, described by Augustine as ‘when everything was made at once’.* », NODES 1988, p. 64.

<sup>88</sup> AUGUSTIN, *De genesi ad litteram*, VI, 10, 17 : « Mais les choses ont une existence fort différente dans le Verbe de Dieu, où elles n’ont point été créées et sont éternelles dans les éléments primordiaux de la création, où tout ce qui devait exister a été créé simultanément en principe ; dans les êtres qui sortent de ces causes primitives, au moment marqué, tels qu’Adam, lorsqu’il fut formé du limon de la terre et animé par le souffle divin, ou l’herbe, quand elle poussa sur la terre ; enfin dans les semences où semblent se renouveler les causes primordiales que reproduisent les êtres même sortis de ces causes : c’est ainsi que l’herbe vient de la terre et la semence de l’herbe. De tous ces êtres celui qui est arrivé à l’existence apparaît avec les modifications qui composent la vie, et qui sont

également fidèlement le récit biblique, puisqu'il offre dans un second temps, la réécriture du deuxième récit de création, le récit deutéronomique. Cyprianus se contente quant à lui d'une réécriture très succincte en excédant peu des paroles de Gn 1, 26 et Gn 2, 7 si ce n'est en évoquant, tout comme Victorius plus tard<sup>89</sup>, le choix divin de créer l'homme par sa main, et non par la parole comme pour le reste de créatures. Dracontius opte pour une tournure passive (*formatur* ; *limatur*<sup>90</sup>) sans faire parler Dieu. Lui aussi insiste sur la spécificité de la création de l'homme par rapport aux autres éléments de la nature par lesquels il n'est pas créé. Il use pour ce faire du verbe *plasmo* qui est spécifiquement chrétien et tardif et le poète souligne le rôle créateur de Dieu par le double emploi de *dominator et auctor*. Enfin, Avit procède encore autrement en comparant Dieu à un artisan (*opifex*) et en faisant le parallèle entre le travail du potier et la création de l'homme (*non aliter*). Il y a chez Avit une véritable transformation de la matière (*tractat* ; *mediatur*) par les mains du Père (*Pater omnipotens*). S'ensuit alors une description éminemment clinique et scientifique de la création : description de tous les membres, analyses des humeurs, des fluides, de la chaleur.

Les similitudes entre les quatre poèmes peuvent quant à elles se résumer dans les trois points suivants. Il y a tout d'abord la chaleur qui se répand dans les viscères avec le même terme *calefacta* chez Dracontius et Avit. On retrouve la même idée chez Victorius avec cette fois la vie elle-même qui irrigue le corps (*uita rigauit*). Le sang qui se répand donne la couleur et la chaleur, elle diffuse la vie. Cette vie est cependant différente de celle donnée par le "souffle" qui pour Avit, est explicitement une âme (*solam animam*). Chez Victorius, c'est ce même souffle (*flatu uaporo*) qui réchauffe le corps. Dans tous les cas, l'activité de la vie est associée à la chaleur.

Pour le souffle, deux poètes emploient le terme *flatus* qui est celui des VL (*insufflavit flatum*) alors que la Vg utilise *inspiravit spiraculum* qu'aucun d'entre eux ne reprend, bien que le verbe soit celui retenu par Cyprianus et Avit. Observons de plus près :

**Flatuque inmissa uaporo / uita rigauit humum (Al.)**  
**Inspirat brutum diuino a pectore pectus (Hept.)**  
**Spiritus infusus subito per membra cucurrit (De laud.)**  
**Lenem perpetuo flatum profundit ab ore / inspiratque (De spi.)**

---

le développement effectif dans une substance réelle des causes secrètes, virtuellement contenues dans toute créature. »

<sup>89</sup> *Omnia quaeque mouent anima generata iubente, / uos operante deo.*, « Tous les êtres à qui la vie donne le mouvement ont été produits par l'ordre de Dieu. Vous, vous l'avez été par son œuvre » (I, 198-199).

<sup>90</sup> Il est notable de relever que c'est la formule de Dracontius qui a été retenue par P.-A. Deproost comme titre à son intervention en 2007 : « *Formatur... Limatur...* Le corps d'Adam et Ève dans la poésie latine chrétienne », in P. CARMIGNANI, [et al.] (éds.), *Le corps dans les cultures méditerranéennes : actes du colloque des 30-31 mars et 1er avril 2006 à l'Université de Perpignan - Via Domitia*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, p. 105-125.

Dans la structure grammaticale, Victorius et Dracontius sont très proches : même emploi d'un participe soulignant le caractère passif du souffle, chacun suivi d'un verbe d'action au parfait qui rend dès lors ce dernier actif. Bien que sous-entendu, Dieu est absent dans ces deux reformulations et l'accent est mis sur le souffle en lui-même. Dans le cas du *De laud.* il est délicat d'identifier si derrière *spiritus* se cache l'Esprit vivificateur ou simplement le souffle. La polysémie du latin permet de conserver le double sens et l'on peut supposer que ce soit à dessein. A *contrario* les deux verbes *inspirat* actualisent au présent (par rapport au parfait de la Vg) l'action créatrice dont Dieu est l'auteur. Le rôle divin est donc légèrement différent selon l'interprétation qui en est faite.

Un autre point remarquable de cette mise en parallèle des textes concerne le cas de la domination humaine sur la création. L'usage étonnamment identique de *qui regnet in orbe* chez Victorius et Cyprianus n'est ni dans la Vg, ni dans les VL, ni chez Ambroise. Hormis un usage commun du subjonctif, l'expression est très différente du *ut dominanter eat* de Dracontius. Le commandement dans le *De laud.* concerne davantage l'attitude que l'homme doit adopter dans son cheminement, comme l'indique la présence du verbe « aller ». Le deuxième hémistiche identique chez nos deux premiers poètes indique en revanche une mission et donne le lieu de la tâche à accomplir : *in orbe* (Cyprianus ajoute même *toto*, donc le globe tout entier). Chez eux, le but de l'homme n'est pas d'aller et venir mais bien de régner en tant que représentant de Dieu puisque les deux extraits sont encadrés par la notion d'image et de ressemblance (*et sit imago Dei (Al.) / nostris uultibus adsimilem (Hept.)*).

Une des caractéristiques des paraphrases génésiaques est donc de poser clairement la place de l'homme dans la création face à son Créateur. Derrière les choix narratifs, c'est la question du sens de l'existence humaine qui est posée.

Qu'en est-il maintenant de celle de la femme ?

3	Récit de la création d'Ève
Alethia, I, 361-388.	<p><i>Ergo opus adgreditur notum DEUS ictaque raptim  <u>corda uiri tanto dissoluit languida somno,</u>  <i>mentis ut experti pollens subducere costam,  dum surgit caro iussa sequi pellisque recedens  os simul et medium non intermiscet hiatum,</i> 365  <i>inlaesis raperet membris et corpore sano.</i>  <i>Quae pandens, uarios mox et digesta per artus  <b>accepit formam calidaque animata medulla</b>  <b>traxit opus uitae, sexu iam grata secundo,</b> 370  <i>ac permissa suo uocitata est Eua marito.</i>  <i>[Hoc nunc turba loco stolidissima desine tandem  antistare sacro quicquam censere parenti :  cur sic quippe uiri formata est femina membris</i></i></i></p>

	<p><i>prima sui, <u>posset molli cum puluere fingi,</u> <u>posset et ex nihilo ? Causa est haec uera profecto,</u> 375 <i>ne naturalis potius sibi sumeret ordo uel quod homo ex homine est liquidoque patesceret orbi omnia facta simul tunc, ut cognatio quaedam alternum curae propriae misceret amorem, semet in alterius cogens agnoscere membris.</i> 380 <b>Hinc est, ignarus partem quod senserit Adam se recepisse sui ; tetigit <u>noua gratia</u> mentem affectusque <u>oculis</u> in uiscera nota receptus irruit et tanto penetrauit in ossa calore, ut iam scire daret, <b>quod nomen coniugis uxor,</b> 385 <i>quod dulces nati postponendique parentes coniugibus. Quid ? iam una duos in carne manere aeternam pariter uitam ducentibus esset.]</i></b></i></p>
<p>Heptateuchos, I, 32-39.</p>	<p><i>Quem postquam effigie formatum ceu sua uidit, metitur solum mordaces uoluere curas : <b><u>ilicet inriguo perfundit lumina somno,</u></b> <b>mollius ut uulsa formetur femina costa,</b> 35 <i>atque artus mixta geminos substantia firmet ; inditur et nomen uitae, quod dicitur Eua. Quapropter nati linqunt de more parentes, coniugibusque suis positis cum sedibus haerent.</i></i></p>
<p>De laudibus Dei, I, 371-389.</p>	<p><i>Nec mora, iam <b><u>uenit alta quies</u></b> oculosque supinat <b>Somnus</b> et in dulcem soluuntur membra <b>soporem.</b> <i>Sed cum iure DEUS nullo prohibente ualeret Demere particulam de quod pius ipse pararat (Sed si ablata daret iuueni sua costa dolorem, Redderet et tristem subito, quem laedere nollet), Fur Opifex uult esse suus.[ <u>Nam posset et illam Puluere de simili PRINCEPS</u> formare puellam, Sed quo plenus amor toto de corde ueniret, <b>Noscere in uxorem uoluit sua membra maritum.]</b> 375 <i>Diuiditur contexta cutis, <b>subducitur una</b> Sensim <b>costa</b> uiro, sed mox reditura marito. Nam iuuenis de parte breui formatur adulta Virgo decora rudis matura tumentibus annis, Coniugii subolisque capax quo nata probatur, Et sine lacte pio fit mox infantia pubes.</i> 385 <i>Excutitur somno iuuenis, uidet ipse puellam <u>Ante oculos</u> astare suos, pater, inde maritus, Non tamen ex coitu genitor, sed coniugis auctor.</i></i></i></p>
<p>De spiritalis historiae gestis, I, 144-159.</p>	<p><i>Interea sextus noctis primordia uesper Rettulit alterno depellens tempore lucem:</i> 145 <i>Dumque petunt dulcem spirantia cuncta quietem, <b>Soluitur et somno</b> laxati corporis Adam. <b>Cui PATER OMNIPOTENS <u>pressum per corda soporem</u></b> <b>Iecit</b> et immisso tardauit pondere sensus, <i>Vis ut nulla queat sopitam soluere mentem:</i> 150 <i>Non si forte fragor securas uerberet aures, Nec si commoto caelum tunc intonet axe, Sed nec pressa manu rupissent membra quietem. Tum uero cunctis <b>costarum</b> ex ossibus <b>unam</b> <b>Subducit</b> laeuo lateri carnemque reponit.</i> 155 <i>Erigitur <u>pulchro</u> genialis <b>forma decore</b> Inque nouum subito procedit femina uultum. Quam Deus aeterna coniungens lege marito</i></i></p>

Premier fait remarquable dans ces extraits : tous les poètes emploient *somnus* alors qu'il n'est ni dans la VL ni dans la Vg, auquel Avit et Dracontius adjoignent également *sopor*.

S'ensuit alors chez Victorius, Dracontius et Avit, un récit détaillé de l'opération chirurgicale à partir de la côte, et du soin apporté pour que le corps de l'homme reste intact. Cette nécessité est développée notamment dans l'*Al*<sup>91</sup>. afin que le nouveau corps soit non empreint d'une forme de perte qui pourrait s'apparenter au péché alors inexistant – car la blessure (*inlaesis membris*) et la corruption (par opposition au *corpore sano*) sont l'apanage de la chute (de même dans *De laud.*, v. 375-376) – ainsi que de la croissance spontanée de la côte. Là encore on retrouve le thème de la chaleur (*calida*) comme vecteur de la vie. Le récit de l'*Hept.* est beaucoup plus succinct et ne s'encombre pas de détails<sup>92</sup>.

Il y a un parallèle fort intéressant à faire entre le *De laud.* et l'*Al.* pour la raison qui est donnée à la différence de mode de création de la femme. Celle-ci est créée, non pas *ex nihilo*, mais en quelque sorte *ex marito*, à cause de l'importance du lien de parenté qui lie les deux êtres<sup>93</sup> et qui fait reconnaître l'autre dans son propre corps : *recepisse sui partem / una costa reditura*. Dracontius va jusqu'à présenter Adam en co-créateur, co-auteur de sa femme, dans une étrange quasi incestueuse relation (v. 388), là où Victorius invite seulement à un lien de parenté induisant une connaissance intrinsèque de l'autre *semet in alterius cogens agnoscere membris* (v. 380).

Dans les récits de la création d'Ève, la nomination de cette dernière est également un point déterminant. Dans *Al.* la femme reçoit deux noms : *Eua* puis *uxor*. C'est un détail qui est curieusement omis dans les réécritures de Dracontius et d'Avit, bien que chronologiquement, il ne soit donné qu'après la chute, en Gn 3, 20. On peut voir dans le choix « d'avancer » l'attribution de son nom à l'instant de sa création comme un parti pris gratifiant pour la femme.

Enfin, notons le développement non biblique sur la beauté de la femme en lien avec le regard (*uidet ante oculos ; irruit oculis*). Là encore l'opposition est assez nette entre les poètes bienveillants ou hostiles à l'égard des femmes : le corps de la femme est perçu comme une

<sup>91</sup> Voir l'article d'I. D'AURIA 2014<sup>2</sup>, « *La creazione della donna (Gn 2, 21-24) nella parafrasi biblica di Claudius Marius Victorius (Alethia 1, 355-387)* », in LONGO AURICCHIO Francesca (dir.), *Dalla civiltà classica all'umanesimo*, Napoli, Università degli Studi di Napoli Federico II, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica, p. 83-104.

<sup>92</sup> Voir à ce sujet l'article de R. LESTRADE, « La création de la femme (Gen. 2, 18-24) dans la paraphrase biblique de l'*Heptateuchos* (Cypr. Gall. gen. 32-37) », in CUTINO (dir.) 2023, *On Pseudo-Cyprian's Heptateuchos Biblical Rewriting between 'narratio probabilis' and Allusive Intertextuality*, De Gruyter, p. 57-85.

<sup>93</sup> « *Victorius goes on to explain this order in terms of cosmic binding : the creator bound all things in an eternal law (I, 252) and hence made all things cognate because they were bound together and infused by a divine virtue (Prec., 38-40)* », LAPIDGE 1980, p. 828.

possession de l'homme dans le *De laud.* (*reditura marito*) et le *De spi.* (*pensat dispendia*). Il est restitué à Adam en raison de son origine. Ce qui est un dû selon Dracontius et Avit est au contraire pour Victorius un don reçu (*recepisse*) dans l'union conjugale qui est la manifestation d'une familiarité (*cognatio*).

4	Récit du péché originel (discours du serpent)
Alethia, I, 398-417.	<p>« <i>O uitae melioris <b>inops</b> rerumque bonarum gens <b>ignara</b> homines ! nam qui <b>dinoscere</b> nescit, quo distent diuersa bonis, hic nec bona nouit. Atque ideo augustos homini fas carpere fructus noluit esse Deus, ne mentis nube remota dent animis oculos et quae sint optima, rerum alterna pars per cuncta docens arcana peritos <b>dis faciat similes</b>. » Hic nunc excurrere paulum fas fuit et turpes ueterum deflere ruinas. A nimium miseri gentiles, quos furor egit in uarios ritus ! Patet, in qua morte profani funditus occiderint. Nomen plurale deorum serpentis primum sonuit uox impia diri qui mortis tunc causa fuit. Nam credula postquam rupit sacrilegis praescriptum morsibus Eua, experti iam docta mali, solacia culpae quaerit et in crimen facilem tractura maritum qua periit prior, arte petit. Sic hoste subactus a gemino cedit sceleri miserabilis Adam pomaque libauit sacro blandissima suco.</i></p> <p style="text-align: right;">400</p> <p style="text-align: right;">405</p> <p style="text-align: right;">410</p> <p style="text-align: right;">415</p>
Heptateuchos, I, 75-86.	<p><i>liuida <b>mordaci</b> uoluens mendacia sensu, femineo temptat sub pectore <b>mollia corda</b> :</i></p> <p>« <i>Dic mihi, cur <b>metuas felicia germina</b> mali ? Numquid poma Deus omnia nata <b>sacrauit</b> ? Atqui si studeas mellitos carpere uictus, aureus astrigero ridebit cardine mundus. »</i></p> <p style="text-align: right;">75</p> <p style="text-align: right;">80</p> <p style="text-align: right;">85</p> <p><i>Illa negat uetitosque timet contingere ramos, sed tamen <b>infirmitate</b> uincuntur pectora sensu. Illicet ut niueo iam mitia dente momordit, adfulsit nulla maculatum nube serenum ; tum <b>sapor</b>, inlecebram <b>mellitum</b> faucibus indens, perpulit insueto munus deferre marito.</i></p>
De laudibus Dei, I, 459-490.	<p><i>Solus ibi irrepsit squamoso corpore serpens Fraudibus imbutus mortis, caput omne malorum, Pectore uipereo <b>mellitum</b> ex ore <b>uenenum</b> Funereo sub dente <b>parans</b> spumante palato. Ergo ibi liuor edax, coctum serpente uenenum Inuidiae mordacis habens sub fronte modesta, Quaerit opem sceleri, per quam <b>fallatur</b> honestas Simplicitasque <b>cadat</b> uel credula corda reatum Incurrant non fraude sua, sed clade perenni. Fortia corda uiri non expugnanda per anguem Praesensit <b>pietatis inops</b> et coniugis aures Aggreditur sub <b>uoce pia, sermone maligno</b> <b>Insidiosus</b> adit <b>heu mollia corda puellae</b>: Ingerit ore cibos crudeli funere plenos. His semel assumptis reserantur lumina cordis</i></p> <p style="text-align: right;">460</p> <p style="text-align: right;">465</p> <p style="text-align: right;">470</p>

	<p><i>Ac <b>permixta</b> bonis patuit <b>doctrina</b> malorum.  <b>Paenituit</b> nescisse dapes et damna putantur  Temporis exacti spatia. Procedere peius  Ausum quippe nefas: temptat seducta maritum  Et capit insontem iam noxia femina uictum.  Circumuenta <b>perit</b>, sed circumscripta <b>fefellit</b>.</i></p>	475
<p><i>De spiritalis  historiae gestis,  II, 145-165.</i></p>	<p>« <i>O felix mundique decus pulcherrima uirgo,  Ornat quam roseo praeifulgens forma pudore,  Tu generi uentura parens, te maximus orbis  Expectat matrem: tu prima et certa uoluptas  Solamenque uiri, sine qua non uiueret ipse  Vt maior, sic iure tuo subiectus amori  Praedulcis coniunx, reddes cui foedere prolem.  Vobis digna datur paradisi in uertice sedes,  Vos subiecta tremit famulans substantia mundi:  Quod caelum, quod terra creat, quod gurgite magno  Producit pelagus, uestros confertur in usus.</i></p>	145
	<p><i>Nil natura negat, datur ecce in cuncta potestas.  Nec equidem <b>inuideo</b>, <b>miror</b> magis. ut tamen una  <b>Contineat</b> liber dulci super arbore tactus,  <b>Scire uelim</b>, quis <b>dira</b> iubet, quis <b>talia dona</b>  <b>Inuidet</b> et rebus ieiunia <b>miscet</b> opimis ? »</i></p>	150
	<p><i>Haec <u>male</u> blanditam finxerunt sibila uocem.  Quis stupor, o mulier, mentem caligine clausit  Cum serpente loqui, uerbum committere bruto ?  Non pudet, ut uestram praesumat belua linguam?  Et monstrum pateris responsumque insuper addis ?</i></p>	155
		160
		165

La première remarque notable que nous pouvons faire au sujet de ces extraits concerne le discours du serpent qui est rapporté de façon directe chez Victorius, Cyprianus et Avit. Chacun des poètes propose une approche variée des paroles du serpent, une *uariatio* dans la rhétorique du discours : dans l'*Al.* ce dernier déplore l'ignorance de la condition humaine. Le manque et l'ignorance deviennent des objets de tentation en mettant en doute la bonté de Dieu. Chez Cyprianus, la tentation prend la forme d'une promesse de révélation, d'un dévoilement de la beauté du monde (*aureus astrigero ridebit cardine mundus*).

À l'inverse, on trouve des flatteries au début du discours du *De spi.* qui contrastent avec l'obéissance à un commandement cruel (*dura*). Ce contraste suscite l'étonnement du serpent (*miror*) et de ce fait vient aiguillonner la curiosité d'Ève. L'animal utilise le mélange et la confusion (*miscet*). Il inverse les rôles entre Dieu et lui, en mélangeant précisément, car c'est lui qui jalouse (*inuidet*) la position conférée à l'homme. Ce parti pris se justifie par l'*amplificatio* préalable avec laquelle l'évêque de Vienne introduit la péricope pour situer la chute dans une théodicée préexistente. Il présente en effet le diable et les causes de sa chute (II, 35-117) et propose un développement sur le serpent qui n'est autre que l'incarnation du diable (II, 118-135).

Le traitement de la péricope chez Dracontius est sensiblement différent. Il n'y a pas de détail sur le contenu du discours du serpent. Celui-ci insiste plutôt sur le contraste entre la forme

de la voix caressante (*uenenum mellitum*) et le fond (le discours perversi). Il met également en évidence que la gueule du serpent (*spumante palato*) est à la fois lieu du poison (*funereo sub dente*) et lieu de la parole mensongère (*sermone maligno*). Le poète propose une interprétation légèrement misogyne : selon lui, le serpent n'aurait pas corrompu l'homme (*fortia corda uiri*), c'est pourquoi il s'en est pris à la femme (*De laud.*, 468). Pour autant Dracontius reconnaît à Ève une manifestation de son regret (*paenituit*) et lui accorde le statut de victime (*circumuenta, circumscripta*). Car c'est bien le serpent qui l'a trompée (*fallatur*) et fait tomber (*cadat*). Cependant cette cascade du mal entraîne la malheureuse et l'instrumentalise, au point que le verbe *fefellit* soit *in fine* attribué à Ève qui devient à son tour un moyen de chute.

Les interventions des poètes sont également variées. Elles vont de l'imprécation envers la femme chez Avit (*quis stupor, o mulier...*) à la tentative de dédouanement chez Victorius qui dénonce le rôle du serpent (*uox impia diri serpentis*) et non la faiblesse d'Ève.

Au-delà de la représentation de la femme, il semble que la caractéristique principale de la réécriture de cet épisode soit la question de l'origine du mal et de la part de responsabilité humaine dans la chute. La manière dont les poètes justifient la faiblesse humaine est déterminante pour leur anthropologie.

5	Le meurtre d'Abel
Alethia, II, 207-226.	<p style="text-align: center;"><i>Quorum qui maximus aeuo</i></p> <p><i>Arua Cain duris uertebat pinguis rastris;</i>  <i>At uiuo gaudere lucro <b>dignissimus</b> Abel</i>  <i>Collibus aut nudis aut sicci germine campi</i> 210  <b>Innocuas pascibat</b> oves et lacte parentes.  <i>Postquam expectati satiarunt gaudia fructus</i>  <i>Et stupuere sacro cingi sua uota fauore,</i>  <i>Ammonuit mentis operum libamina iustum</i>  <i>Prima dicare deo. sacras prior <b>impedit</b> aras</i> 215  <i>Frūgībūs illē nōiūs    <b>nūuēō</b>    <b>māgīs</b> hīc lītāt āgnō</i>  <i>[Prima sacerdotum species, mox hostia fratris</i>  <i>Impia, sed signo iam tunc imbuta futurae</i>  <i>Indicioque piae.] namque ut <b>suscepta notauit</b></i>  <i>Fratris <b>sacra</b> Cain, sibi nulla in fruge litanti</i> 220  <i>Annutum, <u>seu</u> quod uotas praelegerit ante</i>  <i>Pollueritque dapes <u>seu</u> totum tempore in uno</i>  <i>Cernenti reus est praesens quandoque futurus</i>  <i>Mente nocens, illo &lt;dirum&gt; de fonte uenenum,</i>  <i>Quo serpens materque, bibit fratremque cauendi</i> 225  <i>Īgnārūm    <b>sāeuā</b>    māctātūm cāedē <b>trūcīdāt.</b></i></p>
Heptateuchos, I, 136-155.	<p style="text-align: center;"><i>Binos e germine fetus</i></p> <p><i>continuo genitor diuersis nuncupat orsis :</i>  <i>Cainis hic nomen habet, cui iunctus Abelus</i>  <i>innocuas multa seruabat cura bidentes ;</i>  <i>ast alius curuo terram uertebat aratro.</i> 140  <i>Hi cum perpetuo ferrent sua dona tonanti,</i>  <i>dissimiles fructus sensu suadente dedere :</i></p>

	<p><i>nam prior uberibus fuerant quae prosata glaebis  <b>ōbtūlit</b>, āst    <b>ālīūs</b>    <b>mītī</b>    <b>sē dēuōuēt</b> āgnō,  <i>ēxtā gērēns    <b>sīncērā</b> mǎnū    ādīpēmquē niuālēm</i><sup>94</sup> 145  <i>cōnfēstīmquē plācēt    <b>dōmīnō</b>    pīā uōtā tūēntī,  <i>Quod propter gelida Cain incanduit ira,  <i>quem Deus adloquio dignatus talibus infit :</i>  <i>« Dic mihi, si rectum uiuas et noxia cernas,  <i>degere non possis contracto a crimine purus ?</i> 150  <i>Desine mordaci fratrem disperdere sensu,  <i>qui tibi ceu domino subiectus colla praebebit. »</i>  <i>Nec tamen his fractus fratrem deducit ad arua,  <i>atque ubi deprensum deserto in gramine uidit,  <b>ēlīdīt</b>    <b>gēmīnīs</b>    <b>frēndēns</b>    pīā gūttūrā pālmīs. 155</i></i></i></i></i></i></i></p>
--	---

Curieusement, la péricope de Gn 4, 1-8 n'est rapportée que chez Victorius et Cyprianus, ce qui est assez étonnant car la première mort reste un épisode central dans la narration de l'histoire du salut.

Chez Victorius, l'insistance est portée sur l'innocence d'Abel (*ignarum mactatum*) ; même ses brebis sont innocentes (*innocuas*) et son agneau dont la couleur blanche *niueo* est particulièrement mise en valeur par la scansion<sup>95</sup>. L'innocence est soulignée par contraste avec la violence de Cain (*impedit ; saeua caede ; trucidat*). L'interprétation typologique que fait le rhéteur marseillais du personnage d'Abel comme figure du Christ est plutôt claire : *prima species sacerdotum ; signo piae futurae*. Le poète fait même une prolepse dans la narration annonçant par avance le crime (*mox hostia impia*), ce qui renforce sa relecture typologique de la victime innocente du sacrifice.

Le poète suggère en outre deux hypothèses à la cause des offrandes non agréées de Caïn. Soit en lui imputant un choix préalable, donc une sélection consciente et égoïste, soit en présupposant l'omniscience divine qui le savait déjà coupable et le condamnait donc par avance. Le parallèle final entre la mère et le fils est surprenant et tend à proposer une justification au problème du mal, nous y reviendrons<sup>96</sup>. Selon l'interprétation qu'en fait le poète, Caïn, tout comme sa mère, boit à la même source du mal, dans un même renvoi *in fine* au serpent. Cet ajout est d'autant plus intéressant que le discours de Dieu est absent dans l'*Al*. Victorius entend-il laisser ici le mal prendre le pas sur Dieu pour permettre ce crime ?

Dans *Hept.* le poète n'émet pas d'hypothèse et met littéralement en valeur l'opposition entre les tributs des deux frères. Il y en a un qui offre au-devant de lui (*obtulit*) ce qu'ont produit

<sup>94</sup> Pour la scansion de ce vers, il faut partir du principe, comme nous l'a suggéré M. Renaud Lestrade, que Cyprianus ne faut pas l'éliision de *manu*. Sinon, c'est que la leçon retenue dans l'édition du CSEL est fautive, et que c'est celle du manuscrit v proposée dans l'appart critique – et qui concerne l'ordre des mots – qui est correcte : *ēxtā mǎnū || **sīncērā** gērēns || ādīpēmquē niuālēm*. Cf., CYPRIANUS, *Opera omnia*, T. III, Wilhelm VON HARTEL (éd.), CSEL, Vindobone, 1871, p. 288-289.

<sup>95</sup> *Frūgībūs illē nōuīs || **nīuēō** || māgīs hīc lītāt āgnō*. Les coupes penthémimère et hephthémimère encadrent *niueo*.

<sup>96</sup> Cf. Chapitre 5, 1. a. Une histoire du mal : cosmos et éléments naturels, p. 371.

les champs extérieurs (*glæbis*) dont l'abondance (*uberibus*) est le don de Dieu et un qui s'offre lui-même (*se deuouet*) à travers l'agneau, d'une main sincère (*sincera*). L'interprétation de Cyprianus est sans équivoque. La scansion met en valeur *alius* et *miti* pour bien marquer la différence d'Abel, avec l'emploi de *miti* qu'on peut comprendre comme une anacoluthie appliquant la douceur au deuxième fils tout autant qu'à l'agneau :

*ōbtūlīt, āst || ālīūs || mītī || sē dēuōuēt āgnō,  
ēxtā gērēns || sīncērā mǎnū || ādīpēmquē niuālēm ;  
cōnfēstīmquē plācēt || dōmīnō || pīā uōtā tūēntī, v. 144-146.*

Le discours de Dieu dans l'*Hept.* suit l'idée générale du texte biblique avec l'exhortation à renoncer au mal et à dompter le péché. La violence est moins prégnante dans le poème de Cyprianus en suggérant une mort non sanglante (*elidit* et *frendens*) contrairement à Victorius.

Globalement, Caïn n'est pas autant diabolisé que dans l'*Al.* même si le poète insiste sur l'innocence d'Abel et profite de cette péricope pour en proposer une relecture morale et parénétiq ue sur la maîtrise des passions. En ce sens, il est plus proche de l'hypotexte biblique que Victorius qui tendrait, quant à lui, à illustrer dans sa relecture une forme de prédestination pélagienne.

6	L'arc-en-ciel, signe de l'alliance
<p><i>Alethia</i>, III, 39-59.</p>	<p>[<i>Inter tot species rerum, quas sponte mouentes Membra animis uestros bis iam largimur id usus, 40 Lurida ne quisquam permixto sanguine turpis Membra cibos faciat, quod crimen non secus acris Olim iudicii plectet sententia quam si Hauriat humanum quisquam ferus ense cruorem, Quem semper repetam VINDEX adeoque REQUIRAM, 45 Vt mihi non solus pendat rationis abundans Supplicium, sed bruta quoque: cruor omnibus aeque Sit sacer humanus, nostra quae luce fruuntur.] Et sint <b>signa</b>, quibus caelo radiante remissas Diluuii TESTEMUR aquas, quippe aere denso 50 Cum leuis in tenuis nebulas suspenditur umor Et nigras iam cogit aquas in concaua nubes, Effundam radios et pulchrum circite summo <b>Arcum curua</b> mihi decorabit solis <b>imago</b> Pingentem conuexa poli qui luce calorans 55 <b>Exsiccet</b> pluuias et in aera <b>dissipet</b> imbres Vsque adeo, ut possit mundi pars altera poenae Hōc sībī <b>uēntūrī</b>    <b>spēcīmēn</b>    <i>prāesūmērē signī,</i> <i>Quod plus ignis habet rutilans et iam minus imbris. »</i></i></p>
<p><i>Heptateuchos</i>, I, 333-343.</p>	<p><i>Sed croceum tantum <b>curuandum</b> in nubibus <b>arcum</b> candida cum sudo praeorant sidera nimbo. Prosequitur uatem DOMINI benedictio mitem, 335 scilicet ut cunctis quae tellus et mare gignit IMPERITET FIDUS, cum sint subiecta REGENTI ; [admonitus pecudum carnes discernere mensis, quae non laxato uitam liquere cruore,</i></p>

	<p><i>idcirco quoniam mutis haec indita mens est.</i> 340  <i>« Ast homo si ferro fuerit uel dente ferino perditus, <b>INQUIRAM</b> », dixit, « qui talia faxunt : similibus dant colla modis fusura cruorem. »]</i></p>
<p><i>De spiritalis historiae gestis, IV, 621-647.</i></p>	<p><i>Vix tribus exactis caeli iam partibus ibat  Pronus in occasum radius, cum forte remotam  Axe sub eoo iussus contingere nubem  Protulit excussum madefacto ex aethere <b>signum</b>  <b>Arcus</b> et emicuit, quem nunc Thaumantida Graio,</i> 625  <i>Irim Romuleo uocitant sermone poetae.  Pendulus obliquum solem cum senserit umor,  Ancipites uario mittit splendore colores:  Nec numerare queas sic mixtos lumine uisus  Includunt dubii diuersis uultibus orbes</i> 630  <i>Sapphirusque uirens, maculosus, caerulus, albus.  Purpureum de nube trahit, de sole coruscum,  De caelo nitidum, de terra sumitur atrum,  Et tamen abiunctis quae constant haec elementis,  Sic diuersa putas, ut concordantia cernas.</i> 635  <i>Hanc formam <b>signo</b> trepidis mortalibus <b>arcus</b>  Praestitit esse DEUS promittens nube serenum  Nullaque iam terris debere pericula caelum.  Nunc quicumque cupis ueram seruare salutem,  Illud suspicies <b>signum</b>, quod <b>signa</b> FIGURANT.</i> 640  <i>Namque DATOR uitae PRAEMISIT talia CHRISTUS  Et geminata dedit substantia SALUATOREM.  In terris sumptae nitida de uirgine carni  Naturalis inest patrio de germine fulgor:  Et medius quidam <b>mediator</b> in aethere celso</i> 645  <i>Munere multimodo uarius, sed fulgidus omni,  <b>Vitalem</b> MONSTRAT sacrati pigneris <b>arcum</b>.</i></p>

Nous avons sciemment laissé de côté le *De laud.* car Dracontius enchaîne directement le récit – rapide – du déluge, avec celui de la destruction de Sodome, et tire surtout des considérations morales de ces deux épisodes sur l’expansion des maux à mesure que le péché se répand (*grassante reatu*). Pour ce faire, il ne suit aucunement la narration biblique (II, 369-434).

Victorius et Cyprianus sont quant à eux assez proches dans le traitement de l’épisode, mais c’est Victorius qui respecte le mieux l’ordre biblique, en rapportant en premier l’interdiction de manger la chair avec son sang, de laquelle découle le signe de la fin du châtement, alors que Cyprianus inverse la chronologie du récit.

Dans l’*Al.* le poète emploie un pluriel pour la concession : *largimur* et *testemur* (comme pour le *faciamus* de l’acte créateur) alors que, quand il s’adresse à Noé sous la figure du Dieu Vengeur (*uindex*), le poète le fait parler à la première personne du singulier : *requiram* (qui est par ailleurs le terme employé dans Vg pour Gn 9, 5 ; l’*Hept.* utilise quant à lui : *inquiram* alors qu’on trouve *exquiram* dans les VL). L’usage de *testemur* est la seule allusion indirecte à

l'alliance à travers la racine commune avec le *testamentum*<sup>97</sup> des VL, alors que l'*Hept.* emploie *fidus* qui se rapproche du *foedus* de la Vg. Au niveau des verbes, il est également intéressant de relever que la Vg emploie le même verbe pour l'interdiction de manger du fruit de l'arbre et celle de manger le sang des animaux : *ne comedas* (Gn 2, 17) et *non comedetis* (Gn 9, 4). Ce remarquable parallèle biblique n'est réutilisé par aucun de nos poètes. Le commandement pour la viande et le sang font bien l'objet d'une concession (Gn 9, 4-6) mais les poètes n'apportent pas de précision sur l'homme fait à l'image. La spécificité et la dignité de l'humanité se retrouvent pourtant dans *l'Al.* par la sacralisation du sang (*sit sacer cruor humanus*).

Il y a un parallèle entre Cyprianus et Victorius : *arcum curua imago* et *curuandum arcum* alors qu'on ne retrouve pas cette idée dans le texte biblique malgré la logique implacable qu'impose : *arcum meum ponam in nubibus et erit signum foederis inter me et inter terram* (Gn 9, 13). Pour Cyprianus en revanche, l'arc est un prophète (*uatem*) qui témoigne du règne de Dieu (*imperiret, regenti*) : pas de salut ici, mais l'assurance de la fidélité divine (*fidus*) envers les créatures engendrées. Victorius quant à lui propose là encore une interprétation typologique de l'arc-en-ciel, comme modèle (*specimen*) du signe à venir (*uenturi signi*) qui est encadré par les coupes penthémimère et hephthémimère. De quel signe à venir veut-il parler ? du salut à venir ? de la venue du Christ ? Seul Avit ose le proposer (*Dator uitae praemisit talia Christus*).

Chez Avit en effet, le symbolisme de l'arc est davantage explicité. Comme pour la description de la création d'Adam, l'évêque viennois propose ici une relecture scientifique du phénomène de l'arc-en-ciel, à travers le principe de réfraction (v. 627-628). Il offre ensuite une description très poétique des différentes couleurs. Il propose enfin une relecture typologique de la péricope : comme l'arc-en-ciel annonce la fin de l'orage avec son éclaircie colorée (*serenum*), de même ce signe préfigure (*figurant*) le salut que le Christ donne à voir par avance (*praemisit*). L'arc-en-ciel est un intermédiaire (*mediator*) entre le ciel et la terre. Avit n'évoque pas l'alliance nouvelle mais annonce directement le salut du Christ.

Il s'agit là encore d'une péricope au traitement très inégal : l'arc-en-ciel est employé de façon variée. Les deux réécritures gauloises sont plus fidèles et plus « hébraisantes » avec le rappel de la viande exsangue, contrairement à Avit pour qui cette pratique est totalement passée sous silence. Il semble que pour nos deux premiers poètes le respect du texte biblique prime. Même si les enjeux internes à l'hypotexte biblique semblent parfois échapper aux

---

<sup>97</sup> Victorius emploie cependant *testamentum* au vers 600 du Livre III à propos de la circoncision de la descendance d'Abraham.

préoccupations de l'époque tardive, Cyprianus et Victorius recherchent malgré tout à les justifier, respectant ainsi la vérité de la Parole, sans même la prétention d'une compréhension.

7	Récit de la tour de Babel
<p><i>Alethia</i>, III, 233-246.</p>	<p><i>Vrbem <b>condamus</b>, cuius sub nomine turrem Tanto <b>attollamus</b>, donec pingentia mundum Sidera et excelsi conuexa <b>irrupat</b> Olympi,</i> 235  <i>Vt nos posteritas, terras quod liquimus istas, In caelum migrasse putet. » sic mota iuuentus Contemnit <b>cautes</b> et quicquid monte reciso Caeditur: edomitae fictos de uiscere terrae Constringunt igni <b>lateres</b> operisque futuri</i> 240  <i>Mātērīām    prōpriō    mālūnt    dēbērē lābōrī. Hanc interstratum sic uincit utrimque <b>bitumen</b>, Vt solidas simulent circumdata moenia <b>cautes</b>. Iam turris properata <b>subit</b>, iam uertice nubes <b>Transilit</b> et <b>fruitur</b> caeli propiore sereno</i> 245  <i>Cum PATER haec propriis regni consortibus inquit :</i></p>
<p><i>Heptateuchos</i>, I, 387-400.</p>	<p><i>Dumque alacres certant et <b>nomina</b> moenibus indunt, in campum ueniunt Sennarum nomine dictum, molitique cauas ad sidera tollere <b>turres</b> ; non <b>calcem</b> faciunt, qua <b>saxa</b> inserta ligantur, sed <b>lateres</b> tosta lutei fornace <b>coquuntur</b>, ut prius immensis fulgerent moenia tectis, quam noua discretas faceret migratio gentes. <b>Bitumen pro calce</b> fuit, quod uellere molli ducitur et lento constringit corpore <b>cautes</b>. Cumque penes cunctos sermones consona lingua per similes fatus et ciuica uerba locuta est, denique descendit dominus et moenia uidit, praecipiens uarias raptim prorumpere uoces diuersosque sonos, quis gentes quaeque loquuntur.</i></p>

Là encore, on ne retrouve cette péripécopie que dans l'*Heptateuchos* et l'*Alethia*. Pourtant l'épisode est riche en interprétations morales et allégoriques.

Cette fidélité au texte biblique, que les deux poètes gaulois manifestent, montre bien que l'enchaînement des événements a du sens dans leurs projets poétiques respectifs. On l'a compris, l'exactitude n'est pas une caractéristique de la réécriture génésiaque, que ce soit dans la restitution des épisodes que dans l'ordre chronologique ou encore dans le vocabulaire employé. Cependant, l'absence de ce récit chez les autres poètes suscitent beaucoup de questions quant au choix de l'orientation narrative des réécritures. Pourquoi cet épisode a-t-il été écarté ? S'insère-t-il trop mal dans la narration, entre Noé et Abraham ? Son absence de protagoniste significatif le rend-il difficile à mettre sur le même plan que les péripécopies des patriarches ? Pourquoi ne peut-il servir au projet poétique de diffusion de l'Écriture ? Que nous révèle son omission ? Contrairement aux autres récits qui rythment d'ordinaire le début de la Genèse avec un développement de l'humanité – qui se corrompt progressivement – et du

châtiment qui s'ensuit, il ne s'agit ici en effet ni d'une destruction ni d'un salut. Or c'est pourtant bel et bien un récit de châtement.

Dans l'*Al.*, on retrouve plusieurs termes du vocabulaire biblique, notamment les termes techniques de la construction (*lateres, bitumen*), pourtant le projet est sensiblement différent (ici il s'agit d'atteindre le ciel, et non de se faire un nom). Même insistance sur la construction des briques plutôt que sur l'extraction de la roche offerte naturellement : la scansion met en avant *proprius* et *malunt* qui renforcent l'hybris et le péché du rejet de Dieu, de sa providence et de l'œuvre de sa création. Victorius ne rend pas autant le côté transgressif du récit biblique, avec le *faciamus* qui imite l'action créatrice, pour autant, les verbes qui désignent la tour évoquent cette idée de dépassement de la limite : *irrupat, subit, transilit*.

L'*Hept.* est encore plus proche du texte biblique, bien qu'il ne respecte pas nécessairement l'ordre initial. Il réutilise le vocabulaire de la Vg (*turres, saxa, coquuntur*) jusque dans ses expressions : *bitumen pro calce* ressemble en effet au *bitumen pro cemento* de la Vg (Gn 11, 3). Cyprianus respecte le projet de se donner un nom et de ce fait, conserve la structure chiasique du thème de la parole : le récit biblique commence en effet par le nom que les habitants de Sennaar veulent se bâtir (*celebremus nomen nostrum*, Gn 11, 4) et se termine sur le nom que Babel reçoit (*uocatum est nomen eius Babel quia ibi confusum est labium uniuersae terrae*, Gn 11, 9).

Les orientations des réécritures sont donc différentes : Cyprianus insiste sur les enjeux de la parole (*nomina, sermones, locuta est, uoces, loquuntur*), tandis que Victorius se concentre davantage sur la volonté de surpasser Dieu, sur le péché de la transgression, qui au fond est de la même nature que celui d'Adam et Ève. Cette relecture confirme l'orientation générale pour laquelle il opte dans l'ensemble de sa réécriture, à savoir l'insistance sur les articulations entre péché et châtement.

8	Récit de la destruction de Sodome (la femme de Loth)
Alethia, III, 749-770.	<i>Quaeque suo coeunt flammaram pabula in unum, Corpus et ut solidum terrasque urbisque nocentes</i> 750 <b>Sulphurei</b> testudo tegit curuata metalli, <i>Quam citus et uires angusto tramite sumens Spiritus incussam tanto crepitare fragore</i>
	<i>Compulit et crebro tonitrus referente corusco Consternare animos, [coniunx miserabilis ut Loth</i> 755 <i>Lumina, quod uetitum, pauitans conuersa referret</i>
	<i>Et poenas raptim uiolata lege subiret In statuum conuersa salis; spoliataque luce Sic animam infelix cum corpore perdidit omni, Vt nullum extaret forma remanente cadauer.]</i> 760 <i>Ociur inde Segor luctum pellente timore</i>

	<p><i>Horrificoque malo stupefactus <b>ingreditur</b> Loth.</i>  <i><b>Et sol exoritur</b> toto feruentior igne</i>  <i>Irato <b>fulgore</b> micans radiosque seueros</i>  <i>Dirigit in Sodomam. qui postquam lumina <b>flammis</b></i> 765  <i>Inuoluere suis resolutaque <b>sulphura</b> nexos</i>  <i>Secum praecipitant <b>ignes</b> siccoque liquore</i>  <i>Dispensata suis stillant <b>incendia</b> toris,</i>  <i><b>Fulmineus</b> denso praeceps cadit aere nimbus</i>  <i>Inuoluitque urbes et totis saeuit in agris</i> 770</p>
<p><i>Heptateuchos, I,</i>  656-667.</p>	<p>[<i>Ac dum progreditur, dum scandit culmina collis</i>  <i>oppositi, secumque putat quid deinde sequatur,</i>  <i><u>femina</u>, post tergum positas dum respicit arces,</i>  <i>dirigit, speciemque salis pro corpore sumpsit.]</i>  <i>Ille subit celsae securus tecta Segorae ;</i> 660  <i>mox <b>fragor</b> horrisono de sidere <b>fulmina</b> torquet,</i>  <i><b>sulphureae</b>que ruunt olido cum turbine <b>flammae</b></i>  <i>quae pariter muros atque ardua culmina lambunt.</i>  <i>Omnibus <b>in cinerem</b> celeri cum labe reuulsis,</i>  <i>cernebat rutilo surgentes uertice flammis</i> 665  <i>eminus Abramus, memori cum pectore tractans</i>  <i>in uerbis domini numquam se adiungere mendum.</i></p>
<p><i>De laudibus Dei,</i>  II, 417-434.</p>	<p><i>Et quia diluuium iam non dabit unda secundum,</i>  <i><b>Sulphureas</b> his fundit <b>aquas</b> nigrumque <b>bitumen</b></i>  <i>Compluit et <b>flammis</b> ultricibus imber adussit</i>  <i>Quinque cremans urbes; populos et moenia DAMNAT</i> 420  <i><b>Ignibus</b> aethereis, sucoso caespite cocto</i>  <i>Mox fecundus ager steriles expauit harenas</i>  <i>Pinguis et in cineres putrescit gleba solutos.</i>  <i>Nos sumus auctores nostris, heu, cladibus; omnes</i>  <i>Pauperiem gemitus mortem tormenta dolores</i> 425  <i>Nos nobis facimus peccando sponte maligne.</i>  <i>Segregat omnipotens merita pro moribus orbis:</i>  <i>Non sociant poenae quos non iunxere reatus.</i>  <i>Loth iustus famulusque Dei sine fraude fidelis</i>  <i>Inter tot scelerum turbas pius unus et insons</i> 430  <i>Eripitur de morte truci sine crimine uisus</i>  <i>Et seruatus abit uitae melioris amator,</i>  <i>Qualiter ereptus Noe seruatur in arca,</i>  <i>Nec generale malum sensit specialis &lt;et&gt; hostis.</i></p>
<p><i>De Sodoma, 99-</i>  106 ; 114-126.</p>	<p><i>Tunc Loth <b>ingreditur</b> Segor: simul <b>exoritur sol,</b></i>  <i>Vltimus ille quidem, Sodomumque <b>incendia</b> feruens</i> 100  <i>Infert: nam totos radios almauerat <b>igni:</b></i>  <i>Aemula subseritur caligo, includere lucem</i>  <i>Coeptans atque globos confuso intexere caelo.</i>  <i>Fumantes coeunt nubes, nouus irruit imber,</i>  <i><b>Sulpura</b> cum <b>flammis flagrat</b> chaos, aestuat aether,</i> 105  <i>Exustus crepitat liquidis ardoribus aer.</i>  [...]  <i>Hic aliter uersae maerent miracula formae:</i>  <i>Namque comes <b>coniunx</b>, heu me, male tum quoque legis</i> 115  <i>Femina <b>non patiens</b> diuinae, ad murmura caeli</i>  <i>Audaces oculos nequiquam sola retorsit.</i>  <i>Non habitura loqui, quod uiderit, et simul illic</i>  <i>In fragilem mutata salem stetit ipsa sepulchrum.</i>  <i>Ipsa et imago sibi, <b>formam sine corpore</b> seruans,</i> 120  <i>Durat enim adhuc nuda statione sub aethra.</i>  <i>Nec <b>pluuuis</b> dilapsa situ nec diruta uentis.</i></p>

	<i>Quin etiam siquis mutilauerit aduena formam,          Protinus ex sese suggestu uulnera complet,          Dicitur et uiuens. alio iam corpore, sexus          Munificos solito dispungere sanguine menses.</i>	125
--	---	-----

Le traitement de la péricope de la destruction de Sodome est très inégal<sup>98</sup>. Alors qu'elle est absente de la paraphrase d'Avit du point de vue de la réécriture pure (dans le sens chronologique – elle est en effet évoquée au Livre III<sup>99</sup>), elle n'occupe qu'un court passage chez Cyprianus. Le poème anonyme *De Sodoma*, consacre quant à lui 167 vers à la péricope. Pour autant, le récit de la destruction en elle-même est plutôt succinct, quand on voit que Victorius consacre pour sa part une cinquantaine de vers à la destruction seule. Il faut cependant préciser que l'auteur de l'*Alethia* confère également à son récit un caractère étiologique original, à travers une analyse scientifique de la création de la mer morte<sup>100</sup>.

Il est notable de relever que tous les poètes proposent une *amplificatio* de ce passage, qui ne réside, dans l'hypotexte biblique, que dans un seul et unique vers (*igitur Dominus pluit super Sodomam et Gomorram sulphur et ignem a Domino de caelo*, Gn 19, 24). Le constat des flammes sortant de terre comme la vapeur d'une fournaise (Gn 19, 28), n'est fait que le lendemain par Abraham, dont le lecteur biblique n'a que le seul point de vue – la destruction en elle-même étant passée sous silence. Cette discrétion biblique ouvre un vaste champ des possibles à l'imagination des poètes<sup>101</sup>.

Le premier constat, commun à tous les textes, réside dans leur façon de proposer un tableau saisissant du châtement, dépeint comme un enfer, nourri à la fois par la tradition païenne mais aussi chrétienne<sup>102</sup>. Le vocabulaire employé dans chacun des poèmes illustre la violence de la punition céleste. Les termes *sulphur*, *ignis* et *fornax*<sup>103</sup>, des versets 24 et 28 de l'hypotexte, se retrouvent largement (en gras dans les tableaux). Le champ lexical du feu y est abondamment déployé (*flammis*, *incendia*, *cinerem*). C'est un univers à la fois visuel (*fulgor*, en *Al.*) et sonore (*fragor*, en *Al.* et *Hept.* ; *fulmineus*, en *Al.* et *fulmen* en *Hept.* ; *flagrat*, en *De Sod.*) qui contribue à créer une hypotypose terrifiante pour le lecteur. Dans le *De Laud.*, la destruction de Sodome est même explicitement comparée à un déluge (*diluuium*), sous la forme d'une pluie de souffre qui sont les nouvelles eaux (*acquas*). Le poème place donc ce châtement dans la continuité des

<sup>98</sup> L'étude précise de la réécriture de l'épisode de Sodome par KRIEL 1991, « *Sodoma in Fith Century Biblical Epic*. », présente les différentes orientations des poèmes en p. 16 et 17.

<sup>99</sup> AVIT DE VIENNE, *Hist. spi.*, III, 27-65.

<sup>100</sup> Voir à ce sujet l'article détaillé de CUTINO 2019, p. 165.

<sup>101</sup> Voir la réception de cette péricope chez les premiers auteurs chrétiens in CHAPOT 2016, p. 39-51.

<sup>102</sup> SILIUS ITALICUS 12, 120-158 ; STACE, *Theb.*, 8, 1-20 ; PRUDENCE, *Ham.*, 824-838 ; PAULIN, *Carm.* 31, 475-482 ; *Carm. de resurrectione*, 298-327.

<sup>103</sup> On le retrouve notamment en *Al.* III, 739 (qui précède l'extrait présenté ci-dessus) : *sinu uasto trinae fornacis anhelat*, « exhale par le vaste creux de sa triple fournaise. »

précédentes destructions purificatrices, et joue sur le caractère épique du passage. De fait, il s'apparente davantage au poème anonyme *De Sodoma* qui en fait également une lecture morale et une catéchèse baptismale<sup>104</sup>.

Enfin, la façon dont la femme de Loth est présentée dans les différents poèmes rend compte des orientations exégétiques des auteurs. Contrairement à la chronologie biblique, *Hept.* et *Al.* font entrer Loth en Ségor (Gn 19, 23) après la transformation de la femme de Loth (Gn 19, 26). C'est un choix narratif sensé, car ils font du fracas de la tempête de feu, la cause la terreur et la curiosité de cette femme<sup>105</sup>, dédouanant ainsi quelque peu la malheureuse. Là encore, le fait que les deux paraphrases aillent de concert à l'encontre de la chronologie de l'hypotexte est une indication de leur parenté. Pour autant, malgré cette variation, le vocabulaire employé reste proche<sup>106</sup>. Contrairement aux interprétations traditionnelles – comme celle de Sédulius<sup>107</sup> ou même de Prudence<sup>108</sup> – qui voient, dans le revirement de la femme, un retour de l'âme vers le péché, Victorius, par l'emploi de *conuersa*, qui illustre par deux fois les changements d'état, fait plutôt s'apparenter cette faute à celle du péché originel et de la désobéissance<sup>109</sup>. Ce faisant, il place cet acte dans la succession de toutes les ruptures faites par les hommes envers Dieu. Pour le rhéteur marseillais, le mal n'est pas tant dans le fait de se retourner vers son ancienne vie pécheresse, que dans celui de se détourner de Dieu – quoique cela conduise, *in fine*, au même résultat – et de rompre ainsi la parole donnée et donc l'alliance, fil conducteur de la réécriture. Ce parti-pris expliquerait que Victorius ait une approche de cette péricope différente des autres<sup>110</sup>, du fait de son projet qui diffère.

<sup>104</sup> « *The anonymous author of de Sodoma, again, uses the episode inter alia to emphasise the vengeance that God wreaks on unrepentant sinners* », KREIL 1991, p. 17. Voir aussi CANELLIS 2019, p. 141-155.

<sup>105</sup> À ce sujet, voir CUTINO 2019, p. 159-160, qui détaille et analyse la chronologie de la réécriture de Victorius.

<sup>106</sup> « La transformation de la femme en statue de sel [...] est basée sur des références précises au texte biblique : Victorius suit formellement la version de la *Vetus* appelée *Itala* à propos de la tournure *in statuum conuersa salis*, présente dans plusieurs citations de Gn 19, 26 faites par Ambroise et Augustin, tandis que Sédulius insère dans celle-ci la variante *mutata*, et emploie la formule *uultum in sua terga referre*, proche de *lumina... referret* de Victorius, à propos de la femme qui se tourne en arrière, tout en utilisant aussi le verbe *respicere* présent dans toutes les versions bibliques, selon la forme, par ailleurs, qu'on retrouve dans l'*Heptateuchos* du Ps.-Cyprien cité ci-dessus (*Loth Sodomae fugiente chaos, dum respicit uxor ~ femina post tergum positas dum respicit arces*) », CUTINO 2019, p. 170-171.

<sup>107</sup> « Victorius, avec une intentionnalité pathétique, insiste tout simplement sur le destin malheureux de la femme, trahie par sa crainte (*coniunx miserabilis... infelix*), se limitant à établir un lien entre le fait d'avoir regardé en arrière et sa punition, la transformation en statue de sel, à travers le redoublement de *conuersa*, Sédulius commente de façon explicite l'épisode en en tirant un enseignement moral universel, il faut que celui qui s'est acheminé sur la bonne route ne se tourne jamais vers la condition passée, d'où la punition inéluctable de la femme de Loth. », CUTINO 2019, p. 171.

<sup>108</sup> À noter que Prudence, dans son *Hamartigenia*, fait des vers 723 à 776, une réécriture de la transformation de la femme de Loth, en insistant particulièrement sur l'interprétation moralisante du passage. Dans cette relecture, les deux protagonistes sont des symboles illustrant le libre-arbitre et la capacité de l'âme à rejeter le mal.

<sup>109</sup> « La tournure *uiolata lege* (*Prec.*, 93), relative à l'interdiction de se tourner en arrière, est la même que Victorius emploie à propos du péché originel. », CUTINO 2019, p. 171.

<sup>110</sup> « En effet, nous ne trouvons pas du tout dans la réécriture de cet épisode l'opposition typologique – si chère aux contextes de la catéchèse baptismale et de la spiritualité ascétique – entre Loth, modèle de l'homme qui, même

L'auteur du *De Sod.* est lui aussi éloquent sur la tragédie. Les termes choisis (*non patiens, audaces oculos*) font porter à la femme une importante responsabilité dans sa punition. D'ailleurs la sentence très sévère qu'elle endure est rendue par la formule : *formam sine corpore* (v. 120). Cette dernière est proche de celle de Victorius : *Vt nullum extaret forma remanente cadauer*<sup>111</sup> (III, 760). Dans les deux cas, il y a l'expression d'un vide, d'une forme qui demeure mais qui n'a plus rien d'humain, et qui traduit l'état de l'homme sans Dieu.

Il semble difficile au premier abord, après ce rapide parcours, de tirer une définition homogène de la paraphrase génésiaque des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles. Malgré leur genre littéraire en commun, chaque œuvre utilise l'épopée pour servir un projet poétique, didactique ou pastoral, bien spécifique. Il est de ce fait, assez délicat de proposer des éléments de conclusion pertinents.

Plusieurs caractéristiques peuvent néanmoins être soulignées :

- L'*Alethia* et l'*Heptateuchos* sont les plus proches dans leurs choix narratifs.
- La fidélité au texte biblique est loin d'être une évidence : chaque sélection opérée est sciemment assumée en fonction de la cohérence narrative choisie, en vue du projet poétique respectif ainsi que de la longueur du poème entrepris.
- Le rôle du poète dans la narration reconstituée du texte biblique est plus ou moins assumé à travers un emploi discret de la première personne du singulier.
- On observe une tendance globale à l'*amplificatio* des événements principaux, notamment ceux qui permettent un développement épique.
- Le rôle de Dieu est bien souvent amplifié, notamment dans sa dimension trinitaire dont la présence est renforcée.
- L'aspect moralisateur ressort dans toutes les réécritures, quand l'épisode s'y prête.
- Chaque poème propose une recherche du sens de la création de l'homme au-delà de ce qui est simplement dit dans la Bible.
- De même, il y a une recherche du sens de la place de la femme aux côtés de l'homme.

---

sans rejoindre la perfection, en obéissant aux injonctions des messagers de Dieu l'invitant à s'éloigner de la ville de Sodome, destinée à être détruite (Gn 19, 15-17), montre vouloir suivre le chemin de la vertu, et sa femme, qui, étant transformée en statue de sel pour avoir jeté un regard en arrière à la ville désormais en flammes (Gn 19, 26), ce qui était interdit (Gn 19, 17), représente dans la littérature chrétienne l'incapacité à renoncer réellement aux faux biens. Nous ne trouvons pas non plus l'antithèse topographique entre la montagne, symbole de la perfection, que Loth est exhorté à rejoindre par les anges/messagers (Gn 19, 17), la ville de Sodome, représentant la vie pécheresse, et la vie moyenne de la petite ville de Ségor/Soar, où Loth obtient effectivement de se réfugier avec sa famille, craignant de ne pas pouvoir monter vers la montagne à cause du châtement de la ville (Gn 19, 18-22), ni, enfin, le rapprochement, déjà très ancien dans l'imaginaire juif et chrétien, entre ce cataclysme et celui du déluge, ayant tous les deux une portée didactique, comme préfiguration du jugement dernier. », CUTINO 2019, p. 157-158.

<sup>111</sup> « Bien que sa forme eût subsisté, il ne resta aucun cadavre ». Voir à ce sujet FALCON 2022, p. 77-78.

- Les paraphrases insistent également sur le rôle du serpent et cherchent à en comprendre les motivations.
- En somme, il s'agit fréquemment d'exégèses poétiques, mais dans le sens étymologique de *ex-plicare* : les réécritures proposent en effet des déploiements narratifs et théologiques en vue de l'instruction et de l'édification des fidèles.

## 2. Analyse de la composition de l'œuvre

Abordons à présent la question de la composition de l'œuvre. C'est à partir du schéma explicatif que nous allons exposer ci-dessous, que la pertinence du thème de l'alliance nous est apparue comme étant primordiale dans cette œuvre. La structure biblique met d'emblée en évidence un mouvement de flux et de reflux, duquel Victorius par ses interventions, ses lamentations et ses prières, tire un récit en tension entre salut ontologique et salut temporel, entre histoire sainte, "cité de Dieu" et histoire du monde, "cité terrestre", pour reprendre les termes d'Augustin à la même époque (413-426)<sup>112</sup>. Ce sont les allusions aux événements contemporains (à travers la mention des Alains, des Parthes et des Mèdes...), les ouvertures explicitement sotériologiques des trois Livres, ainsi que les nombreuses interventions du poète dans le récit<sup>113</sup>, qui autorisent ce parallèle ; nous y reviendrons.

Tout d'abord, nous proposons, pour éclaircir le schéma narratif, la répartition suivante accompagnée des renvois bibliques :

### *Prière*

- v. 1-7 : Invocation
- v. 8-100 : Arétalogie
- v. 101-122 : Supplication
- v. 123-126 : Doxologie

### *Livre I*

- v. 1-50 : Prologue
- v. 50-62 : Le premier jour : ténèbres et lumière (Gn 1, 1-5)
- v. 63-84 : Le deuxième jour : le firmament et les eaux (Gn 1, 6-8)
- v. 85-95 : Le troisième jour : terre et mer (Gn 1, 9-13)
- v. 96-113 : Le quatrième jour : les grands luminaires (Gn 1, 14-19)
- v. 114-133 : Le cinquième jour : poissons et oiseaux (Gn 1, 20-23)
- v. 134-143 : Le sixième jour : les animaux de la terre (Gn 1, 24-25)
- v. 144-159 : Digression : la nécessité de l'homme
- v. 160-170 : La création de l'homme (Gn 1, 26-28) - **ALLIANCE I** avec Adam
- v. 171-204 : Le septième jour : le sens du repos (Gn 2, 1-3)
- v. 204-222 : Deuxième récit de la création de l'homme (Gn 2, 7)
- v. 223-360 : Le jardin d'Éden (Gn 2, 8 -20)

---

<sup>112</sup> Nous osons ce parallèle tout en restant attentifs au fait que Saint Augustin ne fait pas à proprement parler de la théologie de l'histoire dans la *Cité de Dieu* : cf. LACOSTE 2007, p. 1146.

<sup>113</sup> Cf. Chap. 3. 1, b. Les digressions, p. 255.

## Partie I. L'œuvre et son contexte

- v. 361-397 : Création de la femme (Gn 2, 21-25)
- v. 398-470 : Transgression et chute (Gn 3, 1-13) **RUPTURE I**
- v. 471-547 : Le jugement divin (Gn 3, 14-24) **Châtiment 1** > **ALLIANCE I** modifiée (v. 520-522)

### Livre II

- v. 1-5 Émergence de la culture humaine
- v. 6-34 : Adam et Ève sur la terre
- v. 35-89 : La prière d'Adam
- v. 90-162 : Digression sur la découverte du feu et des métaux
- v. 163-196 : Nouvelle découverte et achèvement de la digression
- v. 196-252 : Caïn et Abel (Gn 4, 1-8) **RUPTURE II**
- v. 252-300 : La punition de Caïn (Gn 4, 9-16) **Châtiment 2**
- v. 300-318 : L'autre vie de Caïn (Gn 4, 17-4)
- v. 319-338 : Naissance de Seth (Gn 4, 25 – 5, 24)
- v. 339-381 : Nouvelle corruption des hommes (Gn 6, 1-7) **RUPTURE III**
- v. 382-433 : L'annonce du Déluge à Noé (Gn 6, 8-16)
- v. 433-454 : L'arche et les animaux (Gn 7, 1-2)
- v. 454-485 : Le Déluge (Gn 7, 12-24) **Châtiment 3**
- v. 486-558 : La fin du Déluge (Gn 8, 1-19)

### Livre III

- v. 1-34 : Après le Déluge : le sacrifice de Noé (Gn 8, 20 – 8, 22)
- v. 35-48 : La nouvelle Alliance (Gn 9, 1 – 9, 11) **ALLIANCE II** avec Noé
- v. 49-70 : L'arc-en-ciel (Gn 9, 12-17)
- v. 71-98 : L'ivresse de Noé et le jugement des fils (Gn 9, 20-29)
- v. 99-108 : Après la mort de Noé
- v. 109-209 : Digression sur le polythéisme
- v. 210-246 : La tour de Babel (Gn 11, 1-7) **RUPTURE IV**
- v. 247-326 : Confusion des langues (Gn 11, 8) **Châtiment 4**
- v. 326-365 : Abram et sa piété (Gn 11, 10-32) **ALLIANCE III-1** avec Abram
- v. 366-414 : Abram en Égypte puis à Canaan (Gn 12, 1-20)
- v. 415-471 : Départ de Loth et guerre des quatre rois (Gn 13-14)
- v. 472-554 : Bénédiction d'Abram (Gn 15) **ALLIANCE III-2** avec Abram
- v. 555-583 : Agar et Ismaël (Gn 16, 1-16)
- v. 584-639 : Circoncision et nouveau nom (Gn 17, 1-27)
- v. 639-665 : La visite des trois anges à Abraham (Gn 18, 1-15) **ALLIANCE III-3** avec Abraham
- v. 666-682 : L'intercession d'Abraham (Gn 18, 17-33)
- v. 683-732 : Loth et la corruption de Sodome (Gn 19, 1-23) **RUPTURE V**
- v. 733-789 : La destruction de Sodome (Gn 19, 24-26) **Châtiment 5**

#### a. Répartition du matériau biblique

Quelques remarques liminaires pour commencer.

Le premier constat le plus évident à dresser, c'est l'effet croissant du nombre de vers de livre en livre. C'est à partir de cette constatation que plusieurs spécialistes ont émis l'hypothèse que le poème n'était pas achevé<sup>114</sup> et qu'un quatrième Livre portait l'œuvre à son apogée selon

---

<sup>114</sup> À propos de l'arrêt à Sodome : « *It is hard to imagine a conscious literary technician like Claudius Marius Victorius tolerating such an inconsistency.* », ROBERTS 1985, p. 97, contrairement à D. Kreil qui y voit « *a thundering close* », KREIL 1991, p. 17.

## Chapitre 2

cette logique de progression. La progression entre les Livres I et II ne tient pourtant qu'en 11 vers supplémentaires. De ce fait, rien ne prouve que le Livre III ne close pas le poème par l'ultime châtement paroxystique de la destruction de Sodome. Une étude approfondie du nombre de vers au prorata des chapitres paraphrasés peut nous éclairer dans ce sens :

Chapitre	Péricope biblique	Vers dans l' <i>Alethia</i>	Total
<b>LIVRE I</b>			
Gn 1	Récit sacerdotal des six jours	I, 50-143 + 160-170	103 v.
Gn 2	Septième jour et récit deutéronomique	I, 171-397	226 v.
Gn 3	Chute	I, 398-547	149 v.
<b>LIVRE II</b>			
Gn 4	Caïn et Abel	II, 196-338	142 v.
Gn 5	Descendance d'Adam		
Gn 6	Fils des anges et corruption	II, 339-433	94 v.
Gn 7	L'arche et le déluge	II, 433-485	52 v.
Gn 8	Décroue et sortie de l'arche Sacrifice de Noé	II, 486-558 + III, 1-34	106 v.
<b>LIVRE III</b>			
Gn 9	Alliance et arc-en-ciel Ivresse de Noé	III, 35-70 III, 71-98	63 v.
Gn 10	Descendance de Noé		
Gn 11	Tour de Babel	III, 210-365	155 v.
Gn 12	Abram en Égypte (et Canaan)	III, 366-414	48 v.
Gn 13	Abram et Loth	III, 415-471	56 v.

Gn 14	La guerre des quatre rois		
Gn 15	Promesses et bénédiction	III, 472-554	82 v.
Gn 16	Agar et Ismaël	III, 555-583	28 v.
Gn 17	Circoncision	III, 584-639	55 v.
Gn 18	Visite à Mambré Intercession d'Abraham	III, 639-665 III, 666-682	43 v.
Gn 19	Corruption et destruction de Sodome	III, 683-789	106 v.

Ce tableau permet d'établir une moyenne de 79 vers par chapitre. Sachant que les généalogies des chapitres 5 et 10 sont omises, cela ramène la moyenne à 88 vers par chapitre.

Si les Livres vont croissant, c'est aussi parce qu'ils reprennent un nombre de plus en plus important de chapitres bibliques : Livre I : 3 ; Livre II : 5 ; Livre III : 11. La légère supériorité numérique du Livre II sur le Livre I est *de facto* pondérée par cette information.

Cette moyenne est en outre pondérée par le fait que les quatre premiers chapitres englobent à eux seuls 620 vers sur les 2020, soit une moyenne de 159 vers par chapitre pour le Livre I, alors qu'elle est de 98 pour le Livre II et de 70 vers pour le Livre III. La proportion est donc totalement inversée par rapport au nombre apparent de vers.

Ce tableau permet aussi de montrer que, sur l'ensemble du poème, 386 vers ne concernent pas à proprement parler la réécriture du texte biblique (en plus des 126 vers de la *Precatio*, d'emblée exclus) et consistent en des interventions de la part de l'auteur ou des digressions plus ou moins longues, nous y reviendrons.

Autre constat : le Livre II comporte deux ruptures et deux châtements mais aucune alliance, qui n'apparaît qu'au début du Livre III, après avoir réparti le chapitre 8 sur les Livres II et III, pour introduire l'alliance avec Noé au début du dernier Livre. Pourquoi ne pas avoir clos le Livre II par l'alliance noachique ? Il semble que Victorius ait préféré terminer chacun des Livres par les châtements plutôt que par les alliances : l'expulsion du paradis, le Déluge et la destruction de Sodome. Cette information est essentielle pour la transformation épique du matériau biblique. Le poète choisit de s'attarder sur les événements dramatiques qui viennent clore les différentes ères, afin d'introduire chaque nouvelle ère par une alliance renouvelée. Cela pose la question d'une alliance manquante après Sodome, au début d'un éventuel Livre IV, qui interviendrait logiquement à la suite du châtement, dans une continuité cohérente du

schéma narratif. On observe cependant que les deux épisodes centraux du Livre III sont, en nombre de vers, la tour de Babel et la destruction de Sodome ; deux châtiments, ce qui corrobore l'importance conférée par Victorius aux châtiments. Ces deux événements déploient la gravité de leur portée théologique, à savoir la diffusion de l'erreur (*in mores penitus descenderit error, Prec.*, 109) qui provoque une révolte contre Dieu dans les deux cas. C'est ce que J. Fontaine appelle la « pulsation régulière du mal<sup>115</sup> ». Les épisodes qui narrent les châtiments sont les plus importants numériquement et apportent beaucoup de poids au récit, favorisant de fait la dimension épique, qui y trouve davantage son accomplissement que dans les péripécies moins tourmentées. Ils rendent par-là plus puissants les enjeux de la pédagogie divine à l'œuvre dans les châtiments pour remettre les hommes sur le chemin de la vérité.

La répartition des alliances et des châtiments induit ce rythme de flux et de reflux, d'équilibre harmonieux et de retour du chaos qui « pulse » la tendance des hommes à choisir le mal plutôt que le bien. *A contrario*, Dieu, fidèle, ne cesse de réitérer son alliance et d'adapter les modalités :

I, 160-170 : La création de l'homme (Gn 1, 26-28) – <b>ALLIANCE I</b> avec Adam	I, 520-522 <b>ALLIANCE I</b> modifiée		III, 35-48 : La nouvelle Alliance (Gn 9, 1 – 9, 11) <b>ALLIANCE II</b> avec Noé	III, 326-365 : Abram et sa piété (Gn 11, 10-32) <b>ALLIANCE III-1</b> avec Abram + III, 472- 554 : Bénédiction d'Abram (Gn 15) <b>ALLIANCE III-2</b> avec Abram + III, 639-665 : La visite des trois anges (Gn 18, 1-15) <b>ALLIANCE III-3</b> avec Abraham
I, 398-470 : Transgression et chute (Gn 3, 1-13) <b>RUPTURE I</b>	II, 196-252 : Cain et Abel (Gn 4, 1-8) <b>RUPTURE II</b>	II, 339-381 : Nouvelle corruption des hommes (Gn 6, 1-7) <b>RUPTURE III</b>	III, 210-246 : La tour de Babel (Gn 11, 1-7) <b>RUPTURE IV</b>	III, 683-732 : Loth et la corruption de Sodome (Gn 19, 1-23) <b>RUPTURE V</b>
I, 471-547 : Le jugement divin (Gn 3, 14-24) <b>Châtiment 1</b>	II, 252-300 : La punition de Cain (Gn 4, 9-16) <b>Châtiment 2</b>	II, 454-485 : Le Déluge (Gn 7, 12-24) <b>Châtiment 3</b>	III, 247-326 : Confusion des langues (Gn 11, 8) <b>Châtiment 4</b>	III, 733-789 : La destruction de Sodome (Gn 19, 24-26) <b>Châtiment 5</b>

L'analyse de l'enchaînement des alliances / ruptures / châtiments montre que les épisodes n'arrivent pas à intervalles réguliers. Il y a autant de ruptures que de châtiments, mais seulement

<sup>115</sup> FONTAINE 1981, p. 241.

trois alliances pour cinq châtiments. Il n'y a en effet pas de quatrième alliance, qui ferait suite au châtiment de Sodome. En revanche le Livre III se termine par une promesse. La structure narrative de l'*Alethia* – dans son état actuel – propose un cheminement conclusif, en un cycle clos : de la création à la destruction, de l'alliance initiale au châtiment final qui promet cependant le baptême dans le Christ, soit une annonce de l'alliance définitive.

C'est le déploiement de cette fresque biblique en épopée, où Dieu est le héros sauveur, qui montre le salut divin à l'œuvre dans l'histoire des hommes, plus fortement qu'un traité théologique, car elle a pour elle le pouvoir évocateur des images et la force des émotions suscitées dans les ruptures et les châtiments, comme le rappelle judicieusement B. Bureau :

« Pour les hommes de l'Antiquité tardive [...] le sens ne naît pas seulement de la scène contemplée, il naît aussi et surtout de l'inscription de cette scène dans une totalité, du passage d'une contemplation microscopique à une vision macroscopique de la vision d'ensemble<sup>116</sup>. »

Une autre remarque que nous pouvons faire au sujet de la narration réside dans l'alternance dans les cinq châtiments, d'événements « majeurs » et « mineurs » :

MAJEUR	<i>mineur</i>	MAJEUR	<i>mineur</i>	MAJEUR
Jugement et exil du jardin d'Éden, I, 471-547	<i>Exil de Caïn</i> , II, 252-300	Déluge, II, 454-558	<i>Confusion des langues</i> , III, 247-326	Destruction de Sodome, III, 733-789
76 v.	48 v.	104 v.	79 v.	56 v.

Cette qualification de majeur / mineur ne concerne pas, nous le voyons, le nombre de vers qui paraphrasent l'épisode génésiaque, mais elle entend relever la présence d'une alliance après les événements « majeurs » et son absence après les « mineurs ». Si l'on considère l'*Alethia* comme une œuvre achevée, l'alternance rythmée des épisodes dramatiques témoigne de choix narratifs sciemment appliqués : Victorius met l'accent sur les trois ruptures « majeures » qui, d'une part clôturent chacun des trois livres, et d'autre part, amorcent une adaptation de l'alliance.

#### *b. Schéma de la pédagogie divine à travers la providence*

Les relectures typologiques des châtiments 1, 3 et 5 (les châtiments majeurs), que Victorius propose lui-même en conclusion de ses trois Livres (bois de la croix et baptême), permettent de mettre en exergue une certaine forme de progression de l'humanité et du plan du salut, et de

<sup>116</sup> BUREAU in SÉDULIUS 2013, p. 11.

dévoiler peu à peu la compréhension que Victorius a de la notion de providence<sup>117</sup>. Dans l'*Alethia*, par la finale sur la destruction de Sodome, l'œuvre prend *de facto* un accent eschatologique. La progression déployée par le poète, vers ce qui s'apparente à une fin du monde, n'est autre que la réparation de ce que la faute originelle a abîmé, à savoir la restitution de l'homme au Ciel : *qui caelum intrare creatos /deicisti homines* (I, 480-481). Or une progression implique une pédagogie. L'itinéraire du retour de la vérité devient également un chemin ascensionnel après la chute, et une progression eschatologique et surtout christologique : le Christ est en effet mentionné quatre fois dans le poème, et sa présence, bien que discrète, tend à réconcilier Ancien et Nouveau Testament en montrant la cohérence de l'ensemble de l'économie du salut, grâce au Verbe divin déjà à l'œuvre dans l'Ancienne Alliance. Pour ce faire, sur ce chemin, l'humanité a besoin d'aide, car elle est affaiblie par le péché qui est désormais sa condition. Aussi le Verbe de Dieu déploie-t-il sa providence pour mener à bien l'itinéraire eschatologique. La providence divine est étroitement liée à la pédagogie à l'œuvre dans les châtiments :

« Dieu protège l'homme religieux, mais accorde aussi à l'homme dissolu le temps de se racheter : les concepts de providence et de justice divine se trouvent ici liés, et cela inaugure un lien entre sotériologie, théodicée et doctrine de la providence qui est typique du judaïsme et du christianisme<sup>118</sup>. »

La pédagogie quant à elle se retrouve à travers une purification progressive qui conditionne l'accès au salut (protection de l'arbre de la vie, protection de la tentation d'être comme des dieux, protection de la corruption... et ce, jusqu'au baptême dans le Christ avec le Jourdain) qui s'apparente à une réduction des alliances à de moins en moins d'élus : toute la création, puis Noé, sa descendance et les créatures et enfin avec Abraham et sa descendance seule. La réécriture génésiaque propose un idéal de chemin de vie spirituelle.

À la fin du Livre I, l'interrogation indirecte libre d'Adam projette d'elle-même la pédagogie de Dieu sur le châtiment de leur nouvelle condition et induit subtilement une annonce programmatique :

*(uterque se quaerat) an cum uia mortis amarae  
per lignum ingruerit mundo populisque futuris,  
possit adhuc aliquod per lignum uita redire* (I, 545-547).

---

<sup>117</sup> « Si les premières mentions de la providence remontent à Platon, c'est chez les stoïciens que l'on trouve expressément le concept de *pronoia*, en particulier à partir de Chrysippe (III<sup>e</sup> s. av. J.-C.) et de Zénon (III-II<sup>e</sup> s. av. J.-C.) [...] C'est par l'intermédiaire de Philon d'Alexandrie que le concept de *pronoia* fut transmis à la théologie. Selon le *De opificio mundi*, Dieu a créé l'homme comme "l'être le plus familier et le plus cher" (§77), et il a tout disposé pour que rien ne manque à sa vie, tant matérielle que spirituelle. Même affirmation dans le *De Providentia*, où sont attribuées au Créateur sagesse et providence, au moyen desquelles il prend soin de toutes choses (*De Prov.* I, § 25). L'accord harmonieux de l'univers est un témoignage de l'universelle providence qui meut tout invisiblement (*ibid.*, I, 32) », LACOSTE 2007, p. 1146.

<sup>118</sup> LACOSTE 2007, p. 1146.

## Partie I. L'œuvre et son contexte

« (chacun des deux s'interroge soi-même) si, puisque le chemin de l'amère mort a fondu sur le monde et sur les peuples futurs, par le bois d'un arbre, la vie pourrait revenir jusqu'ici par un autre bois. »

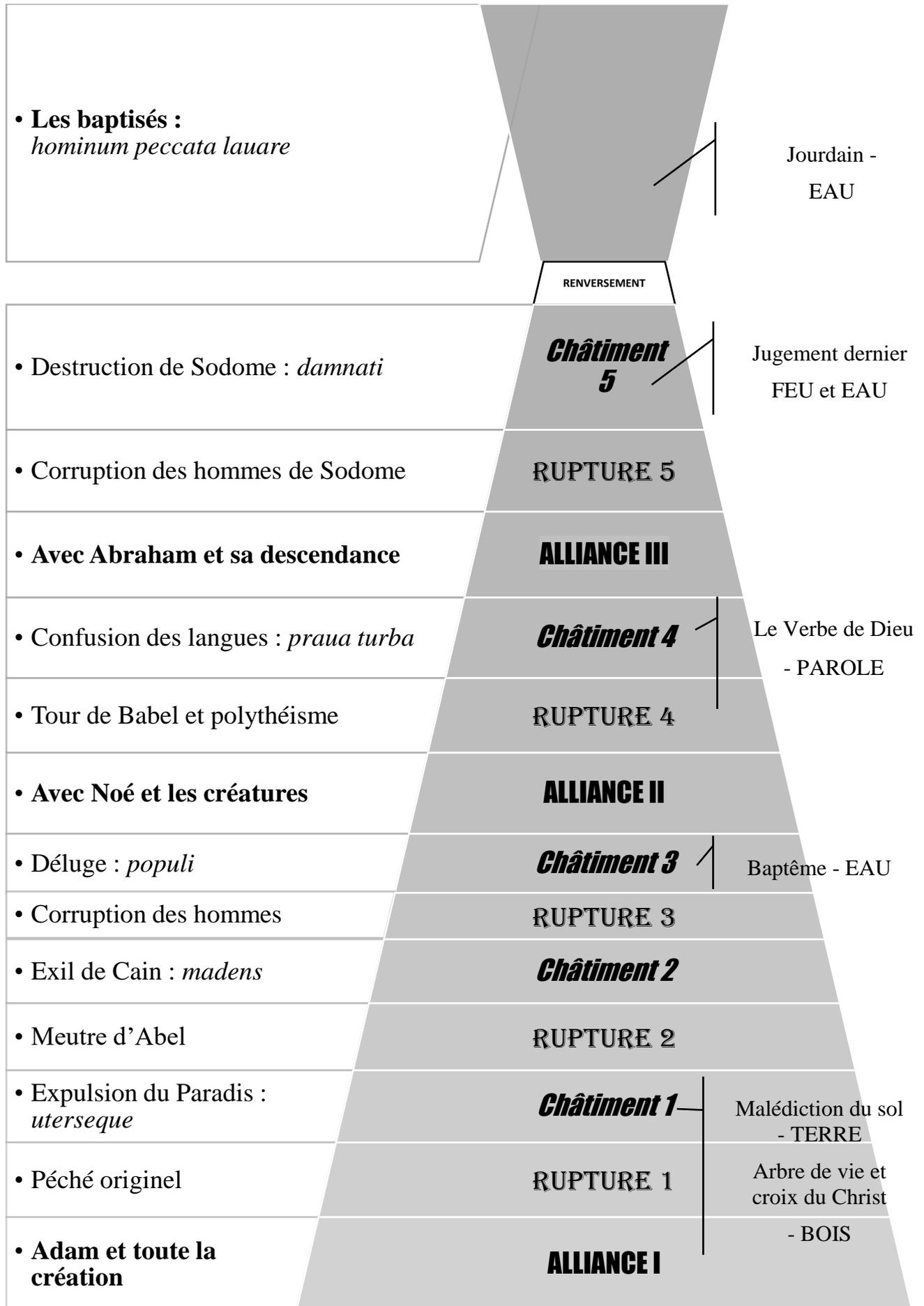
Dans la réécriture, Victorius attribue à Adam une capacité de réflexion typologique : le bois de l'arbre de la connaissance pourrait être en quelque sorte annulé par le bois de la croix du Christ<sup>119</sup>. Il est remarquable de noter que, de la même manière, la finale du Livre II pose également l'élément naturel destructeur en l'élément salvateur. Les deux verbes *edocuit* et *docebit* renforcent par ailleurs très clairement la dimension typologique<sup>120</sup> :

I, 539-547 :	II, 557-558 :	III, 785-789 :
<b><i>quaerat</i> :</b>  <i>per lignum / aliquod per lignum</i>	<b><i>edocuit / docebit</i> :</b>  <i>necari / renasci aquis</i>	<b><i>designat / prodit</i> :</b>  <i>rogus / lacus flammas / aquis</i>

Seule la finale du Livre III vient rompre cet équilibre : le salut n'est plus seulement annoncé pour les temps à venir (*tempo paruo*), il est désigné. En effet, à travers la terre brisée par le feu du ciel, naît le Jourdain, où sera baptisé le Christ. Victorius donne donc sa propre clef de lecture : Dieu va racheter les hommes par les mêmes moyens que ceux de leur perdition, mais dans leur usage contraire : arbre / croix ; déluge / baptême ; sauf pour Sodome dont le feu est éteint par l'eau et qui provoque une rupture dans la pédagogie de Dieu. La venue du Christ induit un changement radical.

<sup>119</sup> Voir à ce sujet notre commentaire plus complet sur les références patristiques à ξύλον et *lignum* dans « *Per lignum uita redire* (I, 547) : éclairages pour le V<sup>e</sup> siècle », in FALCON 2017, p. 98-103.

<sup>120</sup> Selon une compréhension paulinienne et augustinienne de l'Ancien Testament : *Ergo quod per historiam impletum est in Adam, per prophetiam significat Christum*, « Ainsi donc ce qui s'est accompli historiquement dans Adam, désigne ce qui devait s'accomplir prophétiquement dans le Christ », AUGUSTIN, *Gen. Con. Man.* II, 24. 37.



Ce schéma tente de retranscrire le changement de pédagogie que Victorius met en évidence, avec notamment le renversement entre l'Ancienne Alliance et la Nouvelle Alliance.

En effet, le vocabulaire employé dans l'*Alethia*, désigne un élargissement des destinataires des châtiments, allant du singulier à un large pluriel : *uterque se* (Adam et Ève) => *madentem* (Caïn) => *populos* (les peuples corrompus avant le Déluge) => *praua turba / uulgus* (la foule de Babel) => *damnandis / damnatos* (les habitants de Sodome). L'accès au salut semble, au moment de l'épisode de Sodome, restreint à quelques privilégiés dont les autres sont écartés : *damnandis lumina clausit* (« Il ferme les yeux pour ceux qui doivent être condamnés », III, 710) et *furentis caecant* (« ils aveuglent les enragés », III, 688) : ces derniers sont ainsi privés de la lumière de la vérité.

Le salut offert à tous (*hominum peccata lauare*) n'intervient qu'après la chute, avec le retour du Christ. L'*Alethia* semble donc proposer à son auditoire la narration du passage d'une ère pré-chrétique, restreignant ses alliances et élargissant ses condamnés, à l'ère chrétique (*finem poenae*, III, 784 / *requiem iudicii*, III, 786).

Pour conclure sur ce schéma, il nous semble que l'on pourrait transcrire ce double mouvement, qu'on trouve dans la narration de l'*Alethia*, par un mouvement ascendant, représentant l'élargissement des condamnés, et par un mouvement descendant, représentant la restriction des alliances.

Ces mouvements inversés illustrent la structure de l'Ancienne Alliance, jusqu'à sa rupture dans la radicale nouveauté instaurée par le Christ. Comme l'*Alethia* entend montrer que la première alliance ne se comprend que par la deuxième, le point de croisement de ces deux mouvements suggère l'accomplissement du salut promis dans le Christ. C'est donc une Alliance authentique mais inachevée, encore en attente<sup>121</sup>, qui est symbolisée dans ce double mouvement.

### 3. Le projet poétique : *ad uerum uirtutis iter*

Nous ne reviendrons pas sur ce qui a été dit précédemment au sujet de la dimension scolaire de l'œuvre<sup>122</sup> pour nous concentrer davantage sur les différents aspects théologiques du projet poétique. Le ton est donné dans la *Precatio*, notamment dans la partie « Supplication », des vers 101 à 126. La « vraie voie de la vertu » passe par un nécessaire retour aux origines qui

---

<sup>121</sup> On peut faire ici le parallèle avec l'attente, par la création, de l'avènement de la révélation – mieux rendu par le grec “apocalypse” – en Rm 8, 19 : *En effet, la création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu*, Ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται.

<sup>122</sup> Cf. Chap. 1, 1, d. Le rôle de l'école dans ce contexte pour Victorius, p. 164.

permet, de là, de retraverser à la fois les étapes de l’histoire sainte mais aussi de l’histoire de toute foi personnelle. Le paragraphe final de la *Precatio* illustre ce mouvement descendant / ascendant dont nous avons déjà parlé. Les différentes chutes ont permis au mal de se répandre – c’est le mouvement descendant – mais Dieu ouvre une voie de retour à lui à travers les alliances – c’est le mouvement ascendant.

Procédons à une analyse linéaire de l’extrait. La Supplication s’ouvre sur l’impératif : *da nosse*. Le poète se place donc d’emblée en posture de prophète qui ne fait que transmettre la Parole divine<sup>123</sup>. Il ne sait rien de lui-même mais attend tout de Dieu. Victorius rappelle ainsi que le salut ne se fait pas indépendamment de l’effort de volonté : bien qu’il soit donné gratuitement, il passe par l’humble demande de celui qui se sait pécheur.

En premier lieu le poète demande de *savoir* (*nosse*) afin de transmettre et de *former* (*formare*), c’est-à-dire de rétablir la vérité. Cette vérité concerne dans un premier temps le contenu des livres de Moïse, c’est-à-dire, l’origine du ciel (*origo poli*) et les grands principes du monde (*primordia mundi*<sup>124</sup>). C’est la base irréductible pour comprendre l’introduction du péché dans le monde. Selon Victorius, ce péché, ici nommé “peste<sup>125</sup>”, a eu pour conséquence la perte de la foi (*toto excusserit*) et donc la séparation d’avec Dieu. Le poète utilise la métaphore de la maladie pour illustrer son expansion. Cette image est explicitée par la scansion-même qui, par le rejet de *pestis* au vers 109, permet non seulement de faire un parallèle entre *pestis* et *error* en début et fin de vers, mais également de créer un effet d’encadrement de *mores* et *penitus*, victimes piégées par le péché :

*ārcānāmq̄ fīdēm || q̄ī tōt[o] || ēxcūssērīt āuctā  
pēstīs ēt īn || mōrēs || pēnītūs || dēscēndērīt ērrōr (Prec., 108-109).*

Le poème a donc une mission étiologique pour retrouver les causes de la perte de la foi en menant une enquête sur les raisons de la diffusion de l’erreur<sup>126</sup>, avant d’en chercher un remède

<sup>123</sup> « *Topica la dichiarazione di modestia del poeta (ταπεινωσις) che si definisce classicamente ignarus vates (v. 103)* », D’AURIA 2014, p. 142.

<sup>124</sup> Voir le chapitre consacré à la réécriture des *primordia mundi* chez CUTINO 2009, p. 99-136.

<sup>125</sup> « *La pestis che, accresciutasi, ha allontanato la pristina fede, l’error insediatosi profondamente nei costumi umani, quindi il ritorno del verum che scaccia i riti profani e disserra i sacri misteri della vita eterna.* », MARTORELLI 2008, p. 23.

<sup>126</sup> « *Sul valore di error cf. Forcellini II, p. 299. Saepissime refertur ad animum, qui decipitur falsove opinatur; quanto a peritus, il significato di “ingegnoso”, “artificioso” che il termine assume in questo luogo (cf. Auson. epist. 16, 92: ed. A. Pastorino, Torino 1978, p. 722 Suescat peritis fabulis / simul iocari et discere) ben si attaglia all’inconcludenza delle elucubrazioni dell’uomo che vuole spiegare a ogni costo i misteri del cosmo servendosi di argomentazioni complicate e artificiose. La traduzione della Papini 2006, p. 44, che rende il sintagma con fallace perizia, pare meno appropriata al contesto, in particolare per quanto riguarda il termine error, di cui si è messo in rilievo l’uso da parte del poeta prevalentemente per intendere l’errore di praticare un culto politeistico e idolatrico.* », D’AURIA 2014, p. 170. Voir également : « *Beim error lässt sich an den Sündenfall, aber auch an Kains Brudermord, die Sündhaftigkeit von Noahs Zeitgenossen, den Turmbau zu Babel usw. denken* », KUHN-TREICHEL 2016, note 103, p. 37.

– pour filer la métaphore – qui chassera les religions païennes (*ritus profanos pellat*) et rétablira la vraie foi (*reseret sacra mystica*). L'*Alethia* est donc bel et bien l'histoire du salut, présentée comme le récit d'une maladie et de sa guérison, comme le permettaient plus aisément les termes latin *salus* et grec ἡ σωτήρια.

Bien que cela soit seulement esquissé dans la *Precatio*, la dénonciation du polythéisme est un des principaux enjeux de l'œuvre, notamment au Livre III, v. 109-209. L'éradiquer est la condition *sine qua non* pour permettre le retour de la vérité car c'est ce dernier qui déclenche le premier des péchés :

*Hic nunc excurrere paulum  
fas fuat et turpes ueterum deflere ruinas.  
A nimium miseri gentiles, quos furor egit  
in uarios ritus ! Patet, in qua morte profani  
funditus occiderint. Nomen plurale deorum  
serpentis primum sonuit uox impia diri* (I, 405-410).

« Qu'il nous soit permis ici une petite digression pour déplorer la chute honteuse de nos ancêtres. Ô païens trop misérables que la folie a conduits vers des rites multiples ! Il apparaît clairement dans quelle mort les sacrilèges ont sombré. C'est la voix impie du serpent funeste qui, la première, a fait résonner le nom des dieux au pluriel. »

Dans cet extrait, Victorius emploie un vocabulaire propre à la définition des païens (*gentiles, uarios ritus*), mais surtout, il fait du polythéisme une création explicite du serpent qui induit par-là, confusion et séparation d'avec Dieu<sup>127</sup>. Une des leçons principales de l'*Alethia* consiste donc à rappeler qu'il n'y a qu'un seul Dieu car, pour qu'il y ait salut, il faut que la foi dans le Dieu unique soit orientée dans la bonne direction, qu'elle ne soit pas détournée vers les cultes païens (*furor egit in uarios ritus*). Le poète allège la responsabilité humaine en attribuant la cause de ce piège au diable mais place une mise en garde claire dans sa digression car pour lui, c'est le salut des âmes et des cœurs qui est en jeu (*animos et corda paramus*).

Ce projet poétique diffère de celui du Ps.-Cyprianus<sup>128</sup> ; il est proprement parénétiq. À partir d'une vérité rétablie sur l'Ancien Testament, le poète exhorte ses lecteurs à adhérer au Christ dont la promesse de salut des origines n'a pas failli malgré les manquements des hommes. C'est une épopée pleine d'espérance qui invite les chrétiens du V<sup>e</sup> siècle à relire avec

<sup>127</sup> « Victorius versteht die Nennung der Götter in Gen 3, 5 als ersten Ansatz zum Polytheismus (...). Der Plural dei findet sich sowohl in der Vetus Latina als auch Vulgata (und schon in der Septuaginta : θεοί), während im Masoretischen Text die Gottesbezeichnung Elohim steht, die, obwohl formal Plural, den einen Gott Israels meint. », KUHN-TREICHEL 2018, note 121, p. 122.

<sup>128</sup> « C'est, au fond, une morale de maître d'école, qui préfère passer sous silence qu'affronter les difficultés théologiques comme le ferait Augustin, ou vitupérer contre l'erreur et le péché comme le font Avit de Vienne ou Claudius Marius Victorius ; c'est un souci des convenances davantage qu'une morale de théologien ou de pasteur. », LESTRADE 2021, p. 66.

confiance les événements dramatiques de leur temps<sup>129</sup> tout en les incitant à mener une vie juste, en apprenant à voir ce qui est perçu comme châtement comme une occasion de rachat.

La Genèse est propice à cette relecture car elle englobe dans une visée épique, des éléments propres à l'origine, comme à la fin du monde, et contribue par-là, à évoquer une unité narrative symbolique, ordonnée et délimitée dans le temps. Elle offre l'épopée d'une purification progressive de l'humanité dans l'histoire du monde. Le premier Livre de l'Ancien Testament, plus que tous les autres, permet également de présenter une vision cosmique du salut : les alliances sont forgées avec des hommes mais c'est toute la création qui participe du salut qui passe par les éléments naturels pour atteindre l'homme. La finale de chaque Livre le montre bien : les éléments naturels ont des rôles significatifs dans le déroulement des châtements et dans le salut mis en place<sup>130</sup>.

*In fine*, le poète s'attache à montrer que le Dieu du Nouveau Testament et de l'Ancien est le même car il s'agit d'un seul et même plan qui se déploie depuis le péché originel, d'une seule alliance qui court depuis l'Ancien Testament.

---

<sup>129</sup> « Comme tel, il <Victorius> est orienté par la réponse à apporter au problème qui tourmente les Gallo-Romains en ce temps. Par-là, il rejoint la relecture de l'Ancien Testament proposée dans le *Carmen de Providentia*. On en a la preuve dans les conclusions des trois chants et leur analogie si frappante. [...] les épisodes réécrits par Claudius Marius Victorius, de la création du monde à Abraham, montrent une sorte de pulsation régulière du mal, inhérente à la plus ancienne histoire de l'humanité. Le poète y rappelle aussi comment la justice de Dieu n'écrase jamais complètement l'homme coupable, parce que sa bonté reste opiniâtrement fidèle à son projet de salut. », FONTAINE 1981, p. 241.

<sup>130</sup> « *Questa catastrofe cosmica da cui Dio volle risparmiare solo Noè e la sua famiglia sottende un significato allegorico: le acque del diluvio che distrussero il genere umano sono figura delle acque battesimali apportatrici di salvezza.* », D'AURIA 2014, p. 30.

### Chapitre 3 : Traitement et exploitation de l'intertexte biblique

L'exercice scolaire qu'est la paraphrase n'est, dans le cas de l'*Alethia*, pas uniquement la réécriture du texte biblique. Par un jeu d'intertextualité<sup>1</sup>, le poète englobe dans sa narration une large tradition littéraire. Les sources, tant païennes que patristiques, ont largement été étudiées par nos prédécesseurs, A. Krapp<sup>2</sup>, H. Homey<sup>3</sup>, B. Herzog<sup>4</sup>, S. Papini<sup>5</sup>, U. Martorelli<sup>6</sup>, M. Cutino<sup>7</sup>, I. d'Auria<sup>8</sup>, P.-A. Deproost<sup>9</sup> et plus récemment F. Barbosa<sup>10</sup> et T. Kuhn-Treichel<sup>11</sup>, c'est pourquoi nous ne redirons pas tout ce qui a déjà été mentionné au sujet des sources. L'objectif de ce chapitre est davantage d'étudier le traitement réservé au substrat biblique, notamment lorsque celui-ci présente des originalités, afin de voir en quoi cela sert le projet poétique de Victorius.

#### 1. Les rapports du poète avec l'intertexte biblique

La paraphrase de Victorius entretient deux types de rapport avec l'intertexte biblique : d'une part les rapports explicites et d'autre part, ceux implicites. Ensemble, ils permettent au poète de se construire l'éthos d'un croyant, qui est à la fois prophète et suppliant, c'est-à-dire qu'il transmet une parole, une "vérité", qu'il adresse autant à ses élèves et lecteurs qu'à lui-

---

<sup>1</sup> « In quanto testo <parafraresi> che nasce e si sviluppa a partire da altri testi (biblici o agiografici), la poesia parafrastica può ascrivarsi ad un particolare tipo di relazione testuale, quella che Genette ha definito "metatestualità". », D'AURIA 2014, p. 34

<sup>2</sup> Krapp a démontré la parenté de l'épisode de la lapidation du serpent avec un ancien mythe perse : KRAPPE 1942, *A Persian Myth in the Alethia of Claudius Marius Victorius*.

<sup>3</sup> HOMEY 1979 et 2008.

<sup>4</sup> Sur l'influence de Juvencus sur Claudius Marius Victorius, voir par exemple HERZOG (éd.) 1993, *Nouvelle histoire de la littérature latine, T. V : Restauration et renouveau. La littérature latine de 284 à 374 après J.-C.*, Turnhout, Brepols, p. 384.

<sup>5</sup> « Il poema, specie nella Preghiera e nel Libro primo, rissente dell'influsso dell'Esamerone di Ambrogio, in cui si affronta l'esegesi dei sei giorni della creazione, e di due opere di Agostino, La Genesi alla lettera e La Genesi difesa contro i Manichei. [...] la dipendenza da queste fonti non si limita alla ripresa passiva di singole immagini o espressioni, da cui tuttavia il testo è caratterizzato ; talvolta, infatti, il poeta deriva dai due esegeti dei temi che, in modo del tutto originale, egli, poi, rielabora ed inserisce all'interno della sua opera. », PAPINI 2006, p. 16.

<sup>6</sup> U. Martorelli propose une étude des contaminations de la tradition épique et didactique, MARTORELLI 2008, p. 205-208.

<sup>7</sup> « Se consideriamo che questo libro parafrasa i primi tre capitoli della Genesi fino alla cacciata di Adamo dall'Eden e che questi stessi capitoli sono commentati da Agostino nel De Genesi ad litteram, mi pare che si possa verosimilmente qualificare il primo libro come una sorta di corrispettivo poetico dell'operazione che il vescovo di Ippona aveva realizzato in prosa. », CUTINO 2009, p. 108.

<sup>8</sup> Les références aux diverses sources sont disséminées tout au long de son commentaire linéaire dans son édition et traduction de la *Precatio* et du Livre I, voir D'AURIA 2014.

<sup>9</sup> DEPROOST 2016, p. 125-137.

<sup>10</sup> Notamment sa communication « Tradition et originalité en poésie latine tardive : le topos de l'abattage des arbres », donnée dans le cadre du séminaire des doctorants du GIRPAM, le 6/02/2021.

<sup>11</sup> Son édition critique de 2018 dans les *Fontes Cristiani* mentionne les nombreuses sources du poème dont il propose une étude précise dans l'ensemble de la partie 2 de son ouvrage KUHN-TREICHEL 2016 : « Szenen und Themen mit Bezug zur epischen und lehrdichtterischen Tradition », notamment les références à la tradition épique classique, p. 181-223, et les références patristiques et poétiques, p. 223-296.

même. En outre, Victorius s'en remet plusieurs fois à Dieu. Dans ces différentes allocutions, le rhéteur explicite le lien qu'il entretient avec l'intertexte biblique qu'il paraphrase.

Il y a donc trois niveaux d'interlocution : ses lecteurs, c'est-à-dire les croyants dans lesquels il s'inclut parfois lui-même, et, *in fine*, Dieu, le seul véritable juge de son œuvre et garant de sa véracité. Or, parmi ces adresses, toutes ne sont pas explicites. Certaines interventions du poète prennent des formes neutres en apparence. Elles orientent néanmoins, plus ou moins subtilement, la lecture de l'intertexte biblique. Les interventions du poète sur son usage de l'Écriture plaident plutôt en faveur d'une approche rendant compte de la *uerita biblica*, que celle d'une poésie parfaite au niveau de la forme, mais mensongère<sup>12</sup> en ce qui concerne le fond – c'est la *mendax fabula*, associée aux païens<sup>13</sup>.

a. *Les demandes à Dieu*

La première mention explicite du poète de son usage de l'hypotexte biblique est introduite dès la *Precatio* sous la forme d'une *captatio beneuolentiae*<sup>14</sup>. Elle pose clairement les concessions et les limites du poète dans son ambition littéraire :

*Ne damnes, tantum quod tam reus audeo munus.  
crimimbus cunctis, quae feci, ignosce benignus :  
et uires sensumque animis meritumque dedisti.  
Quodsi lege metri quicquam peccauerit ordo,  
peccarit sermo inproprius sensusque uacillans,  
incauto passim liceat decurrere uersu,  
ne fidei hinc ullum subeat mensura periculum (Prec., 116-122).*

« Ne me condamne pas de ce que moi, qui suis tant coupable, j'entreprenne une telle tâche, pardonne-moi, Dieu bienveillant, pour toutes les fautes que j'ai commises : Tu as donné aux âmes force, intelligence et mérite. Mais, si en raison des lois de la métrique, j'ai commis quelques fautes contre l'ordre des mots, si je me suis rendu coupable d'impropriétés de langage et d'incertitudes de pensée, qu'il me soit permis d'écrire dans ma hâte tel ou tel vers sans soin, afin que le jugement sur ma foi n'en subisse, à partir d'ici, nul dommage. »

<sup>12</sup> Victorius s'autorise pourtant quelques mensonges, dans un cadre bien précis, démontré par M. Cutino : « cette licence est demandée par Victorius par rapport au contenu qu'il va traiter : il s'agit des mœurs des hommes, devenus mortels, après la faute des protoparents Adam et Ève. C'est pourquoi ce sujet exige des formes expressives différentes par rapport à celles utilisées jusqu'ici par lui : si en effet il avait traité les *primordia mundi*, c'est-à-dire Gn 1– 3 *sine fraude*, parce que dans ceux-ci s'était manifestée la foi sincère, cette fois s'étant corrompue à cause du péché originel, il y a l'exigence de modifier aussi le code stylistique. Victorius théorise, donc, la possibilité de recourir aux mensonges pour un poète – tout en sachant bien qu'il s'agit de mensonges – pour mieux illustrer la décadence de l'humanité dans la condition postlapsaire. Ça veut dire que le mensonge n'est pas autorisé dans l'absolu, mais dans le cadre d'un critère précis d'homologie entre forme et contenu. », CUTINO 2020, p. 15-16.

<sup>13</sup> L'expression *mendax Graecia*, est d'ailleurs employée en III, 194. L'opposition entre mensonge païen et vérité biblique se trouve également chez AVIT DE VIENNE, *Histoire spirituelle*, IV, 3 : *sed non quo fabula mendax / refert*. Voir à ce sujet : « È significativo che Avito riprenda la sua polemica contro la licentia poetarum, esemplificata dall'episodio di Di Deucalione e Pirra, cui egli contrappone la verità biblica. », CUTINO 2009, p. 221

<sup>14</sup> « Al motivo del poeta peccatore, che è una modalità topica con cui il poeta cristiano reinterpreta alla luce della virtù dell'umiltà la classica *captatio beneuolentiae*, inaugurata da Paolino di Nola. », CUTINO 2009, p. 34.

En s'adressant directement à Dieu, le poète place son œuvre sous l'autorité du Juge suprême, destinataire ultime de son entreprise. *In fine*, c'est Dieu qui a le dernier mot sur les intentions de l'auteur, non le lecteur. Victorius lie son intégrité morale à son poème à plusieurs niveaux. Tout d'abord, ses fautes passées (*criminibus cunctis*) ne doivent pas entacher ni discréditer son projet (*tantum munus*). Il rappelle par-là que la recherche du bien et de la vérité n'exempte personne, pas même les pécheurs qui ont toujours l'opportunité de se convertir. Ici, la reconnaissance de ses péchés, à la manière d'une confession publique qui prend le lecteur à témoin, place l'auteur dans une posture d'humilité qui ne semble pas feinte. Cette attitude est primordiale pour la crédibilité de son œuvre : en effet, si Victorius s'en remet explicitement à l'autorité divine, il atteste que la réécriture est pour la gloire de Dieu et non pour la sienne propre. Le poète distingue cependant son habileté rhétorique de son intégrité morale qui prime dans ce cas sur les licences poétiques. En engageant également son salut personnel (*fidei mensura*), Victorius garantit la fidélité de la paraphrase à l'Écriture. Cette précision est importante car elle implique, lorsqu'il y aura des variations par rapport à l'hypotexte, que, selon l'auteur, ces changements ne constituent pas des infidélités.

Le poème est dès lors présenté comme une œuvre d'expiation : les talents qu'il a reçus (*uires sensumque meritumque*) – et dont il confesse avoir parfois fait un mauvais usage – sont ici orientés au service de la diffusion de la parole divine. Contrairement à ce qu'on pourrait attendre d'une prière introductive, Victorius ne demande pas l'inspiration à la manière des poètes classiques qui s'adressent aux Muses. Il n'en a en effet pas besoin puisqu'il s'appuie déjà sur un texte inspiré : l'Écriture. Il ne s'apprête pas à écrire à partir de rien. Il sollicite plutôt une révélation sur l'entendement du mystère (*da nosse... inclita legiferi quod pandunt scrinia Moysis, Prec.*, 104) et demande à ne pas être jugé s'il exprime mal cette compréhension<sup>15</sup>.

C'est pour cette raison que le poète demande parfois directement à Dieu la permission<sup>16</sup> d'écrire telle ou telle interprétation : *fas sit dixisse trementi pace tua, genitor*, « s'il m'est permis de le dire en tremblant, avec ta permission, Père » (*Prec.*, 78-79). La double destination de ce type d'intervention du poète dans sa réécriture, atteste le lecteur de la bonne foi de celui-ci. En effet, comme il met son salut en jeu dans cette entreprise qui entend initier les jeunes âmes à la vérité, et non leur mentir, Victorius montre encore une fois à ses destinataires qu'il s'en remet

<sup>15</sup> « *Nell'impetrazione finale della precatio Vittorio afferma che solo da Dio può venire l'ispirazione, giacché egli governa l'interiorità dell'uomo e spinge ad affermare la verità ignaro quoque uate. Dopo aver prospettato il piano dell'opera, Vittorio chiede la corretta disposizione intellettuale e opportunità favorevoli a svilupparla (...) la bontà di Dio autorizza la speranza del poeta, che però non osa esplicitare il suo massimo auspicio.* », MARTORELLI 2008, note 137, p. 133.

<sup>16</sup> « *Qui pax nel senso di "favore", "grazia", "benevolenza", "assistenza" della divinità.* », D'AURIA 2014, p. 135.

à Dieu pour garantir la fiabilité de ses interprétations. Ce jeu permanent du double destinataire révèle un rapport original à l'Écriture qui est sans cesse ramenée à son véritable Auteur. C'est ce que T. Kuhn-Treichel appelle *Bibelparaphrastische self-consciousness*<sup>17</sup>. L'*Alethia* est une paraphrase qui a "conscience" qu'elle n'est qu'une paraphrase, ce qui permet au poète de conserver une humble et respectueuse distance avec l'hypotexte biblique, sans jamais se l'approprier pour lui-même.

b. *Les justifications des digressions*

C'est dans le même état d'esprit que Victorius justifie à plusieurs reprises ses digressions. On y retrouve l'importance de la permission accordée – à la fois par Dieu et par le lecteur semble-t-il – pour pouvoir dévier de la narration. C'est ainsi que le poète, en guise d'amorce à une digression<sup>18</sup> sur la nécessité de la création de l'homme, déclare :

*Hinc iam fas mihi sit quaedam praestringere, quaedam  
sollicito trepidum penitus transmittere cursu,  
mutata quaedam serie transmissa referre* (I, 144-146).

« Qu'à partir d'ici il me soit désormais permis d'effleurer certains sujets, d'en laisser d'autres complètement de côté, emporté que je suis dans ma course inquiète, et, sans respecter l'enchaînement des faits, d'en rapporter d'autres d'abord omis. »

Comme vu précédemment, le poète emploie en guise de précaution oratoire le terme *fas*, qui crée un effet de connivence avec le lecteur. Ce dernier est, de fait, directement intégré au processus de relecture de l'Écriture car, bien que la tournure soit impersonnelle, c'est l'assentiment du lecteur – et celui de Dieu indirectement – qui est ici requis.

Dans cette intervention, le poète fait primer le sens des événements sur leur ordre chronologique. En effet, si sa course est inquiète (*sollicito cursu*), c'est qu'elle ne perd pas de

<sup>17</sup> « Die Ähnlichkeiten zum Lehrgedicht dürfen freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass die betrachteten Stellen auch Gedanken enthalten, die in eine ganz andere Richtung gehen. Betrachten wir dafür erneut die oben zitierten Verse I,144–146. Eine weitere, noch nicht erwähnte Auffälligkeit in den Versen ist die Formulierung *fas mihi sit*. Es handelt sich nicht um das einzige Mal, dass der Erzähler um Erlaubnis für bestimmte Aussagen oder Erzählweisen bittet: Schon in der *precatio* stellt der Beter einer gewagten These über Gottes Bewertung der Sünde ähnliche Worte voran (*praefata fas sit dixisse trementi / pace tua, genitor, prec. 78sq.*). Im ersten Buch bittet der Erzähler nach der genannten Stelle noch zwei weitere Male um Erlaubnis für das Folgende, einmal vor einem emotionalen Kommentar (*hic nunc excurrere paulum / fas fuat et turpes veterum deflere ruinas, 1,405sq.*), einmal vor der Aussage, Gottes Milde übersteige seine Gerechtigkeit (*fas dixisse mihi, fas sit quoque dicta probasse, 1,464*). Schließlich enthält das schon mehrfach erwähnte Proöm zum zweiten Buch die Bitte, „mit Wahrem den Dichter mischen“ zu dürfen (*fas sit veris miscere poetam, 2,5*, vgl. zur Übersetzung und Deutung Kap. 1.1.2, besonders S. 48). », KUHN-TREICHEL 2016, p. 104-105. C'est une idée qui était déjà présente chez D'AURIA 2014 : « *Tali versi comprovano in maniera lampante la coscienza del poeta di compiere una riscrittura metrica del testo biblico facendo ricorso alle procedure retoriche proprie di una operazione parafrastica (abbreviazione, omissione, trasposizione), secondo i precetti quintiliani relativi alla parafrasi (cf. Quint. inst. 1, 9, 2; 10, 5, 4-11)* », note 53, p. 27.

<sup>18</sup> « Il racconto della creazione dell'uomo è preceduto da una breve dichiarazione programmatica del poeta (...), il quale chiede giustificazione per le eventuali modifiche che Egli d'ora innanzi dovrà operare nella sua rielaborazione del testo genesiaco, il cui contenuto non viene messo in discussione. », D'AURIA 2014, p. 27.

vue son objectif de rapporter la vérité, qui réside dans l'enchaînement des différents épisodes génésiatiques. Cette intervention explicite par conséquent que la vérité ne se trouve pas uniquement dans la narration chronologique des faits – le temps étant lui-même une créature<sup>19</sup> – mais dans l'explicitation des causes cachées qui ont induit les événements factuels, rapportés dans l'hypotexte biblique. Il n'est donc pas contre-productif de dévier légèrement du texte original s'il s'agit de conserver cette exigence de révélation de la vérité, comme fil conducteur du voyage narratif auquel le lecteur est convié.

Ces quelques vers donnent d'ailleurs l'impression au lecteur que la narration se déroule *hic et nunc*<sup>20</sup>, et que ce dernier est rendu présent aux événements par cette pause narrative qui permet, au poète comme au lecteur, de prendre de la hauteur et d'actualiser les enjeux de l'épisode raconté – en l'occurrence, la création de la femme. De ce fait, en rendant le récit biblique vivant et en suscitant un dialogue, le poète souligne l'actualité de la vérité biblique.

De même, la digression annoncée au début du Livre II emploie, comme le démontre minutieusement T. Kuhn-Treichel<sup>21</sup>, la métaphore de la course ainsi qu'un déictique indiquant au lecteur la simultanéité de la narration :

*Hactenus arcanam seriem, primordia mundi,  
ut sincerā fidēs || pātūt, || sine fraudē cūcurrī,  
dum dignis leto uitīs terrena carerent.  
Nunc hominum mores et iam mortalia uersu  
ingressum **fas** sit ueris miscere poetam (II, 1-5).*

« Jusqu'à ce moment, j'ai parcouru sans tromperie, comme la foi sincère le manifeste, l'enchaînement secret des faits et les débuts du monde, tandis que les choses terrestres étaient exemptes des vices dignes de mort. Désormais, qu'il soit permis au poète, qui a commencé d'écrire en vers, de mélanger les coutumes des hommes et leurs affaires, à présent mortelles, aux vérités. »

<sup>19</sup> *Nullum tunc tempus erat*, I, 26.

<sup>20</sup> « *Bedeutsam ist hier bereits der deiktische Marker hinc iam. Die Worte dienen natürlich der Gliederung, indem sie den bisherigen und den kommenden Teil des Werks unterscheiden, zugleich richten sie jedoch das Augenmerk auf den Erzähl- und Dichtungsvorgang und erzeugen die Illusion, dieser finde ‚hier und jetzt‘ statt. Wichtig ist ferner die Weg- oder Bewegungsmetaphorik, die in sollicito ... cursu anklingt. Die Formulierung evoziert das Bild von der dichterischen Darstellung als einer Reise, die der Sprecher oder Erzähler Stück für Stück zurücklegt, eine Vorstellung, die zu den typischen Ausdrucksformen poetischer Simultaneität gehört.* », KUHN-TREICHEL 2016, p. 103.

<sup>21</sup> « *Beide genannten Merkmale – deiktische Marker und Bewegungsmetaphorik – begegnen in der Alethia teils zusammen, teils alleine noch einige weitere Male: Eine Apostrophe an die „ganz törichte Schar“ wird mit dem deiktischen hoc nunc ... loco in den Erzählprozess eingebunden (1,371). Ein längerer Kommentar wird mit den Worten hic nunc excurrere paulum / fas fuat (1,405sq.) angekündigt, in denen sich wieder beide Merkmale verbinden. Im Proöm zum zweiten Buch wird in ähnlicher Weise auf den bisherigen Inhalt mit hactenus ... cucurri Verwiesen (2,1sq.), der neue wird mit nunc ... ingressum (2,4sq.) eingeführt. In den bereits zitierten Versen aus dem Schlussteil der Digression des zweiten Buches wird metaphorisch von percurrere versu gesprochen (2,164; vgl. schon decurrere versu in prec. 121). Die Digression des dritten Buches wird schließlich mit der ebenso metaphorischen Formulierung sed redeo ad summam, qua sum degressus beendet (3,210) », KUHN-TREICHEL 2016, p. 103.*

Au vers 2, la scansion met le verbe *patuit* en valeur. Ainsi, l'histoire du salut est présentée comme un chemin initiatique qui ouvre aux croyants la voie du salut – c'est en effet *fides* qui est sujet du verbe. Le poète rappelle au passage sa fidélité au texte avec l'expression *sine fraude*, juste après la coupe hephthémimère. Le lecteur est donc censé être rassuré par la bonne foi du poète (*sincera fides*) et donner de ce fait, son assentiment (*fas sit*) au poète afin qu'il poursuive selon le projet narratif qu'il a établi. La permission demandée ne concerne cette fois-ci pas l'ordre chronologique mais l'introduction d'éléments extérieurs à l'hypotexte biblique. Il est significatif que Victorius différencie cet hypotexte, qualifié de choses vraies (*ueris*), de ses autres sources et considérations personnelles qui sont, quant à elles, nommées *mores* et *mortalia*. En acceptant de les mêler<sup>22</sup>, le poète témoigne que la révélation s'inscrit dans les réalités humaines et qu'il faut les prendre en compte pour mesurer la vérité dans son entièreté. U. Martorelli explique qu'on peut assimiler ce choix narratif à un reniement de l'origine biblique seule de la vérité, comme le poète le prétend pourtant dès la *Precatio*<sup>23</sup>. Cependant, il nous semble qu'il s'agit davantage d'un enrichissement, assumé à dessein par le poète, pour justifier la diffusion de l'erreur et de sa conséquence logique : la naissance du polythéisme. Le rappel du chemin, emprunté par le péché pour se répandre, est nécessaire au projet de l'*Alethia*. Exposer la repentance d'Adam<sup>24</sup>, qui suit immédiatement les vers présentés ci-dessus, est la première partie du processus de retour de la vérité.

Cela dit, lorsqu'il s'agit de revenir à l'ordre chronologique de la narration, le poète sent le besoin de le signaler explicitement, comme s'il s'excusait de cette digression : *Sed redeo ad summam, qua sum degressus, ad istam / maiorum seriem* (III, 209-210) « Mais je reviens à mon propos plus haut, dont j'ai dévié, vers cette suite des ancêtres. ». La parenthèse est close<sup>25</sup> et,

<sup>22</sup> Notre interprétation dépend d'une traduction qui diffère de celle de Kuhn-Treichel : « *Bis hierher bin ich der Geheimnisse Reihe, den Anfang der Welt, wie sich aufrechter Glaube gezeigt hat, ohne Trug durchheilt, solange, wie das irdische frei war von todeswürrdigen Lastern. Jetzt aber, da ich von den Sitten der Menschen und den nunmehr tdbringenden Sünden im Vers angehoben habe, sei es erlaubt, mit Wahrem den Dichter zu mischen.* », KUHN-TREICHEL 2018, p. 137. Voir également au sujet de ces vers la traduction et l'explication qu'en donne M. CUTINO 2020, p. 14-15.

<sup>23</sup> « *La nuova fase narrativa è contrapposta alla prima e il contrasto è rimarcato dai due elementi dislocati all'inizio dei versi contigui 3 (dum) e 4 (nunc) : hominum mores e iam mortalia indicano, con un efficace omeoarto, l'argomento del canto, la vita degli uomini dopo la caduta, le loro attività, i costumi. (...) Vittorio sembrerebbe rinnegare la propria poetica basata sul uerum, che del resto informa l'intera poesia cristiana fin dalle sue origini : i temi pagani e mitologici erano stati sostituiti dalla verità – fondata sull'autentica testimonianza della Bibbia o sulla storia dei santi – cantata dai cristiani.* », MARTORELLI 2008, p. 27-28.

<sup>24</sup> D'autant que l'inspiration de ce passage provient vraisemblablement du récit apocryphe, *Vie latine d'Adam et Ève*, – pseudépigraphie datant de la période intertestamentaire – qui a donné lieu à la tradition des "lamentations d'Adam". Si Victorius avait bel et bien connaissance de cette tradition, sa réécriture conserve de fait une forme de fidélité à l'hypotexte biblique, bien que ce dernier soit ici apocryphe. Voir PETTORELLI 1998, p. 5-104.

<sup>25</sup> « *Lungi dall'aprire il suo poema alle menzogne pagane, volesse semplicemente distinguere il momento dalla narrazione in tutto conforme alla verità biblica da uno spazio poetico in cui la diretta parafrasi scritturale non fosse esclusiva* », MARTORELLI 2008, p. 28.

par cette annonce claire, le poète reprend le chemin (*redeo*) – pour filer la métaphore – de la paraphrase fidèle à l'hypotexte biblique.

*c. Les adresses explicites au lecteur*

Le traitement des interventions directes du poète au lecteur est quelque peu différent. Il relève davantage de l'explicitation que de la digression. En prenant le lecteur à partie, le rhéteur se place en défenseur de Dieu. Il prend acte des difficultés d'interprétation qu'impliquent les Écritures mais tâche toujours de sauver le sens du texte à travers de courts plaidoyers contre d'hypothétiques contradicteurs :

*At tu, quem sacri nectit custodia iuris,  
ne querere, angustis quod clausa licentia metis  
parte sit orba sui : nihil hac tibi lege recisum est.  
Ante potestate tantum terraeque marisque  
nactus eras, nunc iam regni uitaeque perennis,  
nunc et mortis habes (I, 332-337).*

« Mais toi, que lie le respect du droit sacré  
ne te plains pas de ce que la liberté, enfermée dans des bornes étroites,  
fût privée d'une partie d'elle-même : cette loi ne t'a rien enlevé.  
Jadis, tu avais obtenu le pouvoir seulement sur la terre et la mer  
mais maintenant tu l'as sur le royaume et la vie éternelle  
et même sur la mort. »

En premier lieu le poète en appelle à la foi du lecteur et au respect qu'il voue à Dieu (*sacri custodia iuris*). Il crée ainsi un lien de connivence avec ses destinataires qui partagent ensemble une même foi. Le support biblique est ici compris comme le socle commun de la foi, qui doit unir les croyants et non les diviser. S'il s'attache en effet à expliciter le sens du texte, quitte à faire une pause dans la narration, c'est bien pour affermir la communauté de croyants face à la parole divine, à l'encontre des possibles hérésies découlant d'une mauvaise lecture du commandement de Dieu en Éden.

L'objectif de cette intervention explicite est donc de rétablir la vérité en corrigeant une interprétation erronée courante : « *Le osservazioni che Vittorio opera nel passo sono finalizzate a confutare l'opinione di chi ritiene erroneamente che ordinando ai protoplasti di non nutrirsi dell'albero del bene e del male, Dio abbia inteso limitare quella libertà (...) che Egli aveva donato all'uomo all'atto della creazione*<sup>26</sup>. » Victorius nous invite à aller au-delà du sens le plus évident du texte pour prendre en compte l'histoire du salut dans sa globalité. Il oppose en effet *ante* et *nunc* qui soulignent l'évolution du statut de l'homme dans sa participation au plan

---

<sup>26</sup> CUTINO 2009, note 20, p. 66.

divin. Il permet au lecteur de prendre de la hauteur sur l'hypotexte qui, suivi littéralement, n'autorise pas la prise en compte de l'envergure de l'économie du salut.

Victorius utilise également une autre forme d'adresse au lecteur à travers la double énonciation. En s'adressant à lui-même, Victorius s'inclut dans communauté des croyants. Il partage lui aussi la perplexité que l'on peut avoir face à l'Écriture et se rapproche ainsi des destinataires de l'œuvre. Afin de bien montrer à son lecteur qu'il prend en compte la complexité de la Parole, il se met en garde lui-même contre la tentation des hérésies :

*Tales sed quaerere causas  
mens fuge nostra procul: plus sit tibi credere semper  
posse deum quicquid fieri non posse putatur (I, 77-79).*

« Mais garde-toi mon esprit, de rechercher de telles explications, fuis bien loin, et qu'il te soit toujours préférable de croire que Dieu peut faire tout ce que l'on tient pour impossible. »

À l'occasion du récit de la création du deuxième jour, le poète rapporte une hypothèse rationalisant la séparation des eaux du firmament. Face à ce qu'il qualifie "d'ingénieuse divagation" (*errore perito*, I, 71), il invite indirectement le lecteur à avoir confiance en la véracité des faits rapportés par l'Écriture. Pour lui, il est préférable de reprendre fidèlement les événements tels qu'ils sont narrés dans le texte scripturaire car ils indiquent la vérité de la création, selon la "raison incompréhensible" de Dieu (*incomprehensibili ratione*, I, 83). Ces interventions renforcent le caractère panégyrique de l'œuvre : Victorius fait de sa paraphrase une louange à Dieu, dont l'intelligence dépasse la compréhension humaine. En reconnaissant humblement ses limites à rendre intelligibles les divins mystères – à la fois en tant que *uates* et en tant que fidèle – le poète rejoint la communauté des croyants unis devant Dieu<sup>27</sup> et témoigne de sa foi (autant au sens de fidélité que de confiance).

#### *d. Les interventions implicites*

Victorius entretient également un rapport plus implicite à l'hypotexte biblique. Sous forme d'appositions brèves, certaines de ses remarques semblent intervenir au hasard<sup>28</sup> et n'être, en apparence, adressées à personne. Elles contribuent pourtant à clarifier les positions exégétiques de notre auteur ainsi qu'à mettre en valeur la richesse du texte, à travers l'exposition des

<sup>27</sup> « *Wie erwähnt, ist der wesentliche Bezugspunkt in der Rezitationssituation die zu preisende Person. Ihr gegenüber verschmelzen der Dichter, das Publikum und die Menschen der Erzählung (freilich mit Ausnahme der jeweiligen Feinde) zum Kollektiv der Römer, das mit der ersten Person Plural bezeichnet werden kann. In der Alethia ist teilweise Vergleichbares zu beobachten: Hier ist es das Gegenüber zu Gott, das Erzähler, Rezipient und Figuren aneinanderrücken lässt und ihre Verbundenheit als Vertreter der Menschheit erkennbar macht* », KUHN-TREICHEL 2016, p. 100.

<sup>28</sup> « *Nella maggior parte dei casi il commento assume la forma di brevi apposizioni, notazioni incidentali, proposizioni relative, per non interrompere troppo vistosamente il flusso narrativo ; disquisizioni più vaste si limitano a passi cruciali (ad es. sulla creazione, Caino, Babel)* », MARTORELLI 2008, p. 212.

différentes interprétations d'une même péricope : « *in alcuni casi Vittorio, pur spingendo i lettori a una determinata esegesi, adduce altre possibili interpretazioni : il procedimento comunica varie sfumature all'indagine scritturale e mostra al contempo la ricchezza di significati della Bibbia e la correttezza e umiltà del commentatore*<sup>29</sup>. » À plusieurs reprises en effet le rhéteur propose des variantes (justification de la deuxième création<sup>30</sup>, sens de la création d'Ève, etc.). En ne prenant pas parti, il invite le lecteur à la réflexion et respecte le mystère de la Parole.

Dès la *Precatio*, le poète rappelle bien qu'il conçoit l'Écriture comme un mystère qui se laisse dévoiler dans la prière<sup>31</sup>. Victorius entretient donc un rapport avec le texte qui rend compte de sa piété. De ce fait, on peut donc interpréter ses diverses interventions comme autant d'éclairages, reçus dans la prière et transposés dans la paraphrase sous forme de commentaires qui orientent l'interprétation :

*Tali lege data ratio docet alta parentis  
quod non mortalem fieri, sed uiuere dignum  
esse hominem uoluit, dignum obseruantia parua  
quem faceret. Pro quanta Dei indulgentia magni est !  
nostrae laudis opus fieri, quod sponte benigna  
largitur famulis, nostri cupit esse laboris  
et se quod donat mauult debere uideri (I, 325-331).*

« L'ordre donné par une telle loi enseigne le dessein élevé du Père : il a voulu non que l'homme devienne mortel, mais plutôt qu'il soit digne de vivre ; lui auquel une obéissance minimale aurait donné cette dignité. Combien est grande la bienveillance d'un Dieu si grand ! Il désire que ce soit l'ouvrage de notre prière : ces largesses qu'il accorde généreusement et librement à ses serviteurs, que ce soit le fait de notre labeur et il préfère que l'on croie qu'il doit ce qu'il donne. »

Dans cette exégèse “en direct”, qui suit immédiatement l'hypotexte rapporté, Victorius érige en principe herméneutique le primat de la bonté de Dieu. En faisant de *ratio* le sujet du verbe *docet*, il déguise son commentaire didactique et explicite sa propre interprétation du châtement de la mort, comme si elle était induite de fait par le sens du texte. La présomptueuse affirmation du poète qui explicite la volonté de Dieu (*uoluit*) est contrebalancée par une sentence laudative du v. 328. Cette dernière fait primer la bienveillance divine (*indulgentia*) sur le caractère abrupt du jugement, qui résulte d'une lecture littérale de la péricope. Le choix d'une

<sup>29</sup> MARTORELLI 2008, p. 138.

<sup>30</sup> « *Noch aufschlussreicher als diese einfache Gegenüberstellung von Gott und Mensch ist jedoch die zweite Erklärung. Victorius sieht offenbar einen qualitativen Unterschied zwischen der Erschaffung der übrigen Dinge und Tiere in Gen. 1, die durch einen bloßen Befehl erfolgte, und der Erschaffung des Menschen, bei der Gott selbst gleichsam handwerklich tätig war. Daher erwägt er als weitere Möglichkeit (1,195–197)* », KUHN-TREICHEL 2016, p. 97.

<sup>31</sup> *Da nosse precanti (...) / inclita legiferi quod pandunt scrinia Moysis / quae sit origo poli uel quae primordia mundi (Prec., 103 ; 106-107)*, « Donne à celui qui te prie (...) de savoir ce que révèlent les illustres tables du législateur Moïse : quelle est l'origine du ciel et les principes du monde... »

paraphrase essentiellement littérale des *primordia mundi*, n'exempte donc pas le poète d'intervenir pour s'assurer de la vraie compréhension de l'extrait par le lecteur lorsque le sens premier n'est pas suffisamment évident.

Face à l'hypotexte, Victorius adopte donc la posture confiante du croyant et s'inclut à plusieurs reprises dans l'assemblée des fidèles par un "nous" de consensus – ici *nostrae et nostri* – qui renvoient à l'ensemble de l'humanité dans la relation qu'elle devrait entretenir avec Dieu. L'attitude humble du poète lui fait accepter, au nom de tous, le mystère avec confiance et foi : *hoc nobis satis est (Prec., 83) ; quae nobis fugiunt (I, 193)*.

## 2. Fidélité et écarts par rapport au texte biblique

Nous l'avons vu lors de la répartition du matériau biblique, le texte de l'*Alethia* présente les caractéristiques de la paraphrase, cependant le choix de réduire ou d'amplifier<sup>32</sup> a nécessairement des conséquences sur l'interprétation de l'hypotexte.

Avant de procéder à l'étude ciblée de quelques-uns des écarts, reprises, ajouts ou digressions, afin d'en saisir les enjeux pour le projet poétique, rappelons succinctement les sources bibliques du poème. Hovingh, dans sa traduction partielle disait que : « dans les cas où il est possible de comparer, on constate le plus souvent la conformité entre la *Vetus Latina* ou les versions d'Ambroise et la paraphrase dans l'*Alethia*<sup>33</sup> ». Or tant M. Cutino<sup>34</sup>, U. Martorelli<sup>35</sup> que notre étude de 2022<sup>36</sup>, ont permis de dégager des conclusions plus nuancées : Victorius a bel et bien eu connaissance de la version jérônimienne<sup>37</sup> et probablement de celle des LXX.

Le choix du texte scripturaire n'est pas sans conséquences car, du vocabulaire employé, découlent des interprétations parfois bien différentes : « *using Jerome's translation and reflecting on its implications, Victorius became one of the earliest commentators in Latin or*

<sup>32</sup> « *Il lettore viene così preparato ad una parafrasi piuttosto libera della Bibbia : in altri passi Vittorio rivendica la necessità di sintetizzare il racconto scritturale oppure di arricchirlo con fantasie poetiche.* », MARTORELLI 2008, p. 211.

<sup>33</sup> HOVINGH 1955, p. 38.

<sup>34</sup> CUTINO 2009, p. 208. Au sujet de la *Vetus Latina*, ou plutôt des *Veteres Latinae*, voir en particulier la note 1 : « *Ritengo inoltre che dalla nostra esposizione siano emersi indizi abbastanza chiari del fatto che, tra le Veteres, Vittorio tiene in conto in particolare l'Itala.* »

<sup>35</sup> MARTORELLI 2008, p. 101.

<sup>36</sup> FALCON 2022, p. 223-248.

<sup>37</sup> R. Lestrade, se basant sur une étude de K. Pollmann de 1992, dans sa comparaison de l'*Heptateuchos* avec l'*Alethia*, confirme : « que les deux poèmes tirent leur information biblique d'un texte "mixte" ou annoté, qui comporterait simultanément ou alternativement de la Vulgate et d'une "vieille latine", ou qu'ils utilisent tous les deux, deux textes bibliques différents. Il se trouve que nos observations confirment en partie la théorie ; notre poème reflète bien des leçons de la Vulgate, mais plus rarement qu'il ne renvoie à une traduction de la Septante. », LESTRADE 2021, p. 48.

*Greek to present the work of the seventh day in so definite a manner. Victorius shares with the translator of the Vulgate the idea that God worked on the seventh day*<sup>38</sup>. ».

C'est ce que nous allons à présent aborder afin de discerner le sens des choix lexicaux de la paraphrase.

a. *Tableaux comparatifs*

À titre d'exemple, voici une série de tableaux qui permet de comparer les termes employés pour la réécriture de la péricope de la création. Les rapprochements établis portent sur les verbes d'actions et sur certains substantifs significatifs de Gn 1, 1 à Gn 2, 25. Ces tableaux proposent les termes de la *Vetus Latina*, dans sa version reconstituée par Sabatier, de la Vulgate<sup>39</sup> – le livre de la Genèse ayant été traduit par Jérôme vers 398-400 – et des citations bibliques d'Ambroise pour son *Exameron* et son *De Paradiso*<sup>40</sup>. Ce dernier choix est dû à sa proximité, géographique et temporelle, et à son influence sur l'œuvre de Victorius. Leurs équivalents dans la Septante<sup>41</sup> complètent cet ensemble, pour une meilleure compréhension du défi linguistique qu'implique la réécriture.

- La création du monde :

Chapitre et verset	<i>Septante</i>	<i>Vetus Latina</i>	<i>Vulgata</i>	<i>Exameron</i>	<i>Alethia</i>
1, 1	ἐποίησεν	<i>fecit</i>	<i>creavit</i>	<i>fecit</i> (I, 2, 5)	<i>fecisse</i> (I, 39)
1, 2	ἀόρατος	<i>inuisibilis</i>	<i>inanis</i>	<i>inuisibilis</i> (I, 7, 25)	<i>inane</i> (I, 87)
	σκότος	<i>tenebrae</i>	<i>tenebrae</i>	<i>tenebrae</i>	<i>tenebris</i> (I, 52)
	ἐπεφέρετο	<i>superferebatur</i>	<i>ferebatur</i>	<i>superferebatur</i> (I, 8, 29)	<i>inpendens</i> (I, 53)
	τοῦ ὕδατος	<i>aquam</i>	<i>aquas</i>	<i>aquas</i> (I, 8, 29 ; 33)	<i>undis</i> (I, 53)
1, 4	ὅτι καλόν	<i>quia bona est</i>	<i>quod esset bona</i>	<i>quia bona est</i> (I, 8, 34)	<i>causa fuit bonitas</i> (Prec., 51)
	διεχώρισεν	<i>fit</i>	<i>diuisit</i>	<i>discreuit</i> (I, 8, 34)	<i>obiecit</i> (I, 59)
1,5	ἐκάλεσεν	<i>uocavit</i>	<i>appelavit</i>	<i>uocavit</i> (I, 8, 35)	<i>nomen imposuit</i> (I, 60-61)

<sup>38</sup> NODES 1993, p. 105.

<sup>39</sup> Les textes analysés de la *Vetus latina* viennent de l'édition de SABATIER Pierre (éd.) [1743] 1976, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, Vol. 1, Reims, Reginald Florentain et ceux de la *Vulgate*, de l'édition FISCHER, GRYSO (et al.) 2007, *Biblia sacra : iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

<sup>40</sup> AMBROISE DE MILAN 1897, « *Sancti Ambrosii opera, Prima pars, Exameron, De paradiso* », Karl SCHENKL (éd.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXXII*, 1, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, p. 1-336.

<sup>41</sup> WEVERS John William (éd.) 1974, *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum*, Vol. 1, *Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

1,6	διαχωρίζον	<i>fit diuidens</i>	<i>diuidat</i>	<i>sit discernens</i> (II, 2, 4)	<i>diuisas aquas</i> (I, 67)
1,7	ἐποίησεν	<i>fecit</i>	<i>fecit</i>	<i>fecit</i> (II, 5, 18)	<i>fecisse</i> (I, 39)
1, 11	βλαστησάτω	<i>germinet</i>	<i>germinet</i>	<i>germinet</i> (III, 6, 25)	<i>germina</i> (I, 92)
1, 12	ἐξήνεγκεν	<i>produxit</i>	<i>protulit</i>	<i>produxit</i> (I, 4, 13)	<i>genuit</i> (I, 115)
1, 14	φωστῆρες	<i>luminaria</i>	<i>luminaria</i>	<i>luminaria</i> (IV, 2, 5)	<i>solis lucis</i> (I, 98) <i>luna</i> (I, 100)
1, 15	ἔστωσαν εἰς φᾶσιν	<i>sint in splendorem</i>	<i>luceant</i>	<i>luceant</i> (IV, 6, 25)	<i>fulsit</i> (I, 100)
	φαίνειν	<i>luceant</i>	<i>illuminent</i>	<i>ad illuminationem terrae</i> (IV, 2, 5) / <i>super terram</i> (IV, 3, 8)	<i>uibrare</i> (I, 104)
1, 18	ἄρχειν	<i>sint in inchoationem</i>	<i>praeessent</i>	<i>praestituit</i> (IV, 4, 12)	<i>praecipitis</i> (I, 111)
1, 20	ἐξαγαγέτω	<i>educant</i>	<i>pullulent</i>	<i>producant</i> (V, 1, 2) <i>pullulauerint</i> ( <i>De Paradiso</i> , 11, 51)	<i>creare</i> (I, 117)
1, 22	ἠυλόγησεν	<i>benedixit</i>	<i>benedixit</i>		<i>bene dicente</i> (I, 169)
	αὐξάνεσθε	<i>crescite</i>	<i>crescite</i>	<i>crescite</i> ( <i>De Noe</i> , 24, 86)	<i>crescere</i> (I, 168)
	πληθύνεσθε	<i>multiplicamini</i>	<i>multiplicamini</i>	<i>usurarum multiplicatum</i> (III, 8, 35) <i>multiplicamini</i> ( <i>De Noe</i> , 24, 86)	<i>replere</i> (I, 168)

Plusieurs remarques sont possibles. En premier lieu, il s'avère que les choix lexicaux de Victorius montrent qu'il se sert autant de la VL que de la Vg et que de la version ambrosienne. Ce constat corrobore celui fait par K. Pollmann et R. Lestrade, supposant l'usage d'un texte annoté, comportant simultanément les deux versions<sup>42</sup>. Par exemple, on observe que *fecit* (I, 39) est emprunté soit à la VL soit à Ambroise, alors qu'*inanis* (I, 87) renvoie à la Vg.

<sup>42</sup> Voir POLLMANN 1992, p. 497-498 et LESTRADE 2021, p. 48.

*A contrario*, beaucoup d'expressions sont originales et témoignent de la grande liberté que le poète est capable de prendre vis-à-vis de l'hypotexte biblique. Ces divergences lexicales illustrent autant une volonté de poétiser le texte (avec le choix d'*undis* par exemple, en I, 53, à la place d'*aqua*), que d'orienter son sens théologique. En effet, l'expression *nomen imposuit* (I, 60) permet au poète, en établissant un parallèle avec l'action d'Adam de nommer les créatures qui lui sont confiées (*qui dedit et nomen proprium*, I, 345), de montrer que l'acte créateur passe également par le fait de donner un nom. Par-là, Victorius insiste sur l'importance de la parole créatrice, et renforce ainsi le rôle implicite du Verbe. De même, le terme *creare* (I, 117), qui diffère de *educant* et *pullulent* (Gn 1, 20), attribue à la mer une capacité créatrice, qui renforce l'idée d'autonomie et de délégation du pouvoir créateur conféré aux éléments. La variation entre *produxit* et *genuit* (I, 115) va dans le même sens, en insistant sur le lien de paternité entre Dieu et ses créatures. Celui-ci délègue son pouvoir créateur à la nature à travers la fécondité offerte. Les divergences ne sont donc pas toutes à placer sous le joug des contraintes métriques, mais rentrent, semble-t-il, dans un processus d'orientation du sens de l'hypotexte.

- La création d'Adam :

Chapitre et verset	<i>Septante</i>	<i>Vetus Latina</i>	<i>Vulgata</i>	<i>Exameron</i>	<i>Alethia</i>
1, 26	ποιήσωμεν	<i>faciamus</i>	<i>faciamus</i>	<i>faciamus</i> (VI, 2, 4)	<i>faciamus</i> (I, 160)
	κατ' εικόνα	<i>ad imaginem</i>	<i>ad imaginem</i>	<i>ad imaginem</i> (VI, 7, 40)	<i>imago</i> (I, 161)
1, 28	κατακυριεύσατε	<i>dominamini</i>	<i>subicite</i>	<i>dominatum</i> (IV, 4, 18)	<i>domini</i> (I, 142)
	ἄρχετε	<i>principamini</i>	<i>dominamini</i>		
1, 31	τὰ πάντα	<i>omnia</i>	<i>cuncta</i>		<i>bona sunt</i>
	καλὰ λίαν	<i>bona ualde</i>	<i>ualde bona</i>	<i>bona ualde</i> ( <i>De Par.</i> , 10, 46)	<i>quaecumque</i> (I, 159)
2, 7	ἔπλασεν	<i>finxit</i>	<i>formauit</i>	<i>formauit</i> (III, 8, 32)	<i>formauit</i> ( <i>Prec.</i> , 99)
	ἐνεφύσησεν	<i>insufflauit</i>	<i>inspirauit</i>	<i>spiritus infunditur</i> (VI, 9, 69) <i>insufflationem</i> ( <i>De Par.</i> , 5, 29)	<i>inmissa</i> (I, 207)
	πνοήν ζωῆς	<i>flatum uitea</i>	<i>spiraculum uitae</i>	<i>uitale commercium</i> (VI, 9, 69)	<i>flatu uaporo</i> (I, 207)

Dans cette péricope, il n’y a pas de différences significatives entre les versions des hypotextes bibliques. Malgré cette absence de variété lexicale, le poète semble vouer ici une grande fidélité au texte en le suivant au plus près. De ce fait, il est délicat de rattacher la réécriture à l’une ou l’autre version, hormis sur deux emplois. Chez Victorius, c’est le terme de la Vulgate, *formavit* (*Prec.*, 99), qui est retenu, quoique le verbe se trouve également chez Ambroise. Il diffère légèrement du *finxit* de la VL au niveau du sens, permettant à la fois le sens littéral de “façonner”, mais aussi celui plus théorique “d’arranger, d’organiser”. Par ce choix, le poète autorise une lecture plus abstraite de la création de l’homme et offre une approche plus généraliste. I. d’Auria souligne à juste titre que, dans un autre passage, Victorius utilise *figuravit* (I, 194), qui se calque sur le modèle de *figuravit*, une variante de *finxit*, employée dans la VL<sup>43</sup>, dans une courte intervention pour parler de la spécificité de l’homme : celle d’avoir été créé par sa main. Le poète avait donc connaissance de différentes versions du texte biblique.

L’autre emploi significatif concerne le terme qui évoque le souffle : la variante *d’insufflavuit / inspiravit* (Gn 2, 7) par le participe *inmissa* (I, 207). Dans le texte, il avec s’accorde *uita*. Cela permet de conserver la sonorité des termes de l’hypotexte par le préfixe *in*. Cependant, dans le texte de l’*Alethia*, c’est la vie, et non le souffle qui est incorporée. Le souffle, *flatu*, qui renvoie à la VL, est ici employé comme le moyen (il est en effet à l’ablatif) par lequel la vie est transmise. En outre, c’est le terme mis en valeur par la scansion<sup>44</sup>. Ainsi le poète insiste-t-il plutôt sur la transmission de l’élan vital, que sur la modélisation de l’homme lors sa création.

- Le septième jour de la création :

Chapitre et verset	<i>Septante</i>	<i>Vetus Latina</i>	<i>Vulgata</i>	<i>Exameron</i>	<i>Alethia</i>
2, 1	συντετέλεσθησαν	<i>consummata sunt</i>	<i>perfecti sunt</i>	<i>completus est</i> (VI, 10, 75)	<i>stat data summa operi</i> (I, 159)
2, 2	συντετέλεσεν	<i>consummauit</i>	<i>compleuit</i>	<i>conclusio est ; perfectio homine</i> (VI, 10, 75)	<i>consummat</i> (I, 187)
	τὰ ἔργα	<i>opera</i>	<i>opus</i>	<i>operibus</i> (VI, 10, 75)	<i>opus</i> (I, 187)

<sup>43</sup> « Questo verbo indica propriamente il plasmare il corpo dell’uomo, l’atto di far assumere alla materia informe un aspetto definito. Figuravit è una delle varianti a finxit attestate nella *Vetus Gn 2, 7 Deus hominem figuravit de limo terrae* (riportata ad esempio da *Lact. inst. 2, 10, 3: SCh 337, p. 150 hominem figuravit ex limo terrae; epit. 22, 2: SCh 335, p. 104 tum hominem de limo ad imaginem similitudinis suae figuratum inspiravit ad vitam*), laddove la *Vulgata* attesta la lezione *formavit* (per un quadro più dettagliato delle varianti cf. *Fischer 1951-1954, p. 38*). Occorre precisare che in questo caso la scelta lessicale compiuta da Vittorio non comporta implicazioni significative », D’AURIA 2014, p. 210.

<sup>44</sup> *ēxplicāt īn spēcīēm, || flātūqu[e] || īnmīssā uāpōrō* (I, 207).

	κατέπαυσεν	<i>requieuit</i>	<i>requieuit</i>	<i>requieuit</i> (VI, 10, 75)	<i>quiescens</i> (I, 185)
2, 3	ἡγίασεν	<i>sanctificauit</i>	<i>sanctificauit</i>		<i>sacrata est</i> (I, 173)

Les termes de cette péricope sont semblables, soit par leur sens (*sanctificauit / sacrata est*), soit par leur étymologie (*requieuit / quiescens*), aux différents hypotextes bibliques. Dans cette proximité lexicale, Victorius décrit la création achevée au septième jour avec le même terme *consummat* (I, 187) que la VL. Le choix de *consummat*, alors que le poète a connaissance des variantes<sup>45</sup>, indique clairement une orientation théologique quant au sens du repos de Dieu à la fin de la Création. Dans ce passage de la réécriture, Victorius propose en effet une réflexion sur l'œuvre créatrice, qui se poursuit dans le temps, malgré un apparent repos<sup>46</sup>. Ainsi, ni l'emploi de *perfecti sunt*, qui rend compte de ce qui est déjà « parfait », et manifeste de ce fait un achèvement définitif ; ni celui de *compleuit*, qui renvoie à l'action de remplir, ne convenaient à l'évocation de la création achevée comme une totalité, comme le résultat de la somme des différents éléments, indispensables à son autonomie, afin qu'elle puisse désormais produire d'elle-même et poursuivre par-là, l'œuvre de création. Ce choix lexical est un bon exemple, nous semble-t-il, pour éclaircir les raisons du poète face à deux leçons impliquant des sens théologiques différents : Victorius opte pour ce qui sert son projet, à savoir le déploiement de l'action de Dieu dans le temps et l'histoire du monde.

- La création d'Ève :

Chapitre et verset	<i>Septante</i>	<i>Vetus Latina</i>	<i>Vulgata</i>	<i>De Paradiso</i>	<i>Alethia</i>
2, 18	βοηθὸν	<i>adiutorium</i>	<i>adiutorium</i>	<i>adiutorium</i> (10, 48) <i>ancilla</i> (Exa., V, 7, 19)	<i>nemo animantum aequa homini</i> (I, 355-356)
2, 21	ἔκστασιν	<i>ecstasim</i>	<i>soporem</i>	<i>soporem</i> (11, 50)	<i>somno</i> (I, 362)
	ὕπνωσεν	<i>obdormiuit</i>	<i>obdormisset</i>	<i>obdormiuit</i> (11, 50)	<i>dissoluit</i> (I, 362)

<sup>45</sup> T. Kuhn-Treichel rappelle bien que, si le choix lexical s'apparente à celui de la VL, la chronologie, qui place l'achèvement de la création au septième jour, appartient quant à elle à la Vg : « Ein erstes Indiz für die Benutzung der Vulgata liefert Nodus 1988, 65: In Gen. 2,2 heißt es nach der Vet. Lat.: et consummavit Deus in die sexto opera sua quae fecit et requieuit die septimo, in der Vulg. dagegen complevitque Deus in die septimo opus suum quod fecerat ...; Victorius verlegt die Vollendung der Schöpfung wie die Vulg. auf den siebten Tag, freilich mit einem der Vet. Lat. entnommenen Ausdruck (Aleth. I, 171. 187: septima lux magnum vidit cessasse parentem ... cessando consummat opus). », KUHN-TREICHEL 2016, note 45, p. 17.

<sup>46</sup> Sic cessare Deus, sic otia sumere nouit, / plus agat cessans, pariter sine fine quiescens / ac sine fine operans seriemque et tempora miscens / cessando consummat opus (I, 184-187), « C'est ainsi que Dieu sait s'arrêter, sait prendre du repos, pour faire plus encore en s'arrêtant ; en se reposant sans fin comme en œuvrant sans fin, en tressant les temps et les enchaînements, en s'arrêtant il acheva son œuvre. »

	τῶν πλευρῶν	<i>costarum</i>	<i>costis</i>	<i>costam</i> (11, 50)	<i>costam</i> (I, 363)
2, 22	ᾠκοδόμησεν	<i>aedificauit</i>	<i>aedificauit</i>	<i>aedificauit</i> (11, 50) <i>traxit</i> (4, 25)	<i>accepit formam</i> (I, 368) <i>traxit</i> (I, 369)
	ἤγαγεν	<i>adduxit</i>	<i>adduxit</i>		<i>permissa est</i> (I, 370)
2, 23	γυνή	<i>mulier</i>	<i>uirago</i>	<i>muliere,</i> <i>uxor</i> (11, 50)	<i>uxor</i> (I, 385)
2, 24	προσκολληθήσεται	<i>conglutinabitur</i>	<i>adhaerebit</i>		<i>manere</i> (I, 387)
2, 25	ἡσχύνοντο	<i>pudebar</i>	<i>erubescabant</i>		<i>erubuere</i> (I, 437)

Le dernier épisode, que nous nous proposons d'analyser, a la spécificité de présenter, pour la première fois, deux similitudes claires avec la version ambrosienne : *traxit* (I, 369) et *uxor* (I, 385), termes absents des autres versions bibliques. Le choix de *traxit* est en effet suffisamment original dans la péricope<sup>47</sup> pour ne pas y voir une allusion au théologien milanais – ou du moins aux autres versions « vieilles latines » auxquelles il recourait. Dans le contexte du passage, il nous semble que cette action de « tirer » permette à Victorius de poser la création d'Ève dans la continuité de celle d'Adam – qui, lui, est façonné à partir de l'argile (*limum arripit*, I, 206). Alors que la création du premier homme provient de la terre, créée préalablement au troisième jour, celle d'Ève provient d'Adam. Le verbe *traxit* souligne le lignage entre les êtres. Cela permet au poète d'insister sur la succession des œuvres créatrices plutôt que sur la création spécifique de cette nouvelle créature (ce qu'implique *aedificauit*). Dans une logique de transmission de la vie, donnée et reçue, le lecteur comprend que l'origine de toute vie remonte ultimement à Dieu. Le choix lexical de *traxit* contribue ici à renforcer la démonstration, primordiale pour la notion d'alliance, du lien de parenté entre toutes les créatures du fait de leur une unique origine en Dieu (*auctorem res rebus nectens*, I, 252-253). La parenté (*cognatio*, I, 379) permet en effet l'attachement mutuel mais aussi l'amour conjugal<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> *Accipit formam calidaque animata medulla / traxit opus uitae, sexu iam grata secundo* (I, 368-369), « [La côte] prit forme et, animée par la tiédeur de la moelle, s'empara de l'activité de la vie, avec déjà le charme du deuxième sexe. »

<sup>48</sup> « Il primo stico del versetto 22 *Et aedificauit Dominus Deus costam, quam accepit de Adam, in mulierem è sviluppato nei vv. 367-370: l'immagine biblica rappresentante la donna nel suo formarsi dalla costola di Adamo viene resa in modo espressivo nei vv. 367-369 Quae pandens, varios mox et digesta per artus / accepit formam calidaque animata medulla / traxit opus uitae, sexu iam grata secundo, attraverso la rielaborazione dell'aedificare dell'ipotesto nei verbi pandere e digerere, che indicano in progressione i momenti dell'azione divina, prima il*

Par ailleurs, si le terme latin *uxor* n'est pas spécifiquement original, il implique d'emblée la dimension matrimoniale<sup>49</sup>, soit le statut d'Ève, plutôt que la féminité – sa nature – au contraire de *mulier* et *uirago*. La leçon *uxor* permet au poète de conserver la logique narrative de la réécriture qui met en avant les liens entre les créatures. Il reste également dans la continuité d'une retranscription cohérente des deux récits de création, le premier évoquant l'humanité créée en Adam et Ève, sans mention du corps d'Ève, qui n'apparaît en I, 167 (*cum coniuge*) que pour produire une descendance (*iussit crescere*, I, 168). Le terme *uxor* va dans ce même sens, mais ne réduit pas la femme à son rôle de mère. Victorius souligne au contraire celui plus spécifique d'épouse, en lui conférant une dignité particulière<sup>50</sup>.

*b. Les interventions divines : prosopopées*

Outre les choix lexicaux qui orientent l'interprétation exégétique, Victorius augmente également la base de son hypotexte pour servir son projet. Une de ces additions consiste par exemple en l'invention ou l'augmentation de discours divins qui constituent de véritables prosopopées. La tendance néoplatonicienne<sup>51</sup> que suit le poète aurait pu faire de la figure de Dieu un être inaccessible et hors du temps. Pourtant, par ces ajouts de discours, Dieu est rendu présent et vivant dans la paraphrase, à la manière des dieux des épopées qui interviennent eux aussi dans les affaires humaines. À la différence des épopées classiques, le portrait divin, qui se dégage des prosopopées, contribue cependant à faire du poème une épopée panégyrique centrée sur Dieu<sup>52</sup>. En effet, les paroles que le poète choisit de mettre dans la bouche du Créateur dévoilent toute sa justice et sa bienveillance, notamment dans chacun de ses jugements. L'éthos divin ainsi révélé rappelle au lecteur qui est le seul véritable Auteur et maître de l'histoire<sup>53</sup>.

---

“dichiudersi” di un corpo, ancora materia informe, poi il suo prendere forma articolandosi nelle varie parti, e attraverso l'aggiunta delle notazioni traxit opus vitae, che raffigura il momento immediatamente successivo, in cui il corpo prende vita, e sexu iam grata secundo, con cui si allude al gradimento che Adamo prova subito nei confronti della compagna. », D'AURIA 2014, p. 264.

<sup>49</sup> « Il poeta dunque, attraverso questa scelta lessicale, non insiste tanto sulla differenza tra mascolinità e femminilità, tra l'altro già adombrata nel secondo emistichio del verso 369 sexu iam grata secundo, quanto, attraverso l'impiego del sintagma coniugus uxor, sull'idea del vincolo coniugale, espressa nel testo genesiaco nel versetto successivo 24. A differenza di mulier che designa la “femme, au sens général du mot”, il termine uxor designa precipuamente la donna maritata, la sposa ; raramente viene utilizzato per indicare la “femmina”. », D'AURIA 2014<sup>2</sup>, p. 95-96.

<sup>50</sup> « Nel riproporre il concetto Vittorio sostituisce a relinquere il verbo postponere, che esprime meno drasticamente l'idea di allontanamento dall'ambito familiare d'origine, ma mette in risalto una sorta di gerarchia di affetti, in cui figli e genitori occupano un gradino inferiore rispetto alla sposa. Il legame tra marito e moglie è più forte. », D'AURIA 2014<sup>2</sup>, p. 96.

<sup>51</sup> « The poet had an affinity with theologians influenced by Neoplatonism, including Augustine, Ambrose and Hilary, who tirelessly emphasized those attributes which Victorius presents here: namely that God exists outside of time and space and the grasp of the human spirit. », NODES, 1993, p. 42.

<sup>52</sup> « Die aufgestellte These, die Alethia lasse sich (zumindest auch) als Gegenentwurf zur menschenzentrierten panegyrischen Epik, also gleichsam als gottzentrierte Panegyrik, verstehen, gilt daher, wie bereits angedeutet, bis zu einem gewissen Grad für die gesamte Bibeldichtung. », KUHN-TREICHEL 2016, p. 301.

<sup>53</sup> « Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang ein Vergleich mit der panegyrischen Epik, die für die Spätantike so typisch ist und übrigens ebenfalls einen starken rhetorischen Einfluss zeigt (man denke etwa an die

Dans l'optique de donner un aperçu de cet éthos divin, nous avons retenu une intervention par Livre pour analyser le traitement qui lui est réservé par le poète.

La première intervention divine lors du châtement d'Éden est relativement longue (I, 475-547), car elle détaille les modalités de la punition spécifique de chaque protagoniste. L'éthos qui se dégage de cette triple adresse, dévoile une autorité manifestée sur toutes les créatures (*caelum, mare, terra loquenti intremis*, I, 472), qui rappelle les modèles épiques<sup>54</sup> et notamment la figure de Jupiter, telle qu'elle est présentée par Virgile<sup>55</sup>. La puissance créatrice, passant par le Verbe, s'était déjà exprimée au début du Livre I, mais ici le poète, en donnant la parole à Dieu, assoit en quelque sorte l'autorité du Créateur sur sa création. Les éléments naturels sont présentés comme les témoins silencieux et apeurés de cette audience à laquelle ils assistent. Leur soumission au Juge suprême rappelle l'importance de la parole dans la construction de l'éthos divin, ce qui justifie de la part de Victorius, une *amplificatio* du discours. La parole est en outre performative dans cet extrait : *et uastos pandit concussa recessus* (I, 473). Ce vers implique que la parole a un effet direct sur les éléments. La terre, en effet, comme secouée par l'écho de cette voix divine, s'ouvre pour créer l'enfer (*Tartara fecit*, I, 474). Par ailleurs, l'autorité dépeinte dans cet extrait est plurielle. Le poète profite du discours pour faire parler Dieu à la première personne du pluriel : *nostris iussis* (I, 475). L'intervention rapportée est donc l'occasion de permettre à la figure divine d'assumer elle-même sa dimension trinitaire. De plus, en alternant les verbes au singulier et au pluriel (*iussimus*, I, 478 / *armans*, I, 490 / *iubebo*, I,

---

*Werke Claudians*). Wird hier ein Mensch gepriesen und das gesamte Geschehen so dargestellt und wertend kommentiert, dass der betreffende Mensch in möglichst günstigem Licht dasteht, so erscheint bei Victorius in Erzählung und Kommentaren allein Gott als der wahrhaft gute und lobwürdige. Die Alethia bildet in ihrer Gesamtheit eine laus Gottes, der als einzige Figur von Anfang bis Ende präsent ist und schon in der precatio als Gegenüber aufgebaut wird, ähnlich wie in der Panegyrik der zu preisende Mensch das wesentliche Gegenüber bildet (zumal in der Rezitationssituation, für die die Werke konzipiert wurden). », KUHN-TREICHEL 2016, p. 87-88.

<sup>54</sup> « Eine weitere Rede wird mit dem im Epos seit Vergil vielfach belegten incipit (ohne Infinitiv) eingeleitet (I,472),367 wobei hier zusätzlich die zwischen verbum dicendi und der Rede eingeschobene Parenthese, in der unter anderem die Erschütterung der Erde angesichts der Gottesrede beschrieben wird (*caelum mare terra loquenti / intremis ...*, I,472-474), an epische Vorbilder erinnert. », KUHN-TREICHEL 2016, p. 143.

<sup>55</sup> « Giove convoca il concilio degli dei per decidere della sorte dei due popoli contendenti, quello italico e quello troiano. Con la stessa solennità con cui il Giove virgiliano presiede il concilio olimpico e impone il suo giudizio, il Dio dei cristiani, quale giudice supremo di un divino processo, emette la sua sententia che non consente appello. In entrambi i testi, al verbo che indica l'avvio del parlare divino (*Verg. infit ~ Mar. Victor. incipit*) segue un inciso in cui sono descritti gli effetti che la parola dell'Onnipotente (*Verg. eo dicente ~ Mar. Victor. loquenti*) provoca sulle diverse componenti del globo (cielo, terra, mare). Ma se Virgilio articola l'inciso in cinque proposizioni che descrivono con minuzia ogni singolo effetto del verbo del dio (la dimora degli dei ammutolisce, la terra trema, l'etere tace, i venti si placano e il mare si acquieta), Vittorio condensa l'immagine del tremore del mondo in un'efficace constructio ad sententiam (*caelum, mare, terra... / intremis*), riportando solo uno degli aspetti citati nella variegata descrizione virgiliana. Il motivo si ripropone altre due volte nell'Eneide (cf. *Verg. Aen. 9, 106 e 10, 115 Adnuit et totum nutu tremefecit Olympum*), e in ambedue i casi il verbo utilizzato è tremefacere, a cui sembra ispirarsi direttamente l'intremere del Marsigliese. », D'AURIA 2014, p. 297.

492), Victorius fait subtilement cohabiter l'unité divine avec la pluralité de la Trinité. Il atteste ainsi une identité trinitaire dès l'Ancien Testament.

Le poète fait également de Dieu le maître du temps, notamment par l'emploi des futurs *moriere* (I, 489) et *iubebo* (I, 492). Dans la réécriture, le Créateur façonne et dirige ce qui doit advenir dans le temps. L'*Alethia* renforce l'image d'un Dieu omnipotent qui intervient dans l'histoire des hommes bien qu'en étant au-delà du temps. De fait, le temps est une créature<sup>56</sup> qui obéit, comme les autres, aux injonctions divines. La suite du discours montre un Dieu, juge sévère et intransigeant, qui est implacable dans ses jugements. Les paroles résument les fautes (*quandoquidem*, I, 475 ; *quia*, I, 488...) de façon à justifier la mesure des châtiments, dévoilant la figure d'un Dieu droit. En ce sens, les adresses spécifiques aux différents fautifs assurent des jugements individualisés : *at tu* (I, 497) ; *tu quoque* (I, 508). Le poète montre que Dieu prend en compte la situation de chacun, ainsi que les circonstances de leur faute, avant d'émettre un jugement.

Dans le Livre II, le discours de Dieu à Noé, lors de son intervention au sujet de l'arche (II, 382-433), expose un éthos similaire, mais montre cette fois le lien privilégié que le Créateur peut entretenir avec ses élus et cela met en avant la dimension relationnelle de Dieu :

*« Terrarum uitii hominumque ad crimina pronis  
abiecta uirtute malis succurrere rerum  
fine parans statui quando, omnes plectere culpas  
saeuum prospiciens leuiusque abolere nocentes,  
inducto rursum terras submergere ponto,  
ut, dum cuncta ruens operit iussusque residit,  
gurgite praecipiti pollutum diluat orbem  
implicitosque homines et quicquid uiuere iussi  
causa hominum tumidi conuoluat labe profundi.  
sed quia tu solus, cui cordi est nostra uoluntas,  
deuotum sacris ducens sub legibus aeuum  
semper in hoc tantum merito meliore repugnas,  
sic decretorum moderabor iura meorum,  
ut, cum iusta mali luerint, tunc dignius a te  
incipiat mortale genus summumque parentem  
te numerent populi, nostra qui luce fruentur.  
Quadratis igitur trabibus contexta paretur  
arca tibi, quae ter centum tendatur in ulnas  
perque decem quinas pateat, consurgat in altum  
ter denis tantum (II, 385-404).*

« J'ai établi d'affronter les vices des terres et les maux – enclins aux crimes  
rejetés par la vertu – des hommes coupables  
en y mettant un terme, quand, voyant qu'il est cruel de punir toutes les fautes  
et qu'il est plus léger de détruire les coupables,

<sup>56</sup> « Il concetto che il tempo nasce dopo la creazione è presente anche in altri scrittori cristiani (si veda, ad esempio, Ambr. hex. I, 6, 20 [...]), ma è Agostino a inquadrarlo in una rigorosa speculazione filosofica [...] il passo di gen. ad litt. V, 5, 12. », CUTINO 2009, note 10 p. 103.

j'ai aussi établi d'engloutir les terres après avoir introduit la mer en arrière de sorte que, pendant qu'elle couvre tout, en se précipitant, et s'arrête quand c'est ordonné, elle dissolvent dans un tourbillon précipité le globe terrestre qui a été souillé et qu'elle enveloppe dans la destruction de la mer enflée les hommes qui ont été embrouillés et tout ce à quoi j'ai ordonné de vivre en vue des hommes. Mais parce que toi seul – tu as à cœur notre volonté – menant toujours une vie dévouée aux lois sacrées tu résistes tellement en cela, par un meilleur mérite, qu'ainsi je modérerai le pouvoir de mes décrets afin que, quand les hommes mauvais auront subi la justice, un genre humain plus digne commence alors à partir de toi, et que les peuples qui jouiront de notre lumière, te comptent comme leur premier parent. Que soit donc préparée pour toi une arche entrelacée de poutres équilibrées, qui s'étende en longueur sur trois cents brasses, en largeur sur cinquante et se dresse en hauteur seulement sur trente. »

Dans cette intervention, le poète privilégie l'explication du déluge, donnée au discours direct, par rapport à l'hypotexte biblique, qui rapporte la corruption de l'humanité sous forme narrative. Ici, Dieu justifie et assume sa décision. Par conséquent, l'éthos divin qui se dégage de cet extrait montre un être supérieur, qui n'hésite cependant pas à prendre en compte les efforts de ses fidèles, pour lesquels il adapte les modalités de son jugement. Dieu reste maître de la création et continue à en établir les règles de vie (*statui*, II, 387), malgré la liberté d'action conférée aux hommes. Il est présenté comme un juge rationnel qui discerne la peine la plus adaptée aux coupables qui n'apprennent pas de leurs fautes. L'intervention divine permet en effet au poète de rappeler la pédagogie selon laquelle il comprend les causes des actions de Dieu dans l'histoire des hommes. Selon ce prisme, juger chaque coupable à la hauteur de son péché semble cruel (*saevum*) – sans doute du fait du poids des fautes évoquées précédemment, notamment les alliances contre nature ayant engendré les géants – alors que détruire paraît plus léger (*levius*). En effet, faute d'arriver à remettre l'humanité sur le droit chemin – le chemin vers le ciel (*caelum intrare creatos homines*, I, 480) – cette décision permet de préserver les innocents.

Finalement, c'est la compassion de Dieu pour la terre polluée (*pollutum orbem*<sup>57</sup>) qui ressort de ce discours. Ce dernier laisse en effet entrevoir le dévoilement progressif d'une forme de bienveillance : la purification de la création innocente prime sur la correction pédagogique des hommes. La terre n'est donc pas abandonnée à la merci des hommes corrompus. On peut même considérer qu'elle fait, elle aussi, partie des élus à travers le symbole de l'arche qui garantit la pérennité des espèces animales.

---

<sup>57</sup> Le terme *pollutum* permet de faire endosser à la terre le rôle de victime des fautes sacrilèges des humains. Il est traduit par *unreinen* chez TREICHEL-KUHN 2018, p. 173 et par *contaminato* chez PAPINI 2006, p. 84, mais ne fait l'objet d'aucune analyse particulière chez les différents commentateurs.

Enfin, ce discours montre un Dieu qui valorise et récompense ses fidèles à travers la figure de Noé (*cui cordi est nostra uoluntas*, II, 394). Malgré le caractère implacable du jugement divin, fondé sur une juste observation, Victorius construit dans ce discours l'éthos d'un Dieu qui s'adapte et prend en compte les hommes de bien. L'hypotexte biblique expose l'exception noachique comme le simple constat d'une faveur divine, avant toute justification de son comportement (*Noe uero inuenit gratiam coram Domino*, Gn 6, 8). Cette dernière ne lui est donnée explicitement qu'après la demande de construction de l'arche (*te enim uidi iustum coram me in generatione hac*, Gn 7, 1). La réécriture reproduit cet ordre dans le discours et fait de la piété de Noé la raison assumée de la tempérance divine : *moderabor*. Tout comme il le fera plus loin, en prenant en considération l'avis d'Abraham au sujet des justes de Sodome, Dieu semble s'adapter ici au mérite du patriarche (*merito meliore*) à partir duquel il entend fonder le nouveau genre humain (*tunc dignius a te / incipiat mortale genus*). La paraphrase explicite ce que l'hypotexte suggère seulement à travers la bénédiction de la descendance de Noé (*tu et filii tui, uxor tua et uxores filiorum tuorum tecum*, Gn 6, 18). Par-là, le poète insiste sur le fait de prendre ce protagoniste pour modèle, et sa piété en exemple, par la mise en valeur des effets qu'une conduite juste peut avoir sur Dieu lui-même. Tout en restant le maître de la création, ce dernier se rend attentif et il récompense le bien par un bien encore plus grand.

L'intervention divine lors de l'épisode de la tour de Babel présente quant à elle des dispositions complémentaires aux deux discours précédemment étudiés :

*« En terrena phalanx quid non furiosa resignet,  
mortali quae structa manu contingere celsos  
credat posse polos et ad aethera ducere nostrum.  
nullus terreno uestitus corpore caelum  
ascendit, nisi qui caelo descenderit alto.  
Sed quia (gens una est, eadem quoque forma loquendi)  
adsensu cupido suadentes praua secuta est  
turba nec excussit, quid fas permetteret, audens  
ardua quae fieri per se natura uetaret,  
impunita ferant tam uani damna laboris ;  
ut amen et uetitum norint, quod posse negatum  
iam descendamus tumefactaque corda superbo  
consensu uarii turbemus uocibus oris  
ut quod peccauit concors in crimina uulgus,  
confusae damnet melior discordia linguae (III, 247-261).*

« Voici : que ne manifesterait pas dans sa folie une armée terrestre  
qui croit qu'une construction assemblée par une main mortelle  
puisse atteindre les hauteurs et les conduire dans nos cieux ?  
Aucun être vêtu d'un corps terrestre ne peut monter au ciel,  
si ce n'est celui qui sera descendu du haut du ciel.  
Mais parce que (c'est un seul peuple, ayant aussi la même façon de parler)  
la mauvaise foule, par une adhésion aveugle, suivit les conseillers  
et n'examina pas ce que la loi divine permettait, osant une entreprise si élevée  
que la nature interdisait même qu'elle advint par elle,

ils supportent les dommages sans être punis d'un si vain labeur ;  
de façon toutefois à ce qu'ils comprennent que ce qui leur est refusé est aussi interdit,  
descendons à présent, et troublons les cœurs qui ont été gonflés  
en un orgueilleux consensus en les faisant parler de bouches variées,  
de telle sorte que, parce que la foule commit des crimes d'un commun accord,  
la désunion préférable d'une langue désordonnée les condamne ».

Dans la réécriture de la célèbre péripécie de Babel, l'éthos qui se dégage du discours de Dieu introduit une nouvelle capacité divine, qui s'ajoute à la dimension trinitaire : celle de pouvoir délibérer en soi-même. En effet, en montrant un Dieu qui s'interroge (*quid resignet*) sur l'*hybris* des hommes, le poète met en avant le caractère investigateur du Créateur. Ce dernier cherche à comprendre l'homme, ce qui justifie implicitement l'incarnation du Christ<sup>58</sup>, annoncée au vers suivant (*nisi qui caelo descenderit alto*), établissant ainsi un lien original avec les raisons de cette venue. C'est un Dieu qui se fait proche, par la pensée et par la présence. Il cherche à rejoindre les hommes précisément à cause du péché qu'ils sont en train de commettre.

Le discours imite le mouvement de la pensée qui part d'un constat pour arriver à un châtement pédagogique. Tel un père qui se penche sur son enfant, le Dieu présenté ici surplombe les affaires des hommes, tant au niveau « physique » (*celsos polos*) que « moral », à travers les lois qu'il a établies (*quid fas permetteret*). C'est pourquoi il se dégage de ce discours un éthos « paternel ». Dieu le Père sait et voit, il a une vue d'ensemble, tandis que le peuple des hommes pécheurs est ici aveugle<sup>59</sup> (*adsensu cupido*). Cette façon de présenter la figure divine permet au poète de justifier le châtement, en invoquant un discernement supérieur auquel l'homme, dans sa vision limitée, ne peut avoir accès. En ce sens, il qualifie de *melior* la confusion des langues, mettant ainsi en avant la sagesse divine face à la folie humaine. Victorius enrichit l'éthos divin d'une dimension pédagogique (*ut norint*), qui atteste du souci de Dieu pour les hommes et pour leur croissance spirituelle. C'est une invitation à la confiance en celui qui a créé les lois justes de l'univers. Bien que l'homme soit destiné au ciel, comme nous l'avons rappelé précédemment, cette accession se fera par les moyens que Dieu aura choisis, et non par une construction humaine, *a fortiori* matérielle (*mortali quae structa manu*). La punition pédagogique entend donc rétablir le plan initial, dont l'homme a dévié dans son orgueilleuse entreprise. Là encore, c'est donc un Dieu maître du temps, prévoyant les événements à venir, dans une compréhension anagogique des Écritures, qui transparaît dans ce discours.

<sup>58</sup> « *In particolare è possibile rintracciare una chiara allusione a Cristo sulla base del dettato di Io. 3, 13 : et nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, Filius hominis qui est in caelo,* », CUTINO 2009, note 89, p. 173.

<sup>59</sup> Le thème de la cécité se retrouvera d'ailleurs plus loin dans la réécriture au sujet des sodomites, lorsque les anges les rendent aveugles : *caecantque furentis* (III, 708), selon l'hypotexte de Gn 19, 11 : *percusserunt caecitate*.

On retrouve également dans cet extrait la présence plurielle du divin<sup>60</sup>, à travers les verbes *descendamus* et *turbemus* qui suivent fidèlement l'hypotexte biblique de la Vg, quasiment au mot près : *descendamus et confundamus* (Gn 11, 7). Ils répondent au pronom singulier *qui*, du Verbe incarné, au début du passage. Ce discours englobe donc à la fois la singularité de l'incarnation « personnelle », et la pluralité de la décision « trinitaire », montrant ainsi la coopération et l'unité entre les personnes divines.

En somme, le poète, tout en suivant l'intertexte scripturaire, donne une coloration particulière au Dieu de sa réécriture. L'éthos divin est construit dans l'*Alethia* à travers la figure d'un Dieu trine, maître du temps et de l'histoire. Dans l'ensemble, c'est le Père, prévoyant et paternel, qui intervient de manière pédagogique auprès des hommes. Victorius s'attache pourtant à démontrer que le Dieu de la Bible n'est pas au loin dans les cieux, mais qu'il est proche de ses fidèles, auxquels il s'adapte et qu'il sait valoriser.

*c. Les digressions, fidélités et omissions*

Quant aux nombreuses digressions – plus ou moins longues – et omissions de la paraphrase par rapport à l'hypotexte biblique, elles sont systématiquement orientées dans la perspective du retour de la vérité<sup>61</sup>. Ces arrangements illustrent la capacité du poète à réfléchir sur le lien de vérité entre la Bible et la façon effective dont le monde a été créé<sup>62</sup>. Il confronte en quelque sorte le texte avec le réel – notamment le mystère du mal – et n'hésite pas à expliciter cette confrontation à travers des digressions<sup>63</sup>.

C'est dans cette optique qu'il propose, au début du Livre I, une digression sur la nécessité de l'homme (I, 144-159) : *Hinc iam fas mihi sit quaedam praestringere* (I, 144). Le passage justifie la création de ce dernier par la louange consciente qu'il sera en mesure de produire pour son Créateur<sup>64</sup>. Cette digression a du sens dans le projet poétique de Victorius car, en prônant

<sup>60</sup> Dans cette action-ci, les personnes s'allient au pluriel contre ce peuple pécheur qui reste, somme toute, singulier dans son humanité : « *The subject has become plural. God has described the people at Babel as a phalanx (v. 247), a gens (v. 252), a turba (v. 254), and in v. 260 a vulgus, all used as singular subjects. These collective nouns can take a singular or plural, to be sure, but it is difficult to explain the reason for the change here. V. has depicted the people acting as a single entity up to this point (and after it, v. 260).* », ABOSSO 2015, p. 182.

<sup>61</sup> « *Vittorio mostra l'intendere che la libertà della parafrasi e gli arricchimenti poetici siano funzionali all'assunto di fondo, l'espressione della lotta tra bene e male fino al trionfo del verum nel mondo* », MARTORELLI 2008, p. 211.

<sup>62</sup> « *The work of the sixth day, however, does not signal the end of Victorius' handling of the work of creation. The poet adds a brilliant passage of reflection on the question of the relationship between the biblical sequence and the reality of the divine creative act.* », NODES 1993, p. 96.

<sup>63</sup> « *Victor uses digressions not only to explain aspects of human civilization's origins and developments that are absent from Genesis, but to argue that in some cases, what are regarded as human advancements have led man astray into sin.* », ABOSSO 2015, p. 8-9.

<sup>64</sup> « *Nella visione di Vittorio l'uomo è dunque per il mondo causa propior, "una causa più adeguata", che necessita a sua volta di una iusta causa, la ragione per cui l'uomo è stato creato. Fino ad allora Dio aveva creato solo esseri incoscienti. Non uno fra essi che potesse comprendere tutta la grandezza e la magnificenza della sua opera, non uno che potesse rendergli grazie, celebrando la sua gloria infinita. Che senso avrebbero, si chiede*

le rôle contemplatif<sup>65</sup> de l'homme qui permet à ce dernier de remonter à son Créateur<sup>66</sup>, Victorius donne un argument supplémentaire à l'encontre des idoles et du polythéisme qui éloignent de Dieu. Selon lui, contempler la beauté de la création permet au contraire de conserver le lien avec la vérité, par le témoignage glorieux de la nature<sup>67</sup>. Il était donc essentiel de rappeler cette première étape, accessible à tous, du chemin de retour vers la vérité.

De la même façon, la digression sur la création de la femme (I, 371-380) apporte une précision sur la raison de son origine en Adam plutôt qu'*ex nihilo*<sup>68</sup>. Le besoin de parenté justifie cette création surprenante. D'après le poète, l'union conjugale trouve sa source dans les modalités de création d'Ève, notamment grâce à la reconnaissance qu'elles permettent : *ut cognatio quaedam / alternum curae propriae misceret amorem* (I, 378-379), « qu'une certaine familiarité peut mêler l'amour pour autrui au souci pour soi-même. » Le terme *cognatio*<sup>69</sup> renforce, par contraste, le caractère transgressif des unions illégitimes abordées dans la Genèse et reprises dans l'*Alethia* (les femmes avec les géants en II, 363-364, ou les sodomites avec les anges en III, 701-702). La familiarité des deux êtres justifie l'indissolubilité du lien matrimonial selon une tradition déjà présente dans le judaïsme<sup>70</sup>. Par extension, c'est une

---

*Vittorio, le innumerevoli meraviglie del creato, se non vi fosse qualcuno in grado di contemplarle? Quale sarebbe il fine di questo immenso teatro, senza uno spectator che possa essere condotto oculis avidus a soddisfare la sua ansia di vedere, di scoprire una per una (v. 156 per singula) tutte le bellezze dell'universo? », D'AURIA 2014, p. 196.*

<sup>65</sup> H. Homey remarque qu'à partir de Platon, il était courant de comprendre l'étymologie d'ἄνθρωπος comme étant le résultat de ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε, et donc de faire de la fonction première de l'homme la contemplation, (cf. PLATON, *Cratyle*, 399c : Σημαίνει τοῦτο τὸ ὄνομα ὁ “ἄνθρωπος” ὅτι τὰ μὲν ἄλλα θηρία ὄν ὄρα οὐδὲν ἐπισκοπεῖ οὐδὲ ἀναλογίζεται οὐδὲ ἀναθρεῖ, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἅμα ἐώρακεν — τοῦτο δ' ἐστὶ [τὸ] “ὄπωπε” — καὶ ἀναθρεῖ καὶ λογίζεται τοῦτο ὃ ὄπωπε. Ἐντεῦθεν δὴ μόνον τῶν θηρίων ὀρθῶς ὁ ἄνθρωπος “ἄνθρωπος” ὠνομάσθη, ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε.). Voir HOMEY 1972, note 6, p. 37.

<sup>66</sup> *Ni spectator adest quem tantae gloriae molis / inpleat atque oculis avidum per singula ducat / quid possint conferre deo?* (I, 155-156), « mais s'il n'est pas de spectateur qui puisse se laisser envahir par la gloire d'un si grand ouvrage et dont les yeux curieux aillent d'un spectacle à l'autre, à quoi bon pour Dieu ? »

<sup>67</sup> C'est une idée qui était déjà présente au II<sup>e</sup> siècle chez Athénagore. Selon lui, la contemplation de la création justifie même la vie éternelle : Εἰ τοίνυν ὁ τοῦδε τοῦ παντός δημιουργός ἐποίησεν ἄνθρωπον ἐπὶ τῷ ζῳῆς ἐμφορονος μετασχεῖν καὶ γενόμενον θεωρῶν τῆς τε μεγαλοπρεπειᾶς αὐτοῦ καὶ τῆς ἐπὶ πᾶσι σοφίας τῆς τούτων θεωρίας συνδιαμένειν αἰεὶ κατὰ τὴν ἐκείνου γνώμην καὶ καθ' ἣν εἴληχεν φύσιν, ἢ μὲν τῆς γενέσεως αἰτία πιστοῦται τὴν εἰς αἰεὶ διαμονήν, ἢ δὲ διαμονὴ τὴν ἀνάστασιν, ἥς χωρὶς οὐκ ἂν διαμείνειεν ἄνθρωπος. « Si donc l'Artisan de cet univers a créé l'homme pour qu'il ait part à une vie sensée et pour que, devenu spectateur de sa générosité et de sa sagesse en toute chose, il perdure éternellement dans leur contemplation, selon son propre dessein et selon la nature qu'il lui a attribuée, la cause de la création de l'homme garantit la vie éternelle, et la vie éternelle garantit la résurrection, sans laquelle l'homme ne saurait perdurer. » ATHENAGORE D'ATHENES, *Sur la résurrection des morts*, XIII, 2, p. 267.

<sup>68</sup> *Cur sic quippe uiri formata est femina membris / prima sui, posset molli cum puluere fingi, / posset et ex nihilo ?* (I, 373-375), « Pourquoi la première femme a-t-elle été ainsi formée des membres de son époux, alors qu'elle pouvait être modelée à partir d'une fine poussière, et même à partir de rien ? »

<sup>69</sup> « *Ma è soprattutto da Agostino che Vittorio riprende, anche lessicalmente, l'idea di una cognatio (v. 378), una sorta di parentela per nascita, di origine comune, che sia alla base di un sentimento di concordia e di fratellanza che legghi gli uomini tutti e al contempo determini la forza della congiunzione uomo-donna nella coppia.* », D'AURIA 2014<sup>2</sup>, p. 93. Voir AUGUSTIN, *De bono conjugali*, 1, 1.

<sup>70</sup> « La femme destinée à devenir la véritable compagne de l'homme fut prise du corps d'Adam, car “l'union ne devient indissoluble que lorsque le semblable est joint au semblable”. La création de la femme à partir de l'homme fut possible parce qu'originellement Adam possédait deux faces, qui furent séparées lors de la naissance d'Ève. », GINZBERG 1997, p. 51.

altérité qui se tisse dans la reconnaissance mutuelle et qui apporte l'aide demandée par Adam<sup>71</sup>. Elle invite à une fraternité universelle, au nom de cette origine commune et unique en Adam<sup>72</sup>, qui fait d'Ève la mère des vivants<sup>73</sup>.

La digression sur la transgression (I, 405-411) permet, quant à elle, de préciser davantage l'origine du polythéisme. Au vu de sa taille, elle tient plutôt de l'exkursus<sup>74</sup>. Sous la forme d'une lamentation, le poète se permet de relier explicitement le premier péché à l'invention d'une pluralité de dieux : *Nomen plurale deorum / serpentis primum sonuit uox impia diri* (I, 409-410), « C'est la voix impie du serpent funeste qui, la première, a fait résonner le nom des dieux au pluriel. » Dans une tentative de confronter l'hypotexte à la réalité concrète du monde, et notamment au problème du polythéisme, toujours actuel au V<sup>e</sup> siècle, le poète annonce de manière prophétique<sup>75</sup> les drames à venir. En se plaçant en surplomb des événements, il fait du polythéisme, la cause de la première rupture d'alliance, de laquelle découleront toutes les autres. C'est une précision essentielle dans l'élaboration de la théologie de l'histoire par Victorius<sup>76</sup>.

Une autre digression, moins fréquemment abordée, est celle de la prière d'Adam, arrivé sur la terre après la chute (II, 35-89). Le récit, absent de l'hypotexte biblique, est une *additio* qui pourrait, quant à elle, trouver sa source dans la tradition apocryphe, plus particulièrement dans la *Vie latine d'Adam et Ève*, qui mentionne que les deux pécheurs passent leurs premiers jours sur terre à prier et à se lamenter : *fuert septem dies lugentes et lamentantes in magna tristitia*<sup>77</sup>. La réécriture de Victorius pourrait être soit l'extrapolation de cette source, ou encore la retranscription en vers d'un autre texte issu de la tradition juive : « Après avoir été expulsé du paradis, Adam pria Dieu en ces termes : “Ô Dieu, Seigneur de l'univers ! Tu as créé le monde entier en Ton honneur et pour la gloire du Tout-Puissant et Tu as fait ce qui semblait bon devant

<sup>71</sup> « Dieu fait éprouver à l'homme qu'il vit dans une incomplétude de vie. Privé de cette aide assortie à lui, il est un homme seul. Cette aide doit donc faire partie de lui », BESANÇON 2007, p. 26.

<sup>72</sup> « *La ragione di tale modalità creativa, afferma Vittorio, è che Dio con questo atto intende insegnarci che noi tutti derivano da un solo dobbiamo amarci l'un l'altro, riconoscere nel nostro prossimo una parte di noi, vivere uniti e concordi in nome di un vincolo di fratellanza universale.* », D'AURIA 2014<sup>2</sup>, p. 92.

<sup>73</sup> « Elle serait façonnée pour Dieu en forme de mère qui enfante et pour Dieu et pour l'homme, et donc assortie à Dieu et à l'homme, à travers son enfantement [...] celle-ci est appelée mère de tous les vivants, c'est-à-dire, mère du Vivant par qui elle enfante des vivants », BESANÇON 2007, p. 27.

<sup>74</sup> « *Segue una digressione sul politeismo dal tono predicatorio con cui il poeta interrompe la narrazione per rivolgersi direttamente al lettore. [...] nei vv. 405-406 Hic nunc excurrere paulum / fas fuit la consapevolezza letteraria del poeta di compiere una digressione, come in Aleth. 3, 210-211 Sed redeo ad summam, qua sum degressus, ad istam / maiorum seriem. Excurrere infatti è qui utilizzato nel significato tecnico di “in oratione uel libro excursum (παρέκβασις) facere” (cf. ThLL V, 2, 1293, 28 ss.)* », D'AURIA 2014, p. 281.

<sup>75</sup> « *L'anticipazione è, per così dire, profetica, come garantisce il riuso allusivo di Ov. ep. 5, 123* », CUTINO 2009, note 21, p. 42.

<sup>76</sup> Nous y reviendrons au Chap. 4, p. 332-334.

<sup>77</sup> *Vita Adae et Euae*, 1, in PETTORELLI 1998, p. 41. Voir également la variante grecque du récit qui diffère quelque peu : Daniel A. BERTRAND 1987, « La vie grecque d'Adam et Ève », in DUPONT-SOMMER 1987, *Écrits intertestamentaires*, p. 1765-1796.

Toi... »<sup>78</sup>. Le protoparent y tient en effet un discours similaire à celui qu’offre Victori-  
 us dans sa réécriture, sous la forme d’une humble contrition suivie d’une demande. Quoiqu’il en soit,  
 là où cet ajout devient pertinent, c’est qu’il permet d’insister sur le dénuement dans lequel Adam  
 et Ève se trouvent, contrastant avec l’abondance du paradis. De façon ironique, le lecteur  
 constate qu’Adam demande à Dieu de lui donner la connaissance<sup>79</sup>, celle qu’il a reçue du fruit  
 de l’arbre étant manifestement insuffisante. De ce constat découlent deux observations : d’une  
 part, cela illustre où conduit le péché – l’homme fait alors l’expérience de la vie sans Dieu,  
 allant ainsi jusqu’au bout de la symbolique de la révolte ; d’autre part, ce dernier, en se  
 reconnaissant pécheur, entre dans une démarche d’accueil de la miséricorde divine, et de ce  
 fait, autorise et amorce de retour vers la vérité. Dans la logique interne de la narration cet ajout  
 permet de “sauver” la figure d’Adam comme modèle de conversion et de retour à Dieu, offert  
 aux croyants.

Plus importante en termes de nombre de vers, la digression sur la découverte du feu et des  
 métaux (II, 90-196) fait l’objet d’une reconstruction lucretienne<sup>80</sup>, et en particulier, du  
 développement de la culture humaine<sup>81</sup>. Il est notable de relever que Dieu est absent dans la  
 découverte du feu, et du travail des métaux qui s’en suit<sup>82</sup>. Cette digression montre l’évolution  
 autonome de l’humanité et apporte une réponse inattendue à la prière d’Adam qui précède cette  
 découverte. Bien qu’il ait été démontré que le rôle du serpent est ici influencé par un mythe  
 d’origine perse<sup>83</sup>, la littérature intertestamentaire apporte là encore un éclairage intéressant. Le  
 feu y est en effet donné par Dieu, pour lutter contre l’obscurité, plutôt que découvert

<sup>78</sup> GINZBERG 1997, p. 69, d’après Zohar I, 55b.

<sup>79</sup> *Da menti, quae sint herbae, quae forma laboris, / da, pater, auxilium miserans atque imbue sensus* (II, 83-84),  
 « Donne à mon esprit de connaître quelles sont les herbes, quel est le type de travail à faire ; donne, Père, une aide  
 compatissante et initie mes sens. » Voir aussi : « *Adam delivers a prayer to God (2.41-89) that focuses above all  
 on the loss of knowledge occasioned by original sin; Adam closes his prayer by begging God to grant him and Eve  
 knowledge that will allow them to survive. Victor plants this speech in Adam to set up a digression.* », ABOSSO  
 2015, p. 8.

<sup>80</sup> Cette digression étonnante a été abondamment commentée par CUTINO 2009, notamment p. 146 : « *Ora,  
 Vittorio, visto che il secondo libro dell’Alethia principia dalla condizione postlapsaria, si concentra iuttosto sulle  
 trattazioni antiche in merito al cammino della storia dell’umanità successiva all’età dell’oro, e in particolare sul  
 resoconto operato da Lucrezio nella parte finale del quinto libro del De rerum natura.* » En particulier au Livre  
 V, v. 1241-1289.

<sup>81</sup> « *Nach der ausführlichen Kulturgeschichte des Lukrez leben die Menschen im voragrarischen primitiven  
 Zustand unter relativ harten Bedingungen, sind aber auch selbst noch robuster, sodass sie etwa die harte Nahrung,  
 die die Erde damals noch in größerer Menge hervorgebracht habe, als üppig empfanden (5,925–1010). Allmählich  
 kommt es dann zu verschiedenen Entwicklungen und Erfindungen wie der Gründung von Familien,  
 Stammesgemeinschaften, Städten usw., die das zivilisatorische Niveau der Menschen immer weiter heben,  
 teilweise aber auch negative Begleiterscheinungen mit sich bringen (5,1011–1457).* », KUHN-TREICHEL 2016,  
 p. 251.

<sup>82</sup> « *Wie genau der Ackerbau erfunden wird, schildert Lukrez nicht explizit; über die Baumzucht – inwieweit der  
 Ackerbau dabei mitgemeint ist, bleibt umstritten – heißt es, die Natur selbst habe den Menschen als Vorbild gedient  
 (Lucr. 5,1361–1378).632 Wichtig für den Vergleich mit Victori-  
 us ist jedenfalls, dass die Kulturentwicklung nicht  
 durch ein bestimmtes Ereignis angeregt oder vorangetrieben wird, und dass Götter oder einzelne Kulturstifter  
 keine Rolle spielen.* », KUHN-TREICHEL 2016, p. 252.

<sup>83</sup> KRAPPE 1942.

fortuitement : « Ce n'est que lors de la fin du Sabbat que cette lumière céleste cessa, à la consternation d'Adam qui craignait l'attaque du serpent dans l'obscurité. Mais Dieu éclaira son entendement et il apprit à frotter deux pierres l'une contre l'autre, afin de produire de la lumière pour son usage<sup>84</sup>. » Le lien entre le don du feu, et donc de la lumière, et le rôle du serpent est immédiat, tout comme dans l'*Alethia*. Dans les deux cas, c'est le serpent qui est la cause de cette découverte, l'un par la peur, l'autre par la vengeance (*auctorem leti leto dare*, II, 97). De même, Dieu ne donne pas le feu directement, mais inspire et conduit Adam dans ses actes (*auxilium sensere Dei*, II, 134). Qui plus est, ce qui différencie la paraphrase de l'approche de Lucrèce, c'est que Victorius donne la parole à Dieu pour clore la digression<sup>85</sup> et, fait marquant, il explicite que la connaissance de la nature est un don de Dieu (*ego nosse creatis / quae bona sunt cum luce dedi*, II, 81-82), qui est là pour constituer un chemin de vérité (*summo ergo hoc limite ueri haereat*, II, 195), un chemin, donné par Dieu dans sa providence, qui permet de remonter au Créateur (*sacro notescere sensu / meque per haec uolui*, II, 83-84). Le développement de la culture humaine n'est donc pour Victorius, qu'un prolongement de la bienveillance divine, et une preuve de sa providence. Cette digression narrative se justifie donc dans son projet d'illustrer le déploiement de l'action de Dieu dans l'histoire des hommes, et du retour de la vérité qu'il met en place par différents moyens, dont la connaissance du monde.

Dans la même logique, il est possible que la source du traitement des métaux soit une interprétation d'un autre hypotexte pseudépigraphique – en plus du Livre V du *De rerum natura*. La paraphrase indique que ces métaux apparus lors de l'incendie de la roche, sont un don sacré (*munus sacrum*, II, 141). Or dans le *Livre d'Hénoch*, il est en effet rapporté que les différentes techniques et leurs usages sont enseignés par un ange : « Azaël apprit aux hommes à fabriquer des épées, des armes, des boucliers, des cuirasses, choses enseignées par les anges. Il leur montra les métaux et la manière de les travailler<sup>86</sup>. », ce qui correspondrait aux vers II, 143-162. Le verbe *doceat* (II, 148) va plutôt dans le sens d'un apprentissage des hommes par l'expérience, mais l'hypothèse d'une médiation divine reste plausible dans ce contexte ; d'autant que par la suite, lors de la digression sur le polythéisme (III, 109-209), le poète dénoncera l'usage de la magie (*magicae scelus artis*, III, 163) et de l'astrologie (*cursus uariosque recursus astrorum*, III, 139-140 ; *inuidiam stellis*, III, 144), et par là, de l'idolâtrie et du polythéisme, qui sont des vengeances du diable pour tromper les hommes (III, 136) et les

<sup>84</sup> GINZBERG 1997, p. 66, d'après le *Midrash Bamidbar Rabbah*, 11, 1 et 12, 6.

<sup>85</sup> « *La prima <digressione> si lega alla narrazione con procedimenti di amplificazione della parafrasi e connota ecfasticamente il racconto della scoperta del fuoco, dei metalli, delle tecniche agricole, terminando con considerazioni del poeta sul progresso umano, sempre ispirato a sostenuto dal Signore.* », MARTORELLI 2008, p. 185.

<sup>86</sup> I *Hénoch*, VIII, I-IX, I, in DUPONT-SOMMER 1987, *Écrits intertestamentaires*, p. 478-479.

faire douter de Dieu (*tempora sic dubii posuit sibi certa fauoris*, III, 141). Ces mêmes chemins de perdition sont présentés dans le Livre d'Hénoch comme étant enseignées par les anges déchus :

« Mais les anges déchus continuèrent à corrompre l'humanité. Azazel enseigna aux hommes comment confectionner des couteaux pour l'abattage, des armes, des boucliers et des cottes de mailles. Il leur montra les métaux et la façon de les travailler, les bracelets et toutes sortes de bijoux, l'usage des couleurs pour teindre les yeux et embellir les paupières, comment se parer des plus beaux et plus rares bijoux et toutes sortes de maquillages. Le chef des anges déchus, Shemhazai, leur enseigna des exorcismes et leur montra comment tailler les racines ; Armaros leur enseigna les envoûtements ; Barakel, la divination à partir des étoiles ; Kawkabel, l'astrologie ; Ezekeel, l'augure à partir des nuages ; Arakiel, les signes de la terre ; Samsaweel, les signes du soleil ; Seriel enfin, les signes de la lune<sup>87</sup>. »

La ressemblance thématique est frappante. Dans les deux cas, la succession des apprentissages relie explicitement toutes ces tromperies, qui détournent de Dieu, au diable. Bien qu'il soit difficile de prouver la dépendance de l'*Alethia* à l'égard du récit pseudépigraphique, cela laisse penser que, dans son poème, Victorius a choisi de reprendre les différentes pratiques, évoquées par la tradition juive, pour illustrer la diffusion de l'erreur et la perte de la vérité dans l'histoire des hommes. La digression, augmentée par cet ajout, renforce la dialectique mensonge / vérité, déterminante dans la relecture génésiaque de notre poète. Nous ne développerons pas davantage la digression du Livre III concernant le polythéisme, car elle sera analysée ultérieurement<sup>88</sup>, en fonction de la rupture d'alliance qu'elle constitue. Du point de vue de sa relation à l'hypotexte biblique, elle permet de relier l'histoire de la décadence humaine progressive au personnage de Nemrod, ce qui lui fait rattraper la narration biblique<sup>89</sup>. Cette digression, en prenant de la distance avec la chronologie biblique, permet une double lecture, à la fois narrative et systématique. C'est un argumentaire<sup>90</sup> sur la naissance du polythéisme qui retrace ses origines, tout en montrant au lecteur l'actualité de ces tentations toujours bien réelles.

Comme toujours chez Victorius, la narration a deux dimensions : d'une part l'histoire sainte et d'autre part, l'histoire individuelle. La digression du Livre III se comprend sur ses deux niveaux : celui qui explique la diffusion collective de la faute dans le monde, et celui qui exhorte

<sup>87</sup> GINZBERG 1997, p. 93-94, d'après Hénoch 6-8. Voir aussi la note 57 p. 268-269 : « Ces anges déchus sont les initiateurs de tout mal. C'est par eux que la magie, l'astrologie et l'idolâtrie sont parvenues aux hommes. Eux-mêmes furent jugés par Dieu et selon son jugement, attendent le châtement dans les régions infernales pour la fin des temps. Mais leur descendants, esprits et démons, commettent de mauvaises actions ; ils encouragent les hommes à l'idolâtrie, à l'immortalité et à toutes sortes de péchés. »

<sup>88</sup>Cf. Chap. 4, 4, d., p. 341-347.

<sup>89</sup> « *Durch den Verweis auf Nimrod gelingt es Victorius, seine eigentlich die chronologische Linie durchbrechende Digression wenigstens punktuell mit der fortlaufenden Erzählung der Genesis zu verzahnen und so die narrative (d. h. eher dem Epos entsprechende) und die systematische (d. h. eher dem Lehrgedicht entsprechende) Darstellungsweise zu kombinieren, wie es für sein Werk ja insgesamt charakteristisch ist.* », KUHN-TREICHEL 2016, p. 290.

<sup>90</sup> « *La seconda digressione nasce come sviluppo argomentativo ma contiene anche alcuni squarci descrittivi ; essa illustra l'anelito umano alla pristina sapienza.* », MARTORELLI 2008, p. 185.

le croyant à emprunter le chemin de la vérité, en se détournant de ces faussetés, dont les origines ont été exposées. Pour se détourner du mal, il suffit, selon le poète, de regarder à l'opposé de ce qu'enseigne le diable. C'est en effet ce qu'U. Martorelli voit dans le diptyque que forment ces deux grandes digressions :

« *Nonostante la diversa connotazione formale, le due digressioni costituiscono un dittico : alla glorificazione della provvidenza del Signore fa riscontro il tragico declino della conoscenza, al risveglio della facella divina nell'uomo con le nuove scoperte il suo offuscarsi a causa dei tranelli del Maligno*<sup>91</sup>. »

La clef de lecture que nous offre le poète est donc explicite. Ce qui est ajouté à l'hypotexte biblique est là pour en faciliter la compréhension et pour en orienter le sens, en l'occurrence ici, la vérité et la bonté de Dieu face au mensonge du diable et de ses œuvres.

Ces différents constats ne doivent cependant pas nous faire oublier que la majorité de la réécriture suit scrupuleusement l'intertexte biblique correspondant<sup>92</sup>. De nombreux passages sont très proches de l'hypotexte, et certains combinent même plusieurs références bibliques en un même endroit, comme celui du début du Livre I (I, 1-50) qui s'apparente, de façon originale, au Prologue de l'Évangile de Jean, tout en se référant fidèlement à Gn 1<sup>93</sup>. De même, le respect scrupuleux du double récit de création de l'homme, et la fidélité particulière de la deuxième narration (I, 204-222), permet d'insister sur l'importance du Sabbat et du repos de Dieu, donnant de ce fait à ce passage une validation de l'Ancien Testament dans une perspective eschatologique. Contrairement à l'*Heptateuchos* qui subit selon R. Lestrade une déjudaisation<sup>94</sup>, l'*Alethia* insiste particulièrement sur la notion de Sabbat – et, plus loin dans le récit, sur la question de la circoncision – non dans un plaidoyer pour le judaïsme, mais dans une optique d'intégration du corpus vétérotestamentaire dans le mystère de l'économie du salut, enrichi par l'éclairage chrétien.

---

<sup>91</sup> MARTORELLI 2008, p. 185.

<sup>92</sup> « *In contrapposizione dunque al razionalismo critico, Vittorio in tutto il libro si attiene ad una parafrasi sostanzialmente rispettosa dell'ipotesto biblico e, laddove si produce in commenti, la sua esegesi è generalmente fedele alla lettera della Scrittura, nella quale egli rintraccia una verità già di per sé esaustiva* », CUTINO 2009, p. 107-108

<sup>93</sup> Le Prologue du Livre I intègre le rôle du Verbe dans une dimension éternelle “d'avant” la création (*uiuabat genitus uerbum Deus*, I, 5). On retrouve un vocabulaire similaire à celui de l'hypotexte biblique : la création de la totalité des choses (*quicquid natura putatur*, I, 40), le fait d'être auprès de Dieu (*apud quem*, I, 4), la gloire du Verbe (*gloria uerbi*, I, 47), etc.

<sup>94</sup> « Il y a une véritable “déjudaisation” de fait par cette omission des mythes généalogiques qui disent la destinée particulière du peuple hébreux ; cela correspond bien entendu à l'idée chrétienne selon laquelle le rôle historique que les Juifs avaient été appelés à jouer était à présent terminé. Mais il n'en reste pas moins que ce dédain de la couleur locale archaïsante et de l'exotisme oriental, qui est une constante des réécritures bibliques latines, est remarquable du point de vue de notre époque qui tend à chercher dans l'archaïsme et l'exotisme un surcroît d'authenticité. Cette tendance se laisse voir jusque dans l'onomastique de l'*Heptateuchos*, qui, comme on l'a vu dans les listes de descendants de Caïn et de Seth, suffixe quasi systématiquement les noms propres hébraïques pour les latiniser. », LESTRADE 2021, p. 66

La notion d'hypotexte biblique est donc large puisqu'elle semble englober également plusieurs références apocryphes. Les variations<sup>95</sup> sont faites en fonction de la cohérence globale de l'œuvre et du fil conducteur de la perte puis du retour de la vérité.

### 3. Processus de latinisation du récit biblique

Pour terminer cette approche du traitement de l'hypotexte biblique, il nous faut enfin aborder le processus de latinisation que Victorius déploie<sup>96</sup>. Toute la subtilité des paraphrases bibliques, et de l'*Alethia* en particulier, est de parvenir à allier les deux univers, classique et sémitique<sup>97</sup>, à la fois pour satisfaire le lecteur et le rassurer par une approche familière, et pour rester fidèle à l'hypotexte, du moins cohérent dans sa réécriture.

Le traitement du texte biblique révèle un processus de latinisation de la culture sémitique du texte génésiaque. La portée de cette latinisation est double : d'une part, la clarification d'un univers parfois éloigné de la culture romaine, rendu ainsi plus proche, par une évidente recherche d'amélioration du texte biblique<sup>98</sup> ; et d'autre part, l'insistance sur le caractère universel de l'Écriture qui, bien qu'ancrée dans un contexte historique précis, possède en elle une portée qui transcende les frontières culturelles.

Cette recherche de synthèse se fait, non dans une logique qui irait à l'encontre de la *ueritas hebraica*, mais dans un souci d'accessibilité, d'amélioration et surtout d'embellissement. L'épopée est en effet le genre littéraire antique le plus noble et par conséquent le plus digne de transposer la vérité biblique. Afin de former cette adéquation entre la forme et le fond, la beauté

---

<sup>95</sup> C'est pourquoi les omissions du poème, notamment Gn 5 et Gn 10, évitent à la paraphrase un alourdissement certain par la narration des généalogies. Ce ne sont manifestement pas des passages dans lesquels Victorius a vu une trace, soit de l'expansion de l'erreur, soit du retour de la vérité : « *L'omissione o l'abbreviazione di elementi non funzionali all'economia del racconto, dai quali non è possibile trarre alcuna verità e su cui non si può operare alcun approfondimento sul piano dottrinale, costituisce un ulteriore elemento che conferma la preoccupazione del poeta di trasmettere ai lettori il suo insegnamento. Si pensi alle sequenze bibliche relative alle lunghe genealogie di Noè (Gn 10) e di Sem (Gn 11, 10-26), che vengono sintetizzate rispettivamente nei vv. 210-212 e 319-321 del terzo libro.* », D'AURIA 2014, p. 43. Voir aussi l'omission de Gn 3, 8 lorsqu'Adam et Ève entendent la voix de Dieu et se cachent, analysée p. 289. D'autres omissions sont abordées in CUTINO 2009, p. 189-190. MARTORELLI 2008, p. 54-66 évoque quant à lui les différentes techniques d'abréviation et de synthèse.

<sup>96</sup> Voir sur ce sujet en général le récent collectif, *Romaniser la foi chrétienne ? : la poésie latine de l'Antiquité tardive entre tradition classique et inspiration chrétienne*, de SCAFOGLIO 2022.

<sup>97</sup> « L'épopée biblique est d'abord une paraphrase avec toutes les caractéristiques d'une technique bien rodée dans les écoles de rhétorique [...]. Ces œuvres, très lues et admirées jusqu'à la Renaissance, ont par la suite été délaissées et jugées de moindre intérêt sous prétexte qu'elles suivraient de près, sans grande originalité, le texte qu'elles imitent. Cependant elles nous renseignent à plus d'un titre sur les rapports des premiers temps du christianisme avec la littérature païenne, rapports faits de rejet méfiant et d'attirance ambiguë et avec le texte de la Bible, parole sacrée mais étrangère dans sa forme et sa culture. », FRAÏSSE 2008, §2.

<sup>98</sup> « *The idiom of virgilian epic was the most culturally prestigious of all literary styles in Late Antiquity. The motive of stylistic improvement is evident in all the poems to be discussed* », ROBERTS 1985, p. 107.

de la forme restitue la beauté du fond dans une correspondance qui entend mettre en valeur la bonté de Dieu pour les hommes. Pour ce faire, le poème allie donc didactique et épopée<sup>99</sup>.

a. *Transposition du récit biblique en poésie épique*

La latinisation de la culture sémitique passe notamment, nous l'avons vu, par « l'épopisation<sup>100</sup> » du texte biblique<sup>101</sup>. La transformation du récit en une fresque épique s'apparente bien évidemment à l'exercice scolaire de la paraphrase et répond aux attentes du lectorat cultivé romain<sup>102</sup>, qui ne manquera pas de relever les allusions à Virgile et les emprunts à Lucrèce. Elle a cependant des impacts théologiques non négligeables.

Les critères qui définissent le genre épique ne manquent pas : « *L'epicizzazione guida non solo le scelte lessicali (...) ma implica l'arricchimento di immagini e addirittura l'introduzione di scene tipiche dell'epos*<sup>103</sup>. » L'épopée entend relever la grandeur des événements ainsi que celle des actions humaines. La Genèse s'y prête car elle décrit un monde où se jouent les premiers drames de l'humanité. Le *fatum* n'est cependant pas arbitraire mais révèle le caractère implacable de la volonté divine, manifestée avec force et puissance. C'est ainsi que, par l'usage d'un vocabulaire grandiloquent, mais aussi d'hyperboles et d'hypotyposes, la fresque épique de l'*Alethia* propose une véritable geste de l'humanité. Cela mène M. Cutino à parler d'une aristie au sujet d'Abraham<sup>104</sup>. Le récit de ses hauts-faits du patriarche a en effet des accents d'épopée des vertus.

En dehors de la narration des châtements divins, proprement épiques, qui seront développées dans la deuxième partie de cette étude, l'analyse plus spécifique de certains événements permet de tirer quelques conclusions du traitement des épisodes épiques. Pour les

<sup>99</sup> Voir notamment la démonstration de T. Kuhn-Treichel dans son chapitre 2 : « *Szenen und Themen mit Bezug zur epischen und lehrdichterischen Tradition. Nachdem die Alethia im ersten Teil dieser Arbeit auf ihre poetische Technik hin untersucht wurde, soll es nun um inhaltliche Bezüge zu Epos und Lehrgedicht gehen. Da die jeweiligen Inhalte meist klar mit dem Epos oder dem Lehrgedicht in Verbindung stehen, bietet sich eine Zweiteilung an: Zunächst sollen Szenen betrachtet werden, die einen Bezug zur epischen Tradition aufweisen (Kap. 2.1). Größtenteils handelt es sich dabei um typische Szenen des Epos, mehrfach spielen jedoch auch konkrete epische Vorbilder eine Rolle, an denen Victorius sich zu orientieren scheint. Anschließend werden Themen mit Bezug zur lehrdichterischen Tradition in den Blick genommen, wobei es sich ebenfalls im Großen und Ganzen um typische Themen des Lehrgedichts handelt, für die im Einzelnen jedoch konkrete Vorbilder relevant sein können (Kap. 2.2).* », KUHN-TREICHEL 2016, p. 180.

<sup>100</sup> Néologisme qui tente de traduire la notion d'*epicizzazione* qu'on trouve tant chez U. Martorelli (2008, p. 67 ; 199) que chez M. Cutino (2009, p. 190 ; 197).

<sup>101</sup> Voir à ce sujet le développement sur « *l'epicizzazione della materia biblica* », CUTINO 2009, p. 185-207.

<sup>102</sup> Les principaux éléments christianisés de la culture latine les plus frappants qui renvoient directement à la mythologie gréco-romaine sont les parallèles entre Dieu et Jupiter, les expressions Olympe (*Prec.*, 36 ; I, 58 ; I, 134 ; I, 158 ; II, 546 ; III, 235) ou encore le Tartare (*Prec.*, 87 ; I, 181 ; I, 474 ; II, 431). Ils contribuent tout au long du récit, à créer une atmosphère épique.

<sup>103</sup> MARTORELLI 2008, p. 74. Voir aussi p. 67 et 199.

<sup>104</sup> « *L'aristia del pio Abramo* », CUTINO 2009, p. 185.

illustrer, retenons quatre épisodes qui développent de façon inattendue une compréhension épique du récit biblique.

<i>Épisode</i>	<i>Dimension épique</i>
La profusion créatrice du Livre (I, 223-360) <i>amplificatio</i>	Bonté de la création : capacité co-créatrice Beauté : contemplation qui renvoie au Créateur Personnification des fleuves : autonomisation des créatures
L'incendie provoqué par Ève (II, 90- <i>additio</i>	Caractère dramatique de l'incendie Découverte brutale de la destruction possible de la nature ; dimension éphémère de la vie Avertissement moral : l'audace se transforme en effroi
Le défilé des animaux vers l'arche (II, 433-454) <i>amplificatio</i>	Autonomie de la nature Solennité de l'événement Caractère majestueux des créatures : respect et dignité envers les créatures
La guerre des quatre rois (III, 415-471) <i>amplificatio</i>	Récit de bataille, violence et détails sanglants Vertus guerrières d'Abraham Dieu favorise les vainqueurs par leur piété Allégorie du combat spirituel

Le premier trait caractéristique de ces extraits est qu'ils ont tous recours à l'*amplificatio* qui est l'outil principal de « l'épopisation » et induit différentes orientations : la profusion du paradis justifie la mission de contemplation de l'homme (I, 155-157), qu'on retrouve également dans la tradition juive<sup>105</sup>. Elle montre également la bonté et la générosité de Dieu dès l'origine. L'incendie provoqué par Ève met en scène le personnage féminin de façon épique<sup>106</sup>. Le défilé des animaux confère une certaine *grauitas* à l'événement, en mettant en évidence l'obéissance des créatures et leur piété devant le Créateur. Dans l'évocation de la guerre des quatre rois, le

<sup>105</sup> « Avant que le monde fût créé, il n'y avait personne pour louer Dieu et Le connaître. Il a donc créé les anges et les saints *hayyot*, les cieux et leurs armées et également Adam. Tous devaient louer et glorifier leur Créateur. », GINZBERG 1997, p. 64.

<sup>106</sup> C'est une dimension que nous allons analyser dans quelques pages.

rôle de Dieu, dans la faveur accordée aux vainqueurs, est souligné. En revanche, Victorius passe à côté de l'occasion de faire un poème proprement épique, notamment à travers le récit de bataille. Selon T. Kuhn-Treichel, cela révèle un rapport brisé à l'épopée<sup>107</sup>. Les scènes de combat, caractéristiques du genre épique, sont en effet absentes du poème. Ce constat souligne davantage le caractère didactique, plutôt que la dimension épique de l'œuvre. Dans sa relecture de l'histoire sainte, le poète révèle que l'enseignement du retour de la vérité compte plus que l'*epicizzazione*, qui n'est, *in fine*, qu'un moyen de rendre témoignage à la vérité.

En somme, pour ces quatre épisodes, la transformation épique apporte des récits saisissants, tenant de l'hypotypose. Ils contrastent avec les réflexions, spirituelles ou morales, lors des interventions du poète. L'*epicizzazione* suscite la curiosité du lecteur pour un récit, le plus souvent déjà connu, et apporte nouveauté et originalité, à travers un autre regard sur l'événement biblique, contribuant ainsi à l'élaboration de la geste spirituelle de l'histoire sainte.

#### b. Héroïsation des personnages secondaires

Le processus de latinisation passe également par l'héroïsation des matriarches et des patriarches à travers lesquels le poète honore les vertus<sup>108</sup> et dénonce les vices des protagonistes<sup>109</sup>. Il recourt à plusieurs moyens pour valoriser ses personnages, dont le registre laudatif, mais également des interventions narratives pour commenter leurs actions.

Les patriarches, sans surprise, sont présentés comme les héros virgiliens de la vertu. Leur élection par Dieu dépend de leur conduite pieuse, nous y reviendrons<sup>110</sup>. En revanche, le traitement des personnages mineurs propose des portraits parfois inattendus et dont les conséquences théologiques sont pertinentes à relever dans le cadre de l'analyse du projet

<sup>107</sup> « Victorius greift im untersuchten Abschnitt eines der typischsten Themen des Epos auf, und dementsprechend sind auch die Bezüge zu epischen Vorbildern dichter und deutlicher als in den meisten übrigen Teilen der Alethia. Am wichtigsten ist hier die Nisus-und-Euryalus-Episode, die Victorius im zweiten Teil des Abschnitts nachbildet und in einzelnen Punkten zu überbieten sucht. Doch obwohl der Einfluss des Epos hier so eindeutig ist und auch nicht, wie sonst gelegentlich beobachtet, von Elementen des Lehrgedichts überlagert wird, erweist sich das Verhältnis zum Epos als gebrochen. Gerade die für das Epos so charakteristischen anschaulichen Kampfszenen fehlen vollständig. Im ersten Teil wirkt die Darstellung überdies recht schematisch, ja teils scheint der Dichter bloß episierendes Mustermaterial aneinandergereiht zu haben, und man kann vermuten, dass sich hier der Einfluss schulischer Dichtübungen zeigt, die Victorius als Lehrer anleiten musste und für die er hier vielleicht ein kurzes Musterbeispiel geben wollte. », KUHN-TREICHEL 2016, p. 199.

<sup>108</sup> « Dio, come segno della sua misericordia (v. II, 322 : numine prono), invia appunto Set ai progenitori in sostituzione di Abele, sostenendo le virtù (v. 323 : adiutis... uirtutibus). », CUTINO 2009, p. 70.

<sup>109</sup> « Tra i diversi castighi che Dio infligge ai colpevoli, sulla pioggia di fuoco e di zolfo che si abbatte sulle città peccatrici e sui loro abitanti dediti al vizio e alla dissolutezza. », D'AURIA 2014, p. 31.

<sup>110</sup> Cf. Chap. 4, 2, Les destinataires de l'Alliance avec Dieu, p. 311. Voir aussi KUHN-TREICHEL 2016, p. 61 : « Hierzu trägt bereits die Konzentration des Figurenarsenals auf bestimmte Haupthandlungsträger (episch gesprochen: Helden) bei [...] Man kann in dem Dreischritt eine aszendente Linie erkennen, insofern die drei Figuren in einem immer engeren Verhältnis zu Gott stehen, während die Menschheit sich nach der Darstellung der Alethia immer weiter von Gott entfernt. Der Höhepunkt ist bei Abraham erreicht, der immer wieder in direktem Austausch mit Gott steht und in besonderer Weise Verheißungsträger ist. »

poétique. Dans la réécriture, les actions des protagonistes ne sont jamais glorifiées pour elles-mêmes, mais sont toujours présentées de façon à manifester la grandeur du dessein de Dieu et la dignité des serviteurs qu'il a élus<sup>111</sup>. Nous allons à présent proposer l'étude de cinq personnages secondaires afin de distinguer comment la construction de leur éthos participe à la latinisation de l'hypotexte biblique.

Dans la continuité d'une tradition intertestamentaire, dans laquelle le personnage d'Ève a davantage d'envergure<sup>112</sup>, le poète introduit une vision épique et guerrière de la première femme, après la chute. Le passage suivant fait l'objet d'une addition au récit biblique et trouve sa source dans un mythe perse, véhiculé dans le bassin méditerranéen par le courant manichéen. Selon ce récit, le héros découvre aussi accidentellement l'usage du feu en lançant une pierre sur le serpent destructeur du monde<sup>113</sup>. Cet épisode est l'occasion pour le poète de donner la parole à Ève, pour la seule et unique fois de la réécriture ! C'est cette singularité qui donne toute son importance à ses paroles :

*Et prior Eua uiro : « Si te suprema malorum  
causa mouet, rape saxa manu; datur ecce facultas  
auctorem leti leto dare. Prima docere  
suppliciis debet propriis et morte cruenta,  
quam sit triste mori, quae me male perdidit et te. »  
Dixit et elapsam cursu telisque sequuntur  
missilibus cautesque rotant, quarum una reducto  
altius ad nisum facilem dare certa lacerto  
obsequitur uotis oculosque animamque secuta  
et nudum in silicem media serpente resultat  
scintillamque ciet (II, 95-105).*

« Et Ève en premier dit à son mari : “Si la cause suprême de nos maux t'émeut, prends vivement des pierres dans ta main ; voici qu'est donnée la faculté de donner à la mort l'auteur de la mort. D'abord, il doit montrer par ses propres supplices et par sa mort sanglante, combien il est triste de mourir, elle qui nous a injustement anéanti toi et moi”. Elle parla et ils poursuivent dans sa course celui qui s'est échappé en lui lançant des traits et ils font tournoyer des pierres dont l'une assurée, grâce au bras ramené plus haut pour rendre l'effort facile, se plie à ses vœux, et après avoir suivi ses yeux et son cœur, elle rebondit au milieu du serpent sur un silex nu et provoque une étincelle. »

Contrairement à Adam qui vient d'adresser à Dieu une longue prière de repentance, Ève s'adresse seulement à son interlocuteur humain, comme s'ils étaient seuls. Adam a endossé sa

<sup>111</sup> « Die menschlichen Figuren der Alethia werden je nachdem, ob sie sich zu Gott halten oder von ihm abfallen, gelobt oder getadelt, aber nie verherrlicht. Man kann das Werk damit – und dies gilt wohl für die meisten Bibeldichtungen – als einen Gegenentwurf zur menschenverherrlichenden oder als menschenverherrlichend empfundenen paganen Epik lesen. », KUHN-TREICHEL 2016, p. 88.

<sup>112</sup> Voir les écrits apocryphes déjà mentionnés : *Vie latine d'Adam et Ève* et *Vie grecque d'Adam et Ève*.

<sup>113</sup> Voir à ce sujet : KRAPPE 1942, *A Persian Myth in the Alethia of Claudius Marius Victorius*.

part de responsabilité dans sa lamentation, alors qu'Ève semble chercher à reporter sa faute sur le serpent et, là encore, à entraîner son époux dans son raisonnement et jouant sur l'émotion (*mouet*). Le motif n'est autre que la vengeance<sup>114</sup>. Il montre que la première femme n'est pas sortie d'une vision de la justice s'apparentant à la Loi du Talion : ici, mort pour mort. Comme une sorte de revanche, Ève insinue que le serpent doit logiquement être le premier à expérimenter la mort : *debet docere*. Le terme « enseigner » est original. Il prolonge malicieusement le thème de la connaissance, fruit de l'arbre à éviter. Ainsi, puisque c'est lui qui a ouvert la porte de la connaissance, il doit sensément la poursuivre en montrant l'exemple en premier (*prima*). Cependant, Ève ne subit pas humblement le nouvel ordre du monde. Elle se place en juge (*ecce datur facultas*) de ceux qui peuvent – et doivent – mourir prématurément, à l'encontre d'une corruption lente et naturelle des corps, qui était la nouvelle justice.

Ève commence son discours par *te* et le termine par le même pronom. Elle inclut ainsi Adam dans sa démarche mais ne lui donne pas l'opportunité de s'exprimer. Sans attendre de réponse de sa part, la suite de la narration montre une action conjointe du couple au point qu'on ignore quelle est la main qui porte le coup fatal.

L'héroïsation du personnage réside dans cette initiative guerrière, loin des figures féminines bibliques, qui tient davantage de la furie vengeresse que de la matriarche. Cette dernière est présentée comme déterminée et influente auprès de son mari, même après la chute. Son influence reste cependant néfaste car elle conduit encore une fois Adam vers la transgression et la violence. En effet, en cherchant à se faire justice elle-même, Ève s'arroge un droit divin et montre par-là que le jugement de Dieu ne lui suffit pas.

Dans un tout autre registre, le personnage de Pharaon au Livre III est, quant à lui, présenté dans continuité de la tradition romaine de la « perfide Carthage<sup>115</sup> ». Il incarne le désordre des sens, le goût de la débauche, en somme, l'asianisme et l'*hybris* tant méprisés par les Romains, dans une vision caricaturale de l'Orient. Cependant, là où il sert le projet poétique de l'*Alethia*, c'est en jouant le rôle du païen qui se convertit. Là où Abram fait preuve d'une forme de malhonnêteté en dissimulant ses véritables liens avec Sara, Pharaon accepte la loi de Dieu et devient le héros de ce passage :

*Sed nomine pulchra sororis  
protegitur coniunx, ne barbara pectora sancti*

<sup>114</sup> « I vv. 90-107 segnano un nuovo sviluppo narrativo. Terminato il discorso, Eva addita ad Adamo il serpente che sguscia tra l'erba e lo esorta a ucciderlo per vendicarsi della tentazione che li ha condotto alla morte spirituale (...) Il racconto di Vittorio non trova riscontro nella letteratura classica o nelle tradizioni giudaiche, ove la scoperta del fuoco avviene nel settimo giorno. », MARTORELLI 2008, p. 164.

<sup>115</sup> L'animosité entre Rome et Carthage est légendaire au point que ce peuple est nommé *perfidia gens* (SILIUS ITALICUS, *Punica*, I, 5).

*hospitis in caedem stimulet furiosa libido.  
denique mox Pharao radiantis imagine formae  
ductus inardescit thalamosque et foedera certa  
lege parat; sed tota paor formidine mersa  
ingruit et subito quatit improba corda tumultu  
exterretque animos niger horror et implicat artus,  
ut rex sacrilegae gentis tam tristia uota  
sentiret damnasse deum, qui tale profecto  
consilium infudit famulis, ut barbarus hostis  
tutius esse uirum Sarae tum nosceret Abram  
cum foret expertus, quam non impune profano  
appeteret ferro, quem nec uiduare liceret.  
sponte igitur nulla uiolatam labe marito  
restituit culpamque refert tutumque frequenti  
custode et multa cumulatam fruge remittit  
in Sichem Bethlemque suam (III, 369-386).*

« Mais sa belle épouse est protégée par le nom de sœur,  
pour qu'un désir égaré n'excite pas les cœurs barbares  
à commettre le meurtre du saint hôte.  
Enfin, Pharaon bientôt attiré par la vision de la rayonnante beauté  
se mit à brûler d'amour et prépara le lit nuptial et le pacte selon une loi bien définie ;  
mais la peur assaille les cœurs malhonnêtes, écrasés par la terreur,  
et les agite de son tumulte soudain  
et une horreur noire épouvante les esprits et enveloppe les membres,  
afin que le roi de ce peuple sacrilège  
sentît que Dieu avait condamné ses vœux si sombres – Dieu qui assurément  
inspira à ses serviteurs un tel projet pour que l'ennemi barbare apprît alors  
plus sûrement, alors qu'il l'avait expérimenté, qu'Abram était l'époux de Sara  
plutôt qu'il n'attaquât par le fer criminel – faute qui ne serait pas restée impunie –  
celui qu'il n'était pas permis de priver de son épouse.  
De lui-même, il rendit donc à son mari, sans aucune souillure,  
celle qui avait été prise de force, et il répare sa faute et le renvoie,  
protégé par une garde assidue, à Sichem et à sa chère cité Bethléem  
et chargé d'une abondante provision de blé. »

Au début de l'extrait, Pharaon est présenté d'emblée comme un barbare (*barbara pectora*) qui se laisser guider par ses passions (*inardescit*). Malgré la posture contestable d'Abram<sup>116</sup>, le poète oppose clairement les deux personnages<sup>117</sup>. La barbarie est ici associée à l'impiété (*sacrilegae gentis*). Ce détail implique que les autres personnages de la narration (la descendance des patriarches) sont censés incarner une civilisation acceptable pour un public romain. Le roi égyptien permet donc au poète d'aborder brièvement la question de l'intégration des « nations » dans la vraie foi. Le traitement de ce personnage illustre bien le rapport inversé à la barbarie évoqué précédemment<sup>118</sup> : la vérité n'est pas l'apanage des peuples civilisés mais de tous ceux qui se mettent à l'écoute du vrai Dieu. En effet, de même qu'il sent la passion

<sup>116</sup> On trouve chez Ambroise une justification de l'attitude d'Abram (*De Abrahamo*, I, 2, 6-9).

<sup>117</sup> « Vittorio difende il suo eroe, i cui atti sono dettati da Dio. Le scelte stilistiche ribadiscono la netta separazione tra la figura negativa di Faraone (cf. rex sacrilegae gentis e tristia vota, v. 377 ; barbarus hostis, v. 379 ; profano... ferro, vv. 381-382) e il valore positivo e sacrale incarnato dal patriarca. », MARTORELLI 2008, p. 144. La posture de Pharaon en barbare est également défendue par AMBROISE, *De Abrahamo*, I, 2, 8.

<sup>118</sup> Voir Chap. 1, 1, a., p. 151-155.

amoureuse s'emparer de lui, de même, il sent (*sentiret*) la condamnation tacite de Dieu. Son mérite est d'avoir pris en compte cet avertissement intérieur et de ne pas y être resté sourd. La narration de son introspection<sup>119</sup> prend le pas sur le récit attendu d'événements plus concrets – notamment les plaies (*plagis miximis*), rapportées en Gn 12, 17 – menant à sa prise de décision, ce qui indique que, pour Victorius, le salut est proposé avant tout dans le cœur de chacun, dans un dialogue intime entre Dieu et le croyant, et non imposé par des événements extérieurs. Le fait que le poète précise également que Dieu agit ainsi pour préserver Pharaon d'une faute répréhensible (*quem nec uiduare liceret*), montre que tout être vivant compte aux yeux du Créateur, même les païens.

Ce personnage passe donc en quelques vers du statut d'anti-héros à celui de héros qui rentre de lui-même (*sponte*) dans le plan de Dieu et accepte la justice divine en réparant une faute qu'il n'a pas commise (*culpamque refert*). Par-là, il ouvre la voie du salut aux Gentils car il se soumet à la Parole de Dieu sans même que cette dernière n'ait été prononcée.

Plus loin dans la narration, le poète propose une illustration en miroir de deux attitudes opposées pour un même projet : il s'agit de Sarah et Agar<sup>120</sup>. Ces personnages sont mineurs mais permettent à la paraphrase d'exposer une autre forme de réponse à l'appel de Dieu. Les deux héroïnes incarnent en effet deux figures du croyant face au plan de Dieu pour elles :

*Interea certus regni prolisque futurae  
accelerare patrem cupit Abram, casta sed uxor  
abnuat officium, quod inane effeta senectus  
iam signo cessante probat ; sed dulce mariti  
pignus spemque nouam quacumque ex pelice fusam  
esse suam credens famulam, cui iunior aetas  
(Agar nomen erat, Nilotica tellus origo)  
surrogat in thalamos precibusque adgressa maritum  
progeniem uili concredere perpulit aluo.  
Pro seruile nefas ! ut primum uiuere sensit  
Agar uentris onus, fastu tumefacta superbo  
despexit dominam et dominam, cui matris amorem  
debebat, causamque sui furiosa tumoris (III, 555-567).*

« Pendant ce temps Abram, certain de son royaume et de sa future lignée désira hâter le fait d'être père, mais sa chaste épouse refusa son devoir que la vieillesse, qui ne peut plus avoir d'enfant, rendait déjà vain à cause de la cessation du signe ; mais croyant que le doux enfant de son mari et le nouvel espoir serait produit par l'œuvre de n'importe quelle concubine,

<sup>119</sup> « Der Erzähler verlagert seinen Standpunkt hier zwar nicht so nahe an die Figur wie in der zuletzt zitierten Stelle, bemerkenswert ist jedoch, dass die Innenschau (V. 374b–376) und die Deutung der Gefühle (V. 377–382) die äußere Handlung weitgehend verdrängen (übrig bleiben nur die kurze Konstatierung des Hochzeitsplans, V. 372–374a, und nach den zitierten Versen die Erwähnung der Rückgabe Saras, V. 383sq.). Der Erzähler richtet den Blick vom konkreten Geschehen weg auf die psychologischen Vorgänge und ihre Bedeutung, womit er die Tendenz zur Psychologisierung auf die Spitze treibt. », KUHN-TREICHEL 2016, p. 77.

<sup>120</sup> Voir à ce sujet notre article : « Le corps dans le projet de Dieu chez le poète Victorius : création et salut », in FALCON 2022, p. 70-73.

Sara fit choisir à sa place pour la couche nuptiale sa servante, plus jeune en âge,  
 (son nom était Agar, et son origine, la terre du Nil)  
 et abordant son époux par des prières,  
 elle le décida à confier sa progéniture à un ventre vil.  
 Quel servile sacrilège ! Aussitôt qu'Agar perçut que le fardeau de son ventre vivait,  
 gonflée d'une orgueilleuse fierté, démente,  
 elle méprisa sa maîtresse, maîtresse-même à laquelle elle devait l'amour d'une mère  
 et la cause de son orgueil. »

Contrairement à l'hypotexte biblique de Gn 16, 1-2, ici Sara se dérobe à son devoir (*abnuit officium*) auquel le poète vient ajouter la précision rationnelle de son âge avancé<sup>121</sup>. Elle croit à la parole de Dieu (*credens*) mais n'intègre pas que cette parole lui est également destinée. Elle adopte d'elle-même le rôle de médiatrice (*precibusque adgressa maritum*), qui ne lui est pas demandé, dans un discret parallèle à Ève qui convainc son époux de transgresser l'ordre établi. Cependant sa motivation diffère. Elle agit ainsi afin que s'accomplisse la promesse mais, en choisissant ses propres modalités, elle manifeste un manque de confiance, à la fois en Dieu et en elle-même. Elle ne se juge en effet pas digne d'être la mère de l'enfant de la promesse, au point que n'importe quelle concubine (*quacumque ex pelice*) puisse prendre sa place. Le poète montre bien qu'elle n'a pas saisi que Dieu ne passe pas par « n'importe qui », pour accomplir son plan. Paradoxalement, c'est une forme de sacrifice de sa part, qui révèle d'ailleurs son caractère héroïque, mais un sacrifice mal orienté qui ne peut qu'engendrer le mal. Par conséquent, de même que les coupables subissent avec force la transgression qu'ils ont opérée<sup>122</sup>, Sara va expérimenter amèrement la profondeur de son erreur de jugement, afin de comprendre que dévier du plan de Dieu ne conduit qu'au malheur.

C'est ainsi qu'intervient Agar qui répond à l'appel de Dieu, par l'entremise de sa maîtresse. Elle prend malgré elle une place dans le plan divin, bien qu'il ne lui fût pas destiné. L'ange envoyé pour la protéger et le sort réservé à son fils Ismaël<sup>123</sup> montreront d'ailleurs que Dieu prend en compte les déviations des hommes et les intègre par des ajustements au déroulement prévu à l'origine. Néanmoins, sa première réaction face à cette demande est narrée en opposition à celle de Sara qui s'en trouvait indignée. Agar, elle, se gonfle d'orgueil, à travers l'hypallage de *tumefacta* qui s'applique autant à la servante qu'à son ventre (*uentris*).

Dès lors, elle inverse les rôles et méprise sa maîtresse (*despexit dominam*) qui lui a pourtant offert cette opportunité. Elle fait preuve de dédain plutôt que de reconnaissance et est, par

<sup>121</sup> Cette précision sera rappelée de manière moins triviale à l'occasion du rire de Sara, et sera l'occasion d'une intervention du poète en III, 606-613 : « *L'intervento che si può citare a tal riguardo è costituito dalla connessione che Vittorio istituisce nei vv. 606-613 fra il cambiamento di nome di Abramo e di quello di Sara e fra il riso del primo et quello della seconda scaturito dalle perplessità dei due in merito alla promessa da parte di Dio di un figlio nato da loro in tarda età.* », CUTINO 2009, note 2, p. 189.

<sup>122</sup> C'est une hypothèse d'interprétation que nous explorerons plus en détail à l'occasion de la relecture providentielle des châtements au Chap. 4, 5, p. 349 à 368.

<sup>123</sup> Voir sur cette question précise notre étude FALCON 2022, p. 70-73.

conséquent, sévèrement châtiée pour avoir outrepassé ses droits. C'est en s'éloignant volontairement (*abditur in deserta procul*, III 570) qu'Agar devient une héroïne dans l'adversité. Elle développe les vertus de courage en affrontant les épreuves (*nec quod perpessa refugit*, III, 571, « et elle n'évita pas ce qu'elle endurait patiemment »), mais aussi d'humilité et d'obéissance. Elle témoigne d'une conversion possible à l'écoute de la Parole ici envoyée par l'entremise de l'ange (*magnoque relectam hortatu*, III, 577, « après avoir été reconfortée par une grande exhortation »). Le traitement de ce personnage offre à Victorius l'occasion de "prouver" en quelque sorte, que l'alliance est aussi établie avec la collaboration de chacun. La foi, soit l'adhésion à la promesse divine, permet au croyant d'endurer les épreuves de la vie : *Quo maiore redit uoto iam certa futuri*, III, 580, « En raison de cette si grande promesse, elle revint, désormais certaine de ce qui doit arriver ». Le traitement du personnage d'Agar permet d'illustrer le pendant divin de l'alliance qui consiste en l'assurance d'une protection, même pour celle qui, en apparence, ne le mérite pas<sup>124</sup>.

De manière surprenante par rapport à ce que nous avons pu observer précédemment, ici le poète ne fait aucun commentaire. Il ne juge pas les actions de l'une et l'autre de ces femmes, pas plus qu'il n'en place une sur un piédestal. Selon l'orientation du récit, le lecteur comprend cependant qu'il n'y a pas de juste milieu entre ces deux réponses à l'appel de Dieu, entre l'indignité et la suffisance. Seules l'humilité et la confiance rendent le croyant apte à entendre et accepter le plan divin prévu pour lui. L'héroïsme défendu ici réside dans le fait de s'abandonner à Dieu.

Enfin, dernier modèle discret d'héroïsme dans la réécriture – qui est d'ailleurs le personnage avec lequel la réécriture s'achève – Loth. Lui aussi subit une évolution au cours du récit qui s'étend sur plusieurs passages du Livre III. Il passe d'un personnage avide qui se laisse guider par ses émotions à un modèle de vertu. En effet, au début de son apparition au Livre III du poème, Loth est présenté plutôt négativement :

*Iunior elegit, qua dulcibus undique fuis  
rura maritat aquis ripisque umbrantibus amnis  
labitur et teretes saltus Iordanis amoenat.  
his capitur patruique domum iustumque rigorem  
declinans Sodomae iunctos Loth migrat in agros* (III, 394-398).

« Le plus jeune choisit les plaines que le fleuve Jourdain féconde par des eaux douces répandues largement et où il coule le long de rives ombragées et rend agréables les délicats pâturages.  
Il est séduit par elles, renonçant à la famille de son oncle et à sa juste rigueur,

<sup>124</sup> « Vittorio rileva come questi consoli la donna e la spinga così a tornare a casa. In definitiva l'intervento divino non riscatta l'immagine della schiava, ma esalta la clemenza del Signore, rivolta persino agli insolenti. », MARTORELLI 2008, p. 64-65.

Loth partit vers les terres voisines de Sodome. »

Il se laisse attirer par la facilité qui est clairement opposée à la *iustus rigor* d'Abraham. Le champ lexical de la séduction en fait un personnage dominé par ses sens (*maritat, dulcibus, amoenat, umbrantibus*). Enfin, la voie passive du verbe *capitur* montre qu'il n'est pas maître de lui-même. Le poète souligne qu'il fait passer son désir avant l'appartenance à sa famille (*declinans*). La querelle des bergers, qui avait conduit à la séparation du groupe, est laissée de côté afin de se concentrer sur le caractère du protagoniste. Ce dernier prend donc sa décision de façon instinctive et non rationnelle et surtout, sans le secours de la foi.

Il est assez curieux que le poète ait choisi une telle présentation car, lorsque Loth reparaît plus tard dans la narration, sans explication, le voilà devenu un homme pieux :

*Qui cum miro splendore uideret  
angelicos radiare uiros, ratus adfore caelo,  
cui mentem Deus ipse dabat, prostratus adorat  
inuitatque domum noctemque auertere tecto  
euincit precibus simul et conuiuere suadet  
innocuosque cibos et pocula parca ministrat* (III, 685-690).

« Celui-ci, alors qu'il voyait que les hommes-anges rayonnaient d'un étonnant éclat, ayant pensé qu'il prendrait part au ciel, lui à qui Dieu lui-même donnait cette disposition d'esprit, les adore, prosterné, et les invite dans sa maison et obtient en même temps par des prières qu'ils se détournent de la nuit sous son toit et il les persuade de prendre le repas et il sert des nourritures intactes et des boissons modérées. »

Loth accueille avec une grande piété les anges envoyés à Sodome (*prostratus adorat*<sup>125</sup>). Fait notable : il reconnaît d'emblée les messagers de Dieu. Son instinct jadis enchaîné aux sens est ici orienté naturellement vers le Ciel. Le poète glisse au passage que cette faculté n'est pas innée mais est un don de Dieu (*Deus ipse dabat*). Loth a donc été jugé digne de recevoir ce privilège, bien qu'il ne semble en rien le mériter<sup>126</sup>. Pour autant, ses manières trahissent une forme d'orgueil : *euincit, suadet*. Il pèche par excès de zèle, dans son désir de bien faire. Le héros maladroit semble perdu entre son intuition, que Dieu lui inspire, et sa nature propre.

La fusion de ces deux aspects distincts, avec lesquels Loth doit composer, intervient finalement quelques vers plus loin, lorsque ce dernier affronte la foule des Sodomites. Le

<sup>125</sup> « Il poeta sembra indicare anche per Lot una maturazione etica che lo porta a seguire le orme dello zio : Vittorio utilizza infatti la stessa formula per l'adorazione dei messi celesti da parte di Abramo a Mamrè e di Lot a Sodoma. », MARTORELLI 2008, note 53, p. 197.

<sup>126</sup> « La réécriture de l'épisode de Sodome dans l'*Alethia* de Victorius présente des caractéristiques uniques par rapport aux autres interprétations chrétiennes, notamment poétiques : il n'y a pas de distinction entre l'attitude de Loth et celle de sa femme, ils ne sont pas du tout représentés comme des modèles différents des chrétiens ; Loth est élu selon un dessein providentiel qui n'est pas du tout fondé sur des mérites particuliers du bénéficiaire, si l'on exclut le fait d'avoir fait épargner Ségor, mais pour se sauver. », CUTINO 2019, p. 172.

caractère épique de son dilemme moral est rendu par l'exclamation classique *heu*<sup>127</sup> au v. 695, qui donne une tonalité grave au passage. L'héroïsation du personnage réside ici dans la façon dont il surmonte l'épreuve qui lui est présentée<sup>128</sup> :

*Mollire furentis*  
*Loth cupiens natas, quibus illibata manebat*  
*uirginitas, offert quos plebs uoluisset in usus,*  
*per sexum factura minus* (III, 698-701).

« Loth, désirant adoucir ces enragés,  
offrit ses filles qui gardaient intacte leur virginité,  
pour l'usage qu'il plairait d'en faire à cette foule  
qui ferait ainsi par le sexe moins de mal. »

Le topos du sacrifice des filles de Loth est ici atténué. La vertu de l'hospitalité est mise en avant contre le péché d'une transgression plus grande à l'encontre des anges de Dieu. L'hypotexte biblique est assez différent<sup>129</sup>. En premier lieu il propose un discours direct là où Victorius adoucit la violence du propos par un discours indirect, qui lui permet, en outre, une intervention implicite sur la portée morale de l'acte à commettre. Il établit une hiérarchie des péchés qui induit des différences de gravité. Ici la concupiscence est présentée comme un moindre mal par rapport au manquement au devoir d'hospitalité et surtout à l'ignominie d'abuser des anges. La relation contre nature envisagée est tellement monstrueuse pour le poète qu'il préfère la passer sous silence<sup>130</sup>, en signe de respect pour la loi sacrée. Elle s'apparente au péché des anges déchus qui s'étaient unis aux femmes pour engendrer des géants<sup>131</sup>. En favorisant ce parallèle, Victorius montre le courage de Loth de s'opposer à cette foule pécheresse. La figure du protagoniste est en quelque sorte assainie et montre, par analogie<sup>132</sup>, l'itinéraire possible du croyant qui se tourne vers Dieu.

<sup>127</sup> « *Bevor der Sprecher ausführte, wie Lot seine Töchter an die wütende Volksmenge übergibt, die eigentlich die Herausgabe der Besucher verlangte, schaltet er eine emotionale Zwischenbemerkung ein (3,695–698): Das ausrufartige pudet heu wird in dieser Form, also ohne verbale oder substantivische Ergänzung, bereits von Lukan, Statius und Valerius Flaccus verwendet, trägt also ein episches Gepräge, wengleich der Ausdruck bei den genannten Autoren lediglich in wörtlicher Rede und nicht im Erzählerbericht auftritt.* », KUHN-TREICHEL 2016, p. 84.

<sup>128</sup> « *Il caso di Lot raffigura invece il pericoloso esporsi alle tentazioni.* », MARTORELLI 2008, p. 197.

<sup>129</sup> Gen 19, 7-9 : « *Nolite, quaeso, fratres mei, nolite malum hoc facere. 8 Ecce, habeo duas filias, quae necdum cognouerunt uirum; educam eas ad uos, et facite eis sicut placuerit uobis, dummodo uiris istis nihil faciatis; ideo enim ingressi sunt sub umbra tecti mei* ». 9 *At illi dixerunt: "Recede illuc". Et rursus: "Unus ingressus est, inquiunt, ut advena et uult iudicare? Te ergo ipsum magis quam hos affligemus". Vimque faciebant Lot uehementissime, iamque prope erat, ut effringerent fores.*

<sup>130</sup> « *Für die Situation, dass ein Sprecher seinen Stoff aus Abscheu lieber nicht weitererzählen möchte, lässt sich wieder einmal am ehesten eine Parallele bei Lukan finden, dessen Erzähler zwar in der Regel bereitwillig selbst die größten Schrecken farbig ausmalt, in der Darstellung der Pharsalos-Schlacht aber immerhin einmal vorgibt, die betreffenden Gräueltaten lieber verschweigen zu wollen, was er dann freilich ebenso wenig tut, wie Victorius die Geschichte von Lot an dieser Stelle abbrechen lässt.* », KUHN-TREICHEL 2016, p. 85.

<sup>131</sup> II, 363-364.

<sup>132</sup> « *La typologie comme l'allégorie est pour eux [les exégètes] un moyen de sauver le texte biblique de l'immoralité, en invitant à lire au-delà de la réalité immédiate une autre réalité dont la première est seulement une image.* », GUINOT 1989, p. 22.

Parmi tous les exemples étudiés ci-dessus, il apparaît que le traitement réservé au texte biblique tend à servir le projet poétique de Victorius dans plusieurs directions, à savoir :

- Mettre en avant la bonté de Dieu, notamment dans les épreuves.
- Indiquer la conduite à adopter en tant que croyant, à travers une invitation à la confiance dans le plan de Dieu, qui se déroule devant nous, et dans l'attitude de lutte contre l'erreur, notamment le polythéisme.
- Prôner le modèle du héros chrétien par la mise en place d'un itinéraire du retour vers Dieu : le véritable héroïsme n'est pas triomphant mais humble.
- Inviter au rejet de tout ce qui nous éloigne de Dieu.

\*\*\*

### Conclusion liminaire

Cette première partie nous a permis de dresser un état des lieux général du contexte historique, littéraire et théologique de l'œuvre, que nous espérons le plus complet possible.

L'ère ouverte par Constantin permet aux auteurs chrétiens de déployer leurs talents vers d'autres horizons que celui de l'apologétique. Cette victoire sur les païens autorise, en quelque sorte, les auteurs chrétiens à intégrer la culture profane, à l'assimiler dans ce qu'elle contient de vrai et de bon, et à s'appropriier les formes littéraires traditionnelles.

Pour ce faire, la réécriture repose sur un intertexte biblique varié, qui offre un vaste choix d'interprétations pour cette reconfiguration littéraire et spirituelle, où la parole du poète, à la fois psalmiste et *uates*, actualise alors la Parole de Dieu, pour défendre la vérité contre le mensonge. Le choix d'une paraphrase permet une double approche, à la fois didactique, pour enseigner le contenu de l'hypotexte biblique, et épique, pour magnifier les actions génésiaques. Elle propose cependant une épopée panégyrique (*panegyrischen Epik*<sup>133</sup>) à la gloire de Dieu plutôt qu'à celle des hommes. Dans cette fresque biblique, Dieu est en effet le véritable héros sauveur. Il montre le salut divin à l'œuvre dans l'histoire des hommes. C'est donc une autre sorte d'épopée, que l'épopée classique, qui est offerte au lecteur. En parcourant les débuts de l'histoire sainte, Victorius invite à actualiser le texte scripturaire dans la vie personnelle et spirituelle du croyant. À travers une présentation dialectique de l'histoire humaine<sup>134</sup>, le poète illustre comment Dieu a aidé les hommes à retrouver la vérité. En jouant sur deux niveaux d'interprétation, à partir de l'histoire biblique comme microcosme, Victorius suggère toute la

---

<sup>133</sup> Expression empruntée à KUHN-TREICHEL 2016, p. 87.

<sup>134</sup> « *Entrambe contribuiscono a delineare la dinamica programmaticamente focalizzata da Vittorio, l'abbandono del verum e la sua riasquisizione.* », MARTORELLI 2008, p. 185.

## Partie I. L'œuvre et son contexte

bonté et la bienveillance divine, déployée dans le macrocosme de l'histoire du salut, et de-là dans l'itinéraire de l'âme du croyant face à son Créateur.

## **PARTIE II. PERSPECTIVES THEOLOGIQUES : COMPREHENSION DES PROMESSES DIVINES ET DE LEURS ACCOMPLISSEMENTS**

Forts de tous ces constats, nous abordons à présent le cœur de la thèse. La présentation de la structure littéraire des différentes parties du poème nous a permis de mettre en évidence une composition minutieuse, qui fait appel à différents champs de l'exégèse patristique : le sens littéral, mais aussi les sens spirituel, typologique et anagogique. L'étude du traitement de l'hypotexte biblique nous a apporté un éclairage précieux sur la façon dont Victorius opère ses choix lexicaux pour servir son projet poétique.

Cette partie entend à présent aborder les enjeux théologiques de l'*Alethia*, tels que nous les avons compris à la suite de l'étude exposée précédemment. Le projet poétique de Victorius, et le travail minutieux apporté au texte biblique, impliquent en effet des prises de position théologiques fortes dont nous allons tenter de présenter les enjeux, à la fois pour le V<sup>e</sup> siècle et pour notre temps.

### **Chapitre 4 : La relecture orientée de Gn 1-19**

Nous l'avons vu, la réécriture n'est pas une traduction, mais bien une transposition orientée du texte biblique. Dans ce chapitre, nous allons tenter d'apporter des réponses aux questions soulevées dans la partie I et d'éclaircir les partis pris adoptés par Victorius. Quelles compréhensions se dégagent en effet de cette structure ? Que montre-t-elle de l'interprétation de l'Écriture par le poète ? Quelle est l'herméneutique de Victorius ?

#### **1. Herméneutique biblique**

Les différents constats qu'ont permis de dégager, notamment l'analyse de la structure et la composition du poème, nous amènent à poser les jalons suivants pour définir l'herméneutique biblique de Victorius. En effet pour mener à bien le projet poétique, il s'agit de s'assurer d'une ligne d'interprétation biblique cohérente. Le premier outil interprétatif dont le poète se sert, et

le plus évident, est, dans une tradition à la fois classique et chrétienne, l'allégorie<sup>1</sup> et notamment sa dimension typologique<sup>2</sup>.

a. *Relecture typologique de la Genèse : docuit exempla*

Victorius ne se cache pas d'y avoir recours lorsqu'il propose au vers 178 du Livre I l'interprétation typologique traditionnelle du septième jour de la création<sup>3</sup> :

*Septima lux docuit ueneranda exempla quietis* (I, 178).

« Le septième jour nous a enseigné le **modèle** vénérable du repos. »

Le septième et dernier jour de la création annonce la vie éternelle et l'espérance du salut (*pro munere uitae*). Ainsi, fidèle au parti de Paul concernant l'interprétation allégorique et plus particulièrement typologique<sup>4</sup> qui a entraîné à sa suite toute la tradition patristique<sup>5</sup>, Victorius propose une relecture de l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau. Il offre de cette manière, une interprétation à la fois christologique et eschatologique. En employant le verbe *docuit*, le poète insiste sur la dimension pédagogique de la relecture qu'il propose. On trouve plus loin les vers suivants qui viennent renforcer cet angle interprétatif :

*Sic totum forma futuri est / quod prius est genitum* (I, 219-220).

« Ainsi, tout ce qui a d'abord été engendré est le modèle de ce qui sera. »

Cette relecture permet au poète d'avoir une approche originale qui relie la création temporelle et l'éternité à partir d'une réalité "historique" – que nous qualifierions plutôt aujourd'hui de "littérale". C'est un principe sur lequel repose toute l'interprétation typologique : « Il s'agit donc d'une réalité future, préfigurée par un fait historique<sup>6</sup>. »

Les termes latins *forma* et *exemplum* reprennent le grec τύπος et tentent de traduire la subtilité grecque du « modèle donné à suivre » :

« En dépit de tout ce qu'elle doit par ailleurs à l'exégèse profane, l'exégèse patristique grecque s'en distingue de manière radicale, lorsqu'elle propose de la Bible une lecture "typologique",

---

<sup>1</sup> « La spécificité de la lecture chrétienne de la Bible n'est pas dans l'allégorie, mais dans le fait que l'allégorie soit entièrement réglée par l'expérience d'un moment de l'histoire jugé unique et subordonnée au message qui l'annonce (kérygme). C'est pourquoi la doctrine de la pluralité des sens de l'Écriture est appliquée d'abord à une lecture chrétienne de l'Ancien Testament dont le Nouveau Testament fournit le modèle. C'est avant tout l'Ancien Testament qui a plusieurs sens. », Paul BEAUCHAMP in LACOSTE 2007, p. 1322. Voir également : « *Per allegoria, allegoréin (=dire altre cosa) s'intende il procedimento espressivo per cui si dice una cosa per significare un'altra. Allegoria è attestato a partire da Cicerone e Filone.* », SIMONETTI 1985, p. 14.

<sup>2</sup> « *Altri scrittori cristiani manifesteranno la stessa differenza per allegoria, ma sia essi sia Paolo in sostanza sono convinti che il typos è una forma di allegoria.* », SIMONETTI 1985, p. 25.

<sup>3</sup> « *This resurrection is signaled in advance by the account of the raising of Adam from dust of the earth on the seventh day (178-83). Victorius' development of this typology provides an excellent example of the independent adaptation, prompted by Victorius' use of the Vulgate, of a series of exegetical traditions.* », NODES 1993, p. 101.

<sup>4</sup> Voir 1 Co 10, 6 : Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν, « Ces événements devaient nous servir d'exemple. »

<sup>5</sup> « Il suffit de lire un certain nombre de textes des deux principaux initiateurs que sont, dans l'usage du terme "d'allégorie", Tertullien et Origène, pour obtenir la certitude que, mot et idée, l'allégorie chrétienne vient de saint Paul. », DE LUBAC 1959, p. 6.

<sup>6</sup> DE LUBAC 1947, p. 192.

selon laquelle un personnage ou une réalité de l’Ancien Testament sont perçus, non seulement comme un modèle ou un exemple à suivre, mais comme le “type” – autrement dit, l’image ou la figure – d’une autre réalité, le plus souvent de caractère messianique, qui appartient à l’histoire du Nouveau Testament<sup>7</sup>. »

Ce processus de christianisation de l’Ancien Testament prend place dans la polémique antisémite introduite par Marcion au II<sup>e</sup> siècle. Afin de redonner de la légitimité au texte vétérotestamentaire, une mise en récit soulignant particulièrement les liens de parenté entre Ancien et Nouveau semble tout à fait appropriée. La vérité du salut de Dieu, présente dès l’Ancien Testament, et accomplie par la venue du Messie, se trouve déjà en germe à travers l’ensemble des figures qui renvoient, chacune dans leur spécificité, à une vérité plus large<sup>8</sup> – en l’occurrence pour l’*Alethia*, celle de la bonté de Dieu. Ce constat est d’autant plus intéressant dans le cadre de notre étude au sujet d’un poème qui s’intitule “vérité”. La recherche de la vérité passe par des figures mais n’y est pas restreinte. C’est même là un de principaux enjeux de la réécriture de Victorius, qui laisse suggérer suffisamment de ressemblances pour que le lecteur puisse entrevoir la réalité messianique cachée derrière, sans pour autant confondre la figure avec le modèle : « Chrysostome reprend la même argumentation [...] à propos de Melchisédech comme figure du Christ, en insistant exclusivement sur le fait que le type ne peut pas posséder tous les caractères de la vérité, sans cesser d’exister et se confondre avec elle<sup>9</sup>. »

On retrouve ce parallèle également chez Victorius :

*Melchisedech, cui tum summi pia cura parentis,  
testatus uicisse deum meruitque futuri  
mystica praemonitus iam tunc libamina sacri  
sumere* (III, 466-469).

« Melchisédech, qui avait alors le juste soin du Père très haut,  
attesta ainsi que c’est Dieu qui avait vaincu et il mérita déjà,  
averti auparavant, d’assumer les libations mystiques du sacrifice futur. »

La piété dont il fait preuve ainsi que la conscience de sa juste place face au Dieu Sauveur ouvrent la voie d’un nouveau sacerdoce et d’une nouvelle forme de sacrifice (*futuri sacri*). De plus, en employant le terme *parens*, Victorius suggère le rapport de filiation entre le prêtre et la figure divine paternelle, plaçant ainsi Melchisédech en posture de « fils », renvoyant ainsi au Fils. Plus loin, la fonction de « prophète » de Melchisédech est rappelée lorsque Dieu s’adresse à Abram à travers lui : *uoce sacerdotis tanti* (III, 470). Victorius va même jusqu’à dire que cette « voix vivante du Père » (*uox uiua patris*, III, 491) « révèle qu’il est bon de croire au divin

<sup>7</sup> GUINOT 1989, p. 2.

<sup>8</sup> « <Chez Origène> on distingue assez nettement une spécialisation du terme τύποι pour désigner, dans le cadre d’une interprétation typologique, la “figure” par opposition à la “vérité”. », GUINOT 1989, p. 6.

<sup>9</sup> GUINOT 1989, p. 17.

Christ » (*prodit quod bene sit diuino credere Christo*, III, 490) et donc que c'est le Christ qui, en définitive, adresse (*fatus*) Lui-même sa bénédiction.

Le récit, que le poète nous propose de revisiter, devient dès lors double : il narre d'une part la "vérité historique", du moins, celle littérale, et la vérité de l'histoire du salut dans une plus grande acception. Cette approche n'est pas nouvelle<sup>10</sup>, mais chez Victorius, elle prend la perspective d'un macrocosme qui se révèle à travers le microcosme de l'histoire des patriarches. En effet, comme le rapporte le P. H. de Lubac : « La divine Écriture ne détruit nullement le fondement préalable de l'histoire, mais elle y voit en outre, par la théorie, d'autres événements semblables, sans détruire pour cela l'histoire<sup>11</sup>. » C'est ce que Nicolas de Lyre<sup>12</sup> a résumé durant le Moyen âge à travers la célèbre formule :

*Littera gesta docet, quid credas allegoria  
Moralis quid agas, quo tendas anagogia*

C'est ainsi que toute l'*Alethia* peut être lue comme une vaste entreprise de réinterprétation typologique de l'Ancien Testament, tant par les événements que par les personnages. Observons à présent les principaux parallèles que propose Victorius dans l'*Alethia* pour illustrer le passage vers la Nouvelle Alliance.

Les finales des Livres<sup>13</sup> sont particulièrement significatives et reprennent des *topoi* traditionnels. Celles des Livres I et II fonctionnent en figures inversées : l'arbre de la connaissance préfigure la croix<sup>14</sup> (*per lignum*, I, 546 vs *aliquid per lignum*, I, 547) et les eaux du déluge qui tuent s'opposent à celles du baptême qui font renaître (*posse necari*, II, 557 vs *aquis posse renasci*, II, 558). *A contrario*, la digression du poète qui clôt le Livre III, montre le dépassement du feu de Sodome par l'eau du Jourdain (*flammas / rogas*, III, 783 vs *lacus / aquis*, v. 786 ; *contraria materies*, v. 787 ; *sanctus Iordanis*, v. 788). C'est une figure typologique cette fois-ci dans le sens où elle n'indique pas une similitude, mais au contraire un renversement, qui illustre une transformation dans la pédagogie divine. La venue du Christ amorce un changement radical : l'eau du Jourdain éteint le feu de Sodome. Le salut apporté par le Christ n'est dès lors plus destructeur mais (re)créateur. Le baptême met fin au châtement

---

<sup>10</sup> « La raison de ce "double langage" prophétique, selon Chrysostome, serait d'ordre pédagogique : les prophéties en paroles s'adresseraient aux esprits pénétrants, capables d'une connaissance purement intellectuelle, tandis que les prophéties en actes seraient réservées à des esprits plus grossiers, qui ont besoin de preuves sensibles et dont l'adhésion ne peut être emportée que par la vue de réalités effectives. », GUINOT 1989, p. 12.

<sup>11</sup> DE LUBAC 1947, p. 202.

<sup>12</sup> Voir DE LUBAC 1959<sup>2</sup>, p. 354.

<sup>13</sup> Voir également le tableau qui compare les trois finales, p. 246.

<sup>14</sup> « Cette perspective sera reprise et renouvelée par le christianisme qui verra en Jésus le nouvel Adam qui a résisté victorieusement à la tentation du diable (cf. Mt 4, 1-11), qui par son obéissance jusqu'à la mort sur la croix a racheté la désobéissance du premier homme. De ce fait, le bois (*xulon*) de la croix devient l'arbre (*xulon*) de la vie désormais accessible à l'homme. Le Christ a vaincu la mort et rouvert la voie de la vie : "Au vainqueur, je donnerai à manger de l'arbre de la vie qui est dans le paradis de Dieu" (Ap 2, 17). », BAUDRY 2000, p. 230-231.

(*finem poenae*, III, 785) et à la réaction en chaîne du péché originel. La punition ne s'arrête donc pas à une "simple" leçon pédagogique, mais elle cesse pour laisser la place à un surcroît de grâce imméritée. Or, pour l'évangéliste Luc<sup>15</sup>, ainsi que pour nombre de Pères de l'Église<sup>16</sup>, Sodome préfigure le jugement dernier :

« La destruction de Sodome est lue, comme le faisait déjà Philon, et à la suite de Lc 17, 26-30, dans son rapprochement avec le déluge, en opposant l'eau de l'un au feu de l'autre. Elle prend une portée eschatologique, et c'est tout l'épisode qui peut être chargé de ce sens, avec le châtement de Sodome préfigurant le Jugement dernier, et le salut de Loth, le salut eschatologique<sup>17</sup>. »

Le parallèle est d'autant plus plausible chez Victorius que ce dernier fait une allusion discrète au *Livre de l'Apocalypse*, alors que cette référence à l'herbe est absente du texte de Gn 19<sup>18</sup> : *consumpto caespite* (III, 778) : « et une fois que l'herbe a été consommée », qui peut renvoyer indirectement à Ap 8, 7 : « Le premier sonna de la trompette : il y eut de la grêle et du feu mêlés de sang, qui furent jetés sur la terre, et le tiers de la terre brûla, le tiers des arbres brûlèrent, toute l'herbe verte brûla (*et omne fenum uiride combustum est*). » La relecture typologique de cet événement permet d'élaborer l'hypothèse d'une interprétation eschatologique et la note d'espérance qu'introduit le rachat des péchés (*hominum peccata lauare*, III, 789) met en valeur davantage la miséricorde divine que son châtement, puisque c'est ce sur quoi nous laisse le poète<sup>19</sup>. Tandis que les personnages des patriarches renvoient davantage au Christ<sup>20</sup>, les événements proposent une interprétation allégorique des étapes du plan du salut.

<sup>15</sup> Lc 17, 29-30 : « Mais le jour où Loth sortit de Sodome, du ciel tomba une pluie de feu et de soufre qui les fit tous périr ; cela se passera de la même manière le jour où le Fils de l'homme se révélera. »

<sup>16</sup> « Nos Pères ont enfin souvent rapproché la destruction de Sodome du jugement dernier. À la fin des temps, le monde sera brûlé de la même manière que Sodome et Gomorrhe ont été détruites par le feu (Cf. Jérôme, *In Hieremiam* IV, 40). Le châtement de Sodome est le modèle du jugement à venir (Cf. Augustin, *De civitate Dei* XVI, 30 ; *Sermo* 18D, 6 ; *Contra Faustum* XXII, 41). [...] Mais tandis que la destruction de Sodome préfigure celle de ce monde, la fuite de Loth vers la montagne devient une figure du salut dans "la terre des doux et la terre des vivants". Le jugement viendra séparer les bons, qui seront sauvés, des méchants, qui seront dévorés par le feu ; l'épisode de Sodome montre clairement qu'il n'y a pas de sort intermédiaire : le juste est délivré, mais le pécheur est voué à la mort ; la femme de Loth est la preuve qu'il ne faut pas même s'écarter un peu de la justice : incapable d'escalader la montagne sans se retourner, elle a perdu le salut. », COURTRAY 2019, p. 117-118.

<sup>17</sup> CHAPOT 2016, p. 43. Cf. Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, III, 43, 5-44, 3 ; Augustin, *Cité de Dieu*, XVI, 30 ; Prudence, *L'origine du mal*, 735 ; [Anonyme], *Sur Sodome*, v. 12-13, etc.

<sup>18</sup> Le texte de la Vg mentionne seulement : *cuncta terrae virentia* (Gn 19, 25).

<sup>19</sup> « Victorius fait entrer, donc, les raisons scientifiques qui expliquent le prodige biblique de la pluie de feu – la convergence exceptionnelle dans un même lieu d'une concentration sulfureuse produisant d'abord vapeurs, ensuite pluie enflammée – dans une raison théologique, l'attitude miséricordieuse de Dieu même dans la punition la plus dure, qui a un caractère exemplaire. Il s'agit de l'un des thèmes centraux du poème, s'inscrivant, à partir de sa *Precatio* introductive, dans la perspective de la "théologie de la miséricorde", qui donne à l'épisode de la destruction de Sodome une interprétation tout à fait originale : il suffit de rapprocher cette interprétation de celle du petit poème *De Sodoma* qui se conclut justement avec la lecture topique du châtement de Sodome comme préfiguration, en fonction didactique, de la condamnation des pécheurs au moment du jugement dernier. », CUTINO 2019, p. 162-163.

<sup>20</sup> La construction typologique des personnages sera développée au Chap. 4. 2. a / b / c, p. 311 à 321.

## Partie II. Perspectives théologiques

Cette relecture typologique de l'intertexte biblique dans le poème, par laquelle Victorius s'attache à montrer, à la fin de chacun des Livres, la préfiguration du salut du Christ, nous permet d'avancer l'hypothèse que l'œuvre est bel et bien achevée et complète. En effet, malgré les déclarations de Gennade de Marseille sur la présence d'un quatrième livre allant jusqu'à la mort d'Abraham<sup>21</sup> sur lesquelles se fondent U. Martorelli<sup>22</sup> et M. Cutino<sup>23</sup>, nous pensons que la progression du poème, qui semble mener le lecteur jusqu'à la préfiguration du jugement dernier, indique au contraire l'achèvement de l'œuvre. Pour autant, la construction croissante de la structure narrative peut aussi suggérer un quatrième livre traitant d'Abraham et du sacrifice d'Isaac, lui-même étant souvent lu comme une préfiguration imparfaite et inaccomplie du sacrifice du Christ. Cette théorie repose sur l'observation précise du texte et de la place accordée aux patriarches Adam et Noé au début des Livres II et III<sup>24</sup>. Ces derniers s'ouvrent en effet sur les protagonistes avec lesquels l'alliance avait été scellée, afin d'adapter ses modalités aux nouvelles conditions des survivants. De ce fait, on peut aisément imaginer qu'un Livre IV pourrait revenir sur le personnage d'Abraham, disparu abruptement de la réécriture avant la fin du Livre III. Cet hypothétique quatrième Livre permettrait de faire un saut supplémentaire par rapport au baptême mentionné à travers les eaux du Jourdain du Livre III et de terminer explicitement sur la rédemption du Christ par son sacrifice volontaire, suggéré par la victime innocente qu'est Isaac. L'*Alethia* offre en effet l'itinéraire du retour de la vérité (*redeat uerum, Prec.*, 110) dans l'histoire après la chute et chaque Livre montre la progression de cette vérité à travers la pédagogie divine :

Gn 1-3 : 547 v.     \  
Gn 4-8 : 558 v.    / \  
Gn 8-19 : 789 v. /     \

Or, plus la vérité revient, plus son accès est restreint avant de redevenir universel par la venue annoncée du Christ et le jugement final (*requiemque futuri iudicii prodit*, III, 786-787) qui annonce le repos. Et comme le poète l'a montré dans le Livre I, le repos du septième jour, le Sabbat, renvoie également à la résurrection<sup>25</sup>. L'œuvre se terminerait donc sciemment sur l'épisode vétérotestamentaire qui renvoie le plus à la « fin » de l'histoire du salut. La destruction

---

<sup>21</sup> Cf. GENNADE, *De uir. ill.* 61 : « a principio libri usque ad obitum patriarchae Abrahæ ».

<sup>22</sup> MARTORELLI 2008, p. 13-16.

<sup>23</sup> « Nous ne trouvons pas non plus [...] le rapprochement, déjà très ancien dans l'imaginaire juif et chrétien, entre ce cataclysme et celui du déluge, ayant tous les deux une portée didactique, comme préfiguration du jugement dernier. », CUTINO 2019, p. 158-159. Voir aussi : « *Perciò riteniamo che gli argomenti a favore dell'incompletezza della tradizione manoscritta a noi giunta possano ricevere un sostegno dall'analisi della struttura e della significato dell'opera.* », CUTINO 2009, p. 55-56.

<sup>24</sup> Cette réflexion est le fruit d'une discussion avec M. Cutino auquel revient le mérite de cette observation.

<sup>25</sup> *Septima lux docuit ueneranda exempla quietis* (I, 178) : « Le septième jour nous a enseigné le modèle vénérable du repos. » Voir à ce sujet FALCON 2016, p. 65-67 et FALCON 2021, p. 243-247.

de Sodome symboliserait, de façon archétypale, à la fois l'achèvement de l'histoire humaine et spirituelle, dans un double itinéraire, collectif et individuel, de retour à Dieu – l'histoire d'Israël servant de modèle pour l'humanité :

« Mais il ne s'agit pas [...] de comparer et d'harmoniser deux grandeurs disparates : l'histoire et le progrès biblique d'un côté, l'histoire universelle et le progrès profane de l'autre. Il s'agit de l'affirmation théologique et biblique suivante : cette "éducation du genre humain", que Dieu entreprend d'abord dans l'exemple d'Israël, *se sert*, malgré tout de ce qu'elle a de spécial, de "l'évolution" universelle, *comme d'un véhicule*, [...] pour atteindre ses buts qui sont tout différents<sup>26</sup>. »

En outre, dans la finale du Livre III de l'*Alethia*, les verbes *designat* (v. 785) et *prodit* (v. 787) font écho au niveau du sens au *docebunt* de la finale du poème anonyme sur Sodome, car ils renvoient tous trois à une dimension pédagogique, en invitant à interpréter cet événement et à en tirer un enseignement de ce qui est ici révélé (c'est le sens de *prodo*) :

*Hae Sodomorum et Gomorum signatae in saecula poenae  
gentibus iniustis, quis corda ecdura timorem  
deseruere Dei, de caelo iura uereri  
inque unum rerum dominum curare docebunt.* (v. 164-167).

« Ce châtement de Sodome et Gomorrhe, scellé à jamais pour les peuples injustes dont les cœurs endurcis ont délaissé la crainte de Dieu, **enseignera** à redouter les jugements du ciel et à honorer l'unique Seigneur de l'univers<sup>27</sup>. »,

L'emploi du futur chez le poète du *De Sodoma* souligne l'enseignement à tirer de cet événement pour l'avenir. Il n'invite pas explicitement à une interprétation typologique, mais sous-tend un modèle dont les conséquences ont une portée morale et eschatologique.

Autre indice à exploiter pour étayer cette relecture eschatologique : celle d'Avit de Vienne dans son *Histoire spirituelle* qui, quant à elle, n'évoque pas la péripécie de Sodome et Gomorrhe dans l'ordre chronologique mais qui, à l'occasion de la sentence divine rapportée au Livre III, relie explicitement le châtement réservé à Sodome au Jugement dernier :

*Taliter ignifero missi de fonte gehennae  
tristes aliena in saecula riui.  
At quem terribili ludex decreuerit hora  
uiuere post mortem poenaque ardere perenni,  
subtrahet optato grauior sententia leto* (III, 55-59).

« Ainsi, ayant jailli des sources de feu de la géhenne, de sinistres rivières coulèrent sur des générations infidèles. Mais, celui pour qui le Juge aura décidé, à l'heure terrible, qu'il vivra après sa mort et brûlera d'un châtement éternel, une sentence plus lourde le soustraira au trépas souhaité<sup>28</sup>. »

<sup>26</sup> BALTHASAR 2003, p. 115-116.

<sup>27</sup> Traduction d'Aline Canellis dans « Relecture du *Carmen de Sodoma* », in GOUNELLE 2019, p. 155.

<sup>28</sup> AVIT DE VIENNE 1999, *Histoire spirituelle*, Nicole HECQUET-NOTI (trad.), T.1, (SC 444), Paris, Le Cerf, p. 264-267.

En glissant subrepticement de la destruction de Sodome et Gomorrhe au Jugement dernier, et en la plaçant en parallèle du châtement d'Adam, Avit fait de cet événement un prolongement du premier péché. Ici le feu de Sodome renvoie au feu de l'Apocalypse (20, 9) et s'apparente à une seconde mort à l'issue du Jugement. À la mort physique succède la mort spirituelle. L'interprétation d'Avit montre donc que la péricope de Sodome possède bien un sens exégétique typologique dans l'esprit des Pères latins, encore au début du VI<sup>e</sup> siècle.

L'*Alethia* présente en effet, outre ces trois alliances, cinq ruptures d'alliance suivies de cinq châtements qui sont clairement, pour quatre d'entre eux, des préfigurations pédagogiques de la « nouvelle alliance » en Christ. À travers chacun de ces châtements, Dieu introduit une restriction pédagogique, une purification des hommes ainsi que de la création. Cet itinéraire de régénération invite à suivre la trajectoire d'Adam, le premier pécheur mais également le premier à revenir (*qui mox primus retrahendus es*, I, 449) qui montre l'exemple et appelle les fidèles depuis le paradis :

*Despicit aetherios axes et sidera calcat  
dispositosque uocat uentura in regna ministros,  
Quos iterum formauit aquis docuitque renasci,  
quae totum genuit patri, sapientia uerbi (Prec., 99-100).*

« Il contemple les axes célestes, marche sur les étoiles  
et appelle au règne à venir tes serviteurs épars,  
eux que la sagesse du Verbe, qui a tout créé pour le Père  
a façonnés à nouveau et enseignés à renaître par l'eau. »

La fonction d'Adam au paradis est double : il continue son ministère de contemplation – comme cela avait été instauré implicitement dès sa création (*exilit ac [...] adorat*, I, 212) et contribue à la communion des Saints, dans une tacite prière entre les vivants et les morts. Victorius justifie ainsi la prière d'intercession des saints du paradis, qui montrent la voie et concourent, eux aussi, au salut.

À travers la relecture typologique que Victorius nous propose, c'est un itinéraire plein d'espérance et d'assurance en la miséricorde divine qui est exposé ici. Le poète laisse entendre que Dieu avait déjà posé les jalons de son plan de salut à travers les patriarches, dans une histoire à la fois temporelle<sup>29</sup> et spirituelle. La relecture typologique que Victorius fait de la Genèse concerne donc autant les personnages que les événements. Aussi, avant de procéder à l'analyse de ces derniers, allons-nous analyser le traitement exégétique que le poète réserve à la figure divine.

---

<sup>29</sup> « L'histoire d'Israël dans les quelques siècles qu'elle a duré est littéralement une double histoire. Le peuple juif, inséré entre les grandes puissances, participe à l'ascension qui va de la période mythique à celle où la raison prend conscience, chez les Grecs puis dans tout l'hellénisme, de son universalité. », BALTHASAR 2003, p. 114.

*b. Caractéristiques et enjeux du Dieu de l'Ancien Testament dans l'Alethia*

Afin de présenter une « théologie de la miséricorde<sup>30</sup> », le choix de la construction de l'éthos du « personnage » de Dieu est primordial dans le projet poétique de Victorius. La *vérité* de Dieu dans son plan de salut est déterminée dans l'*Alethia* par des caractéristiques à la fois vétérotestamentaires et néotestamentaires. Les qualités développées sont les points de départ des parallèles typologiques avec les patriarches. Nous souhaitons à présent proposer une analyse des passages où Dieu entre en scène, et où Victorius réécrit les discours qu'Il adresse à l'homme.

La principale présentation des caractéristiques divines se trouve, dès le début de l'œuvre, dans la Prière introductive qui, à travers ses trois étapes – invocation, arétalogie, supplication – nous en apprend beaucoup sur la perception de Dieu par Victorius. Dans le cadre de la *Precatio*, ce dernier s'attache notamment à souligner la grandeur du Dieu Créateur. Les expressions ne manquent pas : *cunctae uirtutis origo* (*Prec.*, 1), *omnipotens* (*Prec.*, 2), *perennis* (*Prec.*, 8), *uirtus <et> uirtutis apex* (*Prec.*, 19), *genitor uitae* (*Prec.*, 20), *rerum causa uigorque* (*Prec.*, 21), etc. Dieu est grand car il maîtrise le temps, l'espace et ses possibilités infinies (*omnia posse tuum*, *Prec.*, 45) invitent à un humble dépassement de la raison :

*Plus sit tibi credere semper  
posse deum quicquid fieri non posse putatur* (I, 78-79).

« Et qu'il te soit toujours préférable de croire  
que Dieu peut faire tout ce que l'on tient pour impossible. »

Le poète introduit par-là une puissance divine à la fois créatrice et régente, au-delà de toute conception humaine. Il contribue à établir une certaine distance entre le divin et le créé en invitant l'homme à rester à sa place de créature. En un sens, le rhéteur marseillais se place dans une forme d'apophatisme, en sous-entendant qu'il ne peut pas lui-même saisir tous les mystères de la nature divine.

L'arétalogie n'est pas seulement l'occasion d'un éloge de la grandeur divine en vue de l'exaucement de ses prières, elle témoigne d'un véritable respect et d'une pieuse admiration de la part du poète devant cette puissance qui se donne gratuitement : *diues conditor* (*Prec.*, 39), *praestanda facis bonus auctor* (*Prec.*, 46). Victorius rappelle que Dieu vit par Lui-même et n'a besoin de rien : *nil horum, quae gignis, eges* (*Prec.*, 42). L'autosuffisance de Dieu met en valeur la bonté de son don qui n'est pas nécessaire. Pour autant, ce Dieu tout puissant et

<sup>30</sup> Pour reprendre les termes du Professeur M. Cutino dans son article de 2019, p. 162-163.

suffisant (*regnum erat ipse suum, regni nec teste carebat*, I, 14) n'écrase pas ses créatures mais se limite et se retire pour leur laisser la place et la liberté d'exister :

*quis libera corda,  
arbitriumque sui largitus mente benigna* (*Prec.*, 55-56).

« Tu leur as accordé, dans ta bienveillance,  
des cœurs libres et le pouvoir de disposer d'eux-mêmes »

Le don de la liberté est la condition primordiale à toute la mise en place du plan providentiel du salut. Rappeler cette réalité ontologique dès le début de l'œuvre pose les bases de la relation entre Dieu et l'homme, une relation basée sur le don et la mise en retrait qui laisse un espace pour l'altérité. Cette mise en place de l'altérité est rendue possible par l'autolimitation de sa pleine puissance :

*Diuersum quae uidit opus ; namque hoc quoque plenum est  
uirtutis cessasse deum, posuisse labores* (I, 174-175).

« Lui qui vit un ouvrage différent, c'est aussi une manifestation  
de pleine puissance que Dieu se soit arrêté et qu'il ait abandonné ses travaux. »

La compréhension de l'autolimitation divine est une thématique que nous avons déjà développée<sup>31</sup> et dont nous voudrions rappeler ici simplement l'importance du parti pris pour les enjeux théologiques du poème. Le Dieu de l'*Alethia*, n'abuse pas de sa toute-puissance, et la maîtrise-même de cette puissance devient ici la condition de sa nature divine créatrice<sup>32</sup> car le repos est l'occasion d'un surcroît de création :

*Sic cessare Deus, sic otia sumere nouit,  
plus agat cessans, pariter sine fine quiescens  
ac sine fine operans seriemque et tempora miscens  
cessando consummat opus* (I, 184-186).

« C'est ainsi que Dieu sait s'arrêter, sait prendre du repos,  
pour faire plus encore en s'arrêtant ; en se reposant sans fin  
comme en œuvrant sans fin, en tressant les temps et les enchaînements,  
en s'arrêtant il acheva son œuvre. »

C'est un Dieu à la fois transcendant et immanent dont la présence se fait avec discrétion et douceur, un Dieu bon et magnanime (*Deus alme, Prec.*, 101 ; *benignus, Prec.*, 117) qui « préfère que l'on croie qu'il doit ce qu'il donne » (*et se quod donat mauult debere uideri*, I, 331). Dieu se met en retrait et induit l'homme à penser que sa relation avec Lui est de l'ordre du devoir et non du don. Cette subtilité n'est pas sans conséquence théologique : elle justifie d'une part les conceptions marchandes des religions « archaïques », en révélant qu'elles

<sup>31</sup> Cf. FALCON 2016, p. 65-67.

<sup>32</sup> « En cessant d'œuvrer, Dieu s'arrête. Il met fin au déploiement de sa puissance créatrice, il impose une limite à sa capacité de maîtrise, montrant qu'il la maîtrise elle aussi. De la sorte, il se montre plus fort que sa force, maître de sa maîtrise. », WENIN 2007, p. 36.

trouvent leur origine dans un subterfuge de Dieu qui se retire pour impliquer l'homme dans sa propre rédemption ; et d'autre part la compréhension spécifiquement chrétienne d'un « paternalisme » divin pédagogique.

Pour notre poète, rappeler ces notions évidentes est utile afin de servir son projet de réhabiliter l'Ancien Testament en montrant un Dieu égal en bonté et en douceur à celui du Nouveau et surtout afin de souligner la continuité dans son dessein providentiel. Pour ce faire, Victorius ne manque pas de rappeler la dimension trinitaire présente dès l'origine de la création dont les personnes méritent la même vénération : *Pro uis quanta patris, pro quanta est gloria uerbi !* (I, 1, 47). Le Père y est surtout présenté comme la source de toutes choses : *plena prudens rationis origo* (*Prec.*, 18) ; *a te principium traxit quodcumque* (*Prec.*, 22). Principe originel, il contient l'univers dans sa pensée et le dirige : *datus ordo* (*Prec.*, 26) ; *iubes* (*Prec.*, 30) ; *iussit* (I, 41). Le Fils quant à lui est présenté comme Verbe créateur qui œuvre en vue du Père (*quae totum genuit patris sapientia uerbi*, *Prec.*, 100) – destination finale de toute la création menée à son accomplissement – et qui exécute sa pensée en collaborant avec l'Esprit vivificateur (*almus*, I, 5) :

*Postquam cuncta datus generatim protulit ordo,  
quae mandate deo tum plenus mente parentis  
Filius omnipotens faceret sanctusque probaret* (I, 147-149).

« Lorsque, selon l'ordre fixé, avait été produite espèce par espèce, tout ce que Dieu confiait au Fils tout-puissant et que celui-ci alors réalisait, pénétré de la pensée du Père, tout ce que le Saint-Esprit approuvait. »

L'Esprit est bien présent dès l'Ancien Testament comme tient à le montrer la réécriture car c'est *ensemble*, dans une dynamique commune que le Dieu trinitaire agit<sup>33</sup>.

Une autre caractéristique essentielle pour l'étude de la théologie de l'histoire dans l'*Alethia*, sur laquelle Victorius insiste, est la bienveillance de Dieu dans les jugements qu'Il profère : « sa clémence surpasse sa justice » (*clementia cuius iustitiam excedit*, I, 465). C'est en effet un Dieu compatissant et un Juge bon (*bonus iudex*, III, 745) qui régit le monde, miséricordieux envers ses créatures (*miserans orbis*, III, 747). Le jugement équilibré et bienveillant qui condamne Caïn avec équité en est un bon exemple :

*Tali tunc caede madentem  
non aspernatur (tanta est clementia) dignum  
affatu censere Deus facinusque negantem  
ārgūīt ēt || tāntō || lēuītēr || prō crīmīnē pūnīt  
mensuram poenae facti de parte petendo* (II, 252-256).

« Alors Dieu ne rejette pas celui qui a été souillé par un tel

<sup>33</sup> Nous ne reviendrons pas davantage sur la dimension trinitaire qui a été développée au Chap. 1, 2, a, p. 168. Voir également à ce sujet le développement fait dans FALCON 2016, p. 42 à 54.

## Partie II. Perspectives théologiques

meurtre (tant est grande sa clémence), celui qui est digne de comprendre sa parole,  
et il dénonce celui qui nie son forfait  
et il le punit légèrement pour son si grand crime  
recherchant la mesure du châtement à partir de ce qui a été commis. »

Victorius met en scène un Dieu qui est à la fois le témoin à charge, l'accusateur (*arguit*) et le juge (*punit*). Chacune de ses fonctions est atténuée par des incisives (*tanta est clementia*) ou des adverbes (*leuiter*). Le vers 255 est particulièrement parlant : les deux verbes d'action entourent de part et d'autre *leuiter* qui s'oppose directement à *tanto*. L'oxymore souligne le contraste entre la réalité du crime commis et la bienveillance de Dieu, tandis que la condamnation est nuancée par le gérondif *petendo* qui rend compte de l'effort divin pour rendre la justice. Cette précision est centrale pour montrer l'adaptabilité de Dieu face aux ruptures d'alliances des hommes. Son attitude évolue avec bienveillance et il met ainsi en place une progression pédagogique pour s'adapter aux défaillances humaines. Deux exemples de paroles divines rapportées au discours direct en témoignent :

*Cui sic sancta Deus pandens arcana reuelat :*  
« *Terrarum utiis hominumque ad crimina pronis*  
*abiecta uirtute malis succurrere rerum*  
*fine parans statui quando, omnes plectere culpas*  
*saeuum prospiciens leuiusque abolere nocentes,*  
*inducto rursum terras submergere ponto,*  
*ut, dum cuncta ruens operit iussusque residit,*  
*gurgite praecipiti pollutum diluat orbem* (II, 384-391).

« À lui, Dieu ouvrant ses saints mystères, révéla ainsi :  
J'ai établi d'affronter les vices des terres et les maux – enclins aux  
crimes rejetés par la vertu – des hommes coupables  
en y mettant un terme, quand, voyant qu'il est cruel de punir toutes les fautes  
et qu'il est plus léger de détruire les coupables,  
j'ai aussi établi d'engloutir les terres après avoir introduit la mer en arrière  
de sorte que, pendant qu'elle couvre tout, en se précipitant, et s'arrête quand c'est  
ordonné, elle dissolve dans un tourbillon précipité le globe terrestre qui a été souillé. »

De prime abord, la question qui vient à l'esprit du lecteur est : pourquoi Victorius met-il ces paroles dans la bouche de Dieu ? Pourquoi met-il Noé dans la confidence ? Premièrement il souligne la volonté de montrer un Dieu proche de Noé, un Dieu capable de se dévoiler et d'ouvrir un accès à ses projets (*pandens arcana sancta*). Il ne garde pas son plan pour Lui-même mais le partage. Dans le discours, Dieu rappelle sa fonction de créateur et d'ordonnateur du monde (*statui*). Ce dernier n'est pas immuable dans ses décisions mais est capable de s'adapter et de revenir sur ses résolutions initiales (*plectere saeuum prospiciens*). Le poète offre par-là la vision d'un Dieu réfléchi et mesuré, qui prend actes des faiblesses humaines et des défauts de son plan originel de rachat et qui décide de s'adapter en purifiant largement le monde de ses souillures coupables, après avoir pesé le pour et le contre.

La bénédiction d'Abraham va elle aussi dans le sens de la présentation d'un Dieu provident :

« *Omnipotens ego sum dominus, qui teque tuosque  
Chaldaeae de gente **tuli** tandemque paternis  
exemptum utiis terra meliore **locaui**,  
ut per te genitus populus meus arua beata  
**incolat** et seriem longe lateque **propaget**  
gentibus expulsis, quas foedo errore parentum  
sacrilegas ritus olim fecere profani. » (III, 492-498).*

« Je suis le Seigneur tout puissant, qui t'ai porté toi et les tiens  
hors du peuple chaldéen et t'ai enfin placé sur une terre meilleure,  
une fois dépouillé des vices de tes aïeux,  
afin que mon peuple, engendré par toi, habite des terres bienheureuses  
et qu'il propage une suite de descendants au loin et sur une vaste étendue  
après avoir chassé les païens, que des rites impies ont autrefois rendus sacrilèges  
à cause de l'honteuse idolâtrie de leurs parents. »

Ce discours donne l'occasion au poète de "laisser Dieu" se présenter Lui-même. Ce dernier rappelle ainsi sa nature divine en déclinant son identité selon la tradition vétérotestamentaire. La scansion du vers 492 met parfaitement en valeur à la fois le verbe *être* – faisant ainsi une discrète référence à Ex 3, 14<sup>34</sup> – et sa désignation comme *dominus*.

*Ōmnīpōtēns || ěgō sūm || dōmīnūs, || quī tēquē tūōsquē*

Le vers s'ouvre sur la principale caractéristique divine (*omnipotens*) qui « définit » Dieu au sens absolu<sup>35</sup>, tandis que *dominus* qualifie Dieu de façon relative à l'homme, en l'occurrence Abram (*teque*). Le poète place ce qui concerne Dieu à gauche tandis que ce qui se rapporte à Abram est situé après la coupe hephthémimère, relié par le pronom *qui*. La relation avec Abram fait donc partie des attributs de la condition divine. La suite du discours récapitule les différentes actions que Dieu a faites pour sa protection passée (*tuli, locaui*) ainsi que ce qu'Il prévoit de faire pour son salut à venir (*incolat, propaget*). Dieu confie une mission à son serviteur mais montre qu'Il a établi, au préalable, les conditions favorables à cette mission, dévoilant ainsi la façon dont Il met en œuvre sa providence.

Selon cet extrait, le retour de la vérité passe d'abord par une purification qui consiste à mettre à part la descendance de la race choisie (*Chaldaeae de gente*), puis à chasser les erreurs des païens (*gentibus expulsis*), comme cela avait été annoncé dès la *Precatio* (*ritusque profanes pellat*, 110-111). La participation active de l'homme dans ce projet est signifiée par la scansion du vers 495 :

<sup>34</sup> *Dixit Deus ad Moysen* : « *Ego sum qui sum* ».

<sup>35</sup> « *Omnipotens* (παντοκράτωρ, παντοδύναμος) è epiteto tradizionale della suprema divinità olimpica Giove / Zeus. Nell'Eneide il termine assume di consueto la funzione logica di attributo a pater (1, 60 sed pater omnipotens ; 4, 25 uel pater omnipotens...) », D'AURIA 2007, p. 38.

*ūt pēr tē || gēnītūs || pōpŭlūs || mēūs āruā bēātā*

Il répartit *te* et *meus* de part et d'autre de *genitus populus*, faisant ainsi du peuple élu, le trait d'union entre Dieu et les hommes, car ce peuple est le fruit de l'alliance avec Abram. C'est à lui à présent qu'est confiée la mission salvifique de la purification de la création. Victorius illustre le transfert de l'œuvre de salut notamment à travers l'évolution du positionnement des verbes : de verbes à la première personne avec *ego* pour sujet, on passe à des verbes à la troisième personne avec *populus meus* pour sujet.

Victorius met ainsi en avant, à travers cette succession de l'identité divine, des hauts-faits et du projet, la structure providentielle des alliances qu'Il forge avec les patriarches.

*c. Vérité : bonté, alliance et alliances*

Les deux points que nous venons d'évoquer – l'herméneutique typologique et l'exégèse du personnage de Dieu – nous permettent d'aborder la façon dont le poète de Marseille comprend les conditions de l'Alliance vétérotestamentaire. Il y a clairement chez Victorius, une unité et une cohérence entre les alliances vétérotestamentaires et la Nouvelle Alliance en Christ. Le poète s'attache à montrer qu'il s'agit d'une seule et même Alliance, rendue possible par deux conditions : d'une part la Trinité présente dès la création du monde et d'autre part, les interventions de ces mêmes figures trinitaires, déjà à l'œuvre dans l'histoire sainte, notamment par le Christ déjà présent à travers les figures des patriarches. Ces deux conditions légitiment en même temps les différentes alliances vétérotestamentaires et les justifient en tant que signes inachevés et préfigurations de l'Alliance, menée à son aboutissement dans le Christ.

Par ailleurs, la relecture typologique permet de présenter l'Alliance selon deux perspectives :

- Celle de l'histoire temporelle : plusieurs alliances, signes de la compréhension des interventions de Dieu dans l'histoire des hommes, dans la perspective d'un salut factuel.
- Celle de l'histoire sainte et spirituelle : une seule et même Alliance dans la perspective d'un salut ontologique.

Le lien entre ces deux perspectives est causal : les manifestations historiques du salut permettent de remonter au salut ontologique. Selon cette interprétation, la bonté du Dieu d'Alliance, Créateur et Sauveur, qui se déploie dans le triptyque création – incarnation – résurrection, est rendue visible dans les événements dits « historiques » du Peuple élu<sup>36</sup>. En effet, à travers ce qui est redit d'alliance en alliance, la bonté de Dieu apparaît comme la

---

<sup>36</sup> « La Passion-Résurrection s'inscrit ainsi dans la création-Alliance des origines. Elle en est l'accomplissement historique et y récapitule toutes les "Pâques" antérieures. », SESBOÛE 1995, p. 501.

constante principale. C'est une bonté qui va au-delà de l'exaucement des prières : elle devance les demandes et les besoins des hommes.

*Vt maiestate serena  
exaudire uelis nil contra iussa precantis  
nec iam poscentis lacrimis, quod sponte benigna  
praestabis famulis, ut se censura resoluat,  
tota sed ut plenas teneat sententia uires (II, 72-76).*

« Afin que, avec ta sereine majesté,  
Tu veuilles celui qui ne te demande rien contre ta volonté  
et qui n'implore pas par ses larmes ce que de toi-même  
Tu procureras des bienfaits à tes serviteurs, de sorte que le jugement se dissolve,  
mais que la sentence tout entière garde ses pleines forces. »

Par ces vers, Victorius veut montrer que les fautes de l'homme ne contrecarrent pas la bienveillance de Dieu. Le paradoxe des derniers vers peut se comprendre par le caractère immuable de la Parole de Dieu, qui a posé son jugement de façon définitive et sans appel, mais qui, dans sa mansuétude, donne des compensations et des moyens pour se défendre. Malgré la faute d'Adam et l'intrusion du mal dans le monde, l'alliance n'est donc pas totalement rompue. À travers ce prisme de lecture, Victorius décrypte donc l'aspect providentiel de l'enchaînement des événements "historiques", du péché originel à la destruction de Sodome.

Le Déluge est par exemple l'occasion d'une purification effective. Il permet non seulement la mise à part des élus – Noé et sa famille – mais aussi un recommencement généralisé qui renvoie par analogie au baptême. C'est une interprétation courante chez les Pères, comme chez leurs prédécesseurs, les commentateurs juifs<sup>37</sup>. Cet événement, déclenché par la corruption de l'humanité est suivi, comme toutes les ruptures réécrites par le poète, par une surabondance de bien de la part de Dieu. Victorius parvient à mettre habilement en avant ce mouvement descendant / ascendant. L'humanité chute ; Dieu la relève à un niveau plus élevé encore que là d'où elle est tombée puisque l'effort divin dévoile un soin plus grand encore (*cura maiore, Prec.*, 89). Cette grille de lecture est donc annoncée dès la *Precatio*.

Ce fil conducteur narratif de relecture providentielle des alliances vétérotestamentaires semble donc bien être la "vérité" du poème. En effet, tel un refrain, chaque chute est suivie d'un châtement dans lequel le poète s'attache à montrer la bonté de Dieu qui se déploie à travers la pédagogie de chaque "punition". Victorius postule que la bonté de Dieu précède tout acte et que les châtements peuvent de ce fait être interprétés comme des jalons d'une pédagogie bonne,

---

<sup>37</sup> Voir par exemple Noé, source d'une nouvelle génération d'hommes chez PHILON, *Questions sur la Genèse*, II,17-31 et 45-56 ; *De la vie de Moïse*, II,59-65 ; *Sur Abraham*, 46 et 56 ; repris plus tard par JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 119, 4 et 138, 2. Noé préfigure aussi le nouvel Adam, le Christ, chez ORIGENE, *Homélies sur la Genèse*, II,3. Ce dernier explicite également le parallèle entre Déluge et baptême d'après 1 P 3, 20 in *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, III, 1, 10.

ou en vue de notre bien : *causa fuit bonitas* (*Prec.*, 51). Ce prisme herméneutique implique une compréhension biblique davantage unifiée entre Ancien et Nouveau Testament. À l'encontre des Marcionites ou des Manichéens et même, dans une certaine mesure, d'une tendance anti-juive de l'époque<sup>38</sup>, le Dieu de l'Ancien Testament est présenté comme bon parce qu'il est déjà trinitaire.

S'il s'agit donc d'une seule Alliance, pourquoi Victorius met-il autant de soin à détailler dans de longs discours reconstruits, les multiples alliances de la Genèse ? En gardant à l'esprit le parti pris exégétique assumé du poète, on peut avancer l'hypothèse que les différentes typologies, manifestées sous plusieurs modalités, s'adaptent à chacun des patriarches. Elles montrent ainsi diverses façons d'être en relation avec Dieu : la soumission, la liberté, le repentir, l'élection, la confiance. De là, chaque rupture induit un ajustement dans la pédagogie divine, comme si les péchés des hommes permettaient à Dieu de mieux s'adapter à eux et de mieux les connaître dans son projet d'union à lui (*in caelum tecum uehis*, *Prec.*, 91).

On peut donc dégager plusieurs enjeux du fait d'insister autant sur la Genèse :

- Permettre de légitimer l'Ancien Testament en reconnaissant et acceptant les origines hébraïques de la religion chrétienne. Il n'y a donc pas de distinction ni de stigmatisation d'un dieu marcionite : le Dieu de l'Ancien Testament est aussi celui du Nouveau. L'histoire du peuple juif dans ses pérégrinations illustre cette transition<sup>39</sup> ainsi que l'évolution de la relation entre Dieu et les hommes.
- Mettre en lumière le vaste déploiement de la bonté divine de l'origine à son achèvement – ou, en l'occurrence, un signe de son achèvement (*designat tacitum*, III, 785) – et montrer la pédagogie qui a préparé la voie à la révélation ultime de l'Alliance définitive dans le Christ.

Ces deux aspects ne sont, en définitive, qu'un seul et même pan du projet d'unification narrative et spirituelle du texte biblique de la part du poète. Il n'est donc pas étonnant de voir que chez Victorius, l'idée d'alliance s'épanouit davantage au Livre III qui concerne Abraham, le père du Peuple élu. C'est ce qui va être à présent abordé.

---

<sup>38</sup> Les premiers auteurs à émettre des critiques sont Justin (*Dialogue avec Tryphon*) et Tertullien (*Contre les Juifs*). Par la suite, lorsque le Christianisme devient la religion principale de l'Empire, cette tendance se retrouve dans de nombreux traités d'Ambroise et dans les poèmes didactiques de Prudence.

<sup>39</sup> « La Vérité, que l'auteur a le dessein d'exposer, est l'ensemble des révélations primitives, confiées dès l'origine à nos premiers parents, emportées dans l'arche par Noé et transmises enfin dans la personne d'Abraham au peuple juif. Conserver fidèlement ce dépôt sacré, telle fut la mission essentielle de la race d'où devait sortir le Messie », GAMBER 1899, p. 9.

## 2. Les destinataires de l'Alliance avec Dieu : une construction typologique

Comme nous l'avons vu, les trois premiers patriarches, dépeints dans l'*Alethia*, peuvent être les destinataires du pacte parce qu'ils évoquent déjà quelque chose de l'accomplissement dans le Christ qui seul, mènera l'Alliance à son achèvement parfait. Ils indiquent également trois façons dont le Christ accomplira l'Alliance Nouvelle et sont, de ce fait, représentés à l'image du Christ car, comme le rappelle J.-N. Guinot : « Aussi, entre le "type" et la réalité qu'il annonce, doit-il exister une ressemblance manifeste : c'est même la condition indispensable à sa reconnaissance<sup>40</sup>. » Chacun des patriarches est établi en contre point des auteurs des ruptures et Adam, qui est lui-même coupable, l'est vis-à-vis d'Ève. C'est ce que nous allons voir à présent à travers Adam, première figure du Christ ; Noé, qui ouvre la voie du baptême et Abraham, père d'un peuple nouveau.

### a. Adam, première figure du Christ

Adam est le premier destinataire de l'alliance avec Dieu lorsque celui-ci le bénit et lui confie la création. La première condition préalable qui caractérise Adam pour recevoir l'alliance, est d'être fait à l'image de Dieu, c'est-à-dire à l'image du Fils, lui-même la parfaite Image du Père.

*Nunc hominem faciamus » ait, « qui regnet in orbe  
ē t sīt imāgō dēī. || sīmīlēm dēcēt ēssē crēāntī,  
liber ad arbitrium fruitur qui mente creatis ».  
dixerat haec et factus homo, seu corpore toto  
siue anima ac specie, forsan quo more futura,  
quo facienda facit, quo factum semper habebat  
iam prope <prae>terito quod nondum accesserat aeuo (I, 160-166).*

« Maintenant faisons l'homme, pour qu'il règne sur la terre.  
Qu'il soit image de Dieu, car il convient que soit semblable à celui qui crée,  
celui dont l'intelligence, parce qu'il est libre, jouit à son gré de la création ».  
À peine eut-il dit ces mots que l'homme fut fait, soit son corps tout entier,  
soit son âme et sa forme, peut-être de la façon dont il fait ce qui sera,  
dont il fait ce qui pourra être, dont il gardait en tout temps près de lui,  
comme déjà fait, ce qui n'avait pas encore accédé à l'écoulement du temps. »

Le poète reprend les termes de l'intertexte biblique<sup>41</sup>, notamment ceux de la *Vg* : *faciamus hominem*, mais il transforme l'accusatif du texte biblique en nominatif (attribut du sujet) : *imago dei*, et rend *similem* sujet de la proposition infinitive. La ressemblance est axée sur la capacité créatrice (*creanti*) que l'homme reçoit donc également en héritage. Pourtant dans la

<sup>40</sup> GUINOT 1989, p. 15.

<sup>41</sup> « L'unica differenza è costituita dal sintetico regnet in orbe del v. 160 al posto dell'enumerazione nella Scrittura delle varie specie animali soggette all'uomo. D'altra parte si noti l'incongruenza di imago dei del v. 161 nella prospettiva del discorso diretto di Dio, in cui ci aspetteremmo piuttosto nostra, come nel testo biblico : in questo infatti il nesso è usato correttamente dall'agiografo in Gen. 1, 27. », CUTINO 2009, note 81, p. 117.

tradition chrétienne, c'est Jésus qui est l'Image parfaite, tandis que l'homme n'est fait qu'à l'image (*ad imaginem et similitudinem nostram*). Victorius insiste donc sur la part « christique » d'Adam qui, bien que représentant l'humanité tout entière, possède une part qui est d'ordinaire propre au Christ seul. La scansion est fautive sur ce vers et si le poète s'est permis cette entorse à la métrique, c'est sans doute pour rester au plus près du texte biblique. Or, nous avons vu la liberté que Victorius est capable de prendre vis-à-vis de la Bible ; s'il reste fidèle au sens littéral et provoque une dissonance poétique par rapport aux autres vers, c'est pour respecter l'hypotexte biblique, jusque dans la raison incompréhensible qu'il contient. Il choisit ici de respecter pleinement le mystère.

Par ailleurs, dans cette réécriture du premier récit de création, il est question la création instantanée d'Adam (*dixerat haec et factus homo*). Les vers qui suivent sont ambigus et difficiles à traduire avec certitude<sup>42</sup> : *forsan quo more futura / quo facienda facit*. Qu'essaye de nous dire le poète ? L'homme créé préfigure-t-il le Christ car il est modelé selon la « façon » dont il mènera toutes choses à leur perfection à la fin des temps ? Le Christ étant lui-même, vrai Dieu et vrai homme, il incarne l'homme parfait, exempt du péché originel et peut, de ce fait, créer l'humain tel qu'il était dans sa pensée éternelle, et tel qu'il sera ressuscité à la fin des temps.

Ce qui découle de ce constat est que la création d'Adam préfigure la résurrection des morts (I, 204-222) :

*facilem nam cedere **limum**  
et flexum formamque sequi qua ducitur arte  
arripit ac sacra qualem iam mente gerebat  
explicat in speciem, flatuque inmissa uaporo  
uita rigauit **humum**. **tellus** mollita liquore  
partim facta caro est : sanguis, qui lubricus umor,  
distentit molles per nota foramina uenas :  
et mentis iam plenus homo est terraque **repulsus**  
exilit ac dominum prudens rationis adorat.  
non aliter ruptis mandata resurgere bustis  
corpora uera fides, cum caelo inlapsa patenti  
maiestas grauidae reserat caua uiscera terrae.  
nam quod non habuit, cum sic e puluere summo  
informante deo propriae uirtutis egena*

<sup>42</sup> S. Papini opte pour « Aveva detto queste cose e l'uomo fu fatto, sia nella totalità del corpo, sia nell'anima e nella forma, forse nel modo in cui fa le cose future e quello che devono essere fatte, nel modo in cui Dio aveva in ogni tempo ciò che era stato fatto, come se fosse già quasi trascorso, quello che non si era ancora avvicinato alla vita. », PAPINI 2006, p. 48 et I. d'Auria par : « Aveva pronunciato queste parole e fu fatto l'uomo, sia come corpo nella sua totalità, sia come anima e figura, forse nel modo in cui Egli fa le cose future, nel modo in cui fa quelle da farsi, nel modo in cui Egli faceva sussistere sempre ciò che era stato fatto che non era ancora entrato nel tempo ormai quasi passato. », D'AURIA, p. 83. T. Kuhn-Treichel quant à lui traduit : « Sprach's, und so wurde der Mensch gemacht, sei es mit ganzem Leib, sei es als Seele und Idee, vielleicht so, wie er Künftiges wie er noch zu Machendes macht, wie er immer als Gemachtes besass, was noch nicht ins fast schon vergangen Leben getreten war. », KUHN-TREICHEL 2018, p. 99.

*ediderit, facile est, ut iudice reddat eodem  
iussa quod accepit. sic totum forma futuri est  
quod pius est genitum, dumque ipse ita conditur Adam,  
ut repetita sacrum geminet narratio munus,  
utile praeseritur populos quandoque renasci* (I, 204-222).

« Car il saisit une argile qui cède facilement,  
qui prend la courbe et la forme selon l'art qui la modèle  
et en fait un être tel que celui qu'il portait déjà dans sa sainte pensée,  
et, insufflée par la chaleur de son souffle,  
la vie irrigue la glaise. La terre amollie en partie par l'humidité  
se fait chair; le sang, cette humeur fluide,  
gonfle les veines souples en suivant les canaux qu'il connaît.  
L'homme est maintenant tout pénétré de pensée ; repoussé hors de la terre,  
il bondit et, doué de raison, il adore son Seigneur.  
Ce n'est pas autrement que les corps briseront les tombes et ressusciteront  
ainsi que la vraie foi s'en est vue confier l'assurance, lorsque descendant du Ciel ouvert  
la Majesté ouvrira les creuses entrailles de la terre grosse de tous les morts.  
Car, puisque la terre a vu sortir ainsi de sa surface poussiéreuse,  
façonnée par le Dieu Très Haut, ce qu'elle ne possédait pas,  
elle qui est dépourvue d'une puissance qui lui soit propre,  
on est aisément assuré qu'elle peut rendre  
ce qu'elle reçut par la volonté du juge même. Ainsi, tout ce qui a d'abord été engendré  
est le modèle de ce qui sera, et depuis qu'Adam lui-même est créé,  
de telle façon que le récit qui en est répété redouble le don sacré,  
on peut utilement présager qu'un jour, les peuples renaîtront. »

La façon dont Adam est créé (*dumque conditur Adam*), sorti de la terre – et le rhéteur insiste particulièrement sur ce point à travers une série de synonymes : *limum, humum, tellus, terraque repulsus* – annonce donc comment les morts sortiront eux aussi de la terre où ils ont été ensevelis (*ruptis bustis*), lors de leur recréation<sup>43</sup>. Le poète prévoit que le récit de la création sera répété (*repetita narratio*) et que, de ce fait, le premier récit de création donne le modèle (*forma*) qui préfigure et présage (*praeseritur*) la résurrection (*renasci*). Il est notable de relever que ce verbe est le même que celui qui sera utilisé dans le vers final du Livre II (*populos sic posse renasci*, II, 558). Victorius fait un parallèle interne entre Adam et Noé, entre la création, le baptême et la résurrection à la fin des temps.

Cette relecture typologique est renforcée par plusieurs allusions dans le poème. En effet, comme pour pouvoir ressusciter il faut d'abord mourir, l'itinéraire de la chute fait d'Adam le premier des hommes mortels, mais également le premier à être sauvé<sup>44</sup>. C'est ce que dit

<sup>43</sup> C'est un argument topique, déjà utilisé dans les traités du II<sup>e</sup> siècle sur la résurrection, comme dans celui attribué à Justin (PSEUDO-JUSTIN, *Traité sur la résurrection*, 5, 7) ou encore celui d'Athénagore d'Athènes (*Sur la résurrection des morts*, XXV, 3) qui insiste sur la recréation des corps enterrés et décomposés pour accueillir de nouveau l'âme, lors de la résurrection finale.

<sup>44</sup> Théorie existant déjà dans la tradition juive intertestamentaire : « À la mort d'Adam, Ève se lamente et reconnaît que tout est sa faute, car elle s'est laissé séduire par le serpent. [...] Le livre s'achève sur la mort d'Ève et son embaumement dans l'espérance de la résurrection. Il introduit le pardon d'Adam qui retourne au Paradis. », MALDAMÉ 2008, p. 64. Voir l'édition de la *Vie latine d'Adam et Ève* in PETTORELLI 1998, p. 62 : *Adam post quadraginta dies introiuit in paradysum et Eua post octoginta et fuit Adam in paradiso annos septem*.

Victorius en s'adressant directement à Adam après l'épisode du péché originel, lorsque celui-ci tente de se cacher de Dieu (I, 448-449) :

*Nam quo te timidum fas est subducere corpus,  
te, te, inquam, qui mox primus retrahendus es, Adam ? (I, 448-449).*

« Car où peux-tu cacher ton corps plein de crainte, je te le demande, toi, Adam, qui bientôt seras le premier à revenir ? »

Adam sera donc le premier à revenir du lieu où l'a conduit le péché et à ressusciter d'entre les morts<sup>45</sup>. Cette intervention de la part du poète dans la réécriture apporte une parole de consolation et d'espoir en l'assurant de l'accomplissement du salut. Or Adam n'est techniquement pas le premier mais le second à revenir d'entre les morts puisque le premier ne peut être que le Christ. Et c'est là que le poète opère un intéressant parallèle entre Adam et le Christ. Là encore c'est le poète qui s'autorise une intervention en s'adressant à Adam juste avant le châtement divin (I, 469) :

*Lapsum  
immersumque metu latebris ac paene sepultum  
euocat et reuocat (I, 465-469).*

« Toi qui es tombé  
et t'es dissimulé par peur dans une cachette et y as presque été enseveli,  
il t'appelle et te rappelle à lui. »

Adam est ici une figure du Christ en contrepoint : Jésus n'est pas tombé, mais il s'est incarné, et est descendu sur la Terre ; alors qu'Adam se cache et est presque enseveli (*paene sepultum*), le Christ est lui bel et bien enseveli sous la terre après la crucifixion, et il est ramené à la vie par le Père et l'Esprit et rappelé auprès d'eux dans le Ciel à l'Ascension. De même, Adam est rappelé à la vie éternelle, et de son nouveau séjour au paradis, le poète annonce que lui aussi appellera les hommes mortels encore sur terre :

*Iam iam nemo patrem temerarius arguat Adam,  
quod leue praescriptum uiolata lege resoluens  
ad letum patefecit iter. poena illa parentis  
prima fuit tanti, quia plus est uincere mortem  
quam nescisse mori. Patria nunc laetus ab aula  
despicit aetherios axes et sidera calcat  
dispositosque uocat uentura in regna ministros,  
quos iterum formauit aquis docuitque renasci,  
quae totum genuit patri, sapientia uerbi (Prec., 92-100).*

---

<sup>45</sup> Dans la littérature intertestamentaire, la résurrection d'Adam est annoncée par l'archange Michel à Seth lorsque ce dernier cherche à retourner en Éden pour y trouver un moyen de guérir son père malade : « Il ressuscitera avec lui le corps d'Adam et les corps de tous les morts, et lui-même le Christ, le Fils de Dieu, sera baptisé dans le Jourdain. Et, quand il sortira de l'eau, il oindra avec l'huile de sa miséricorde ton père et tous ceux qui croient en lui (...). Alors le Fils très aimé de Dieu descendra et introduira ton père dans le Paradis auprès de l'arbre de la miséricorde. », (*Vie latine d'Adam et Ève*, 41-43) », GINZBERG 1997, p. 317. Voir également IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, III, 19, 3 et III, 23, 1.

« Que personne désormais ne soit assez téméraire pour accuser Adam notre père, parce qu'il a violé la loi en enfreignant un ordre facile à respecter, d'avoir ouvert le chemin vers la mort ; le premier châtement de notre ancêtre fut d'un très grand prix, car il est plus grand de vaincre la mort que de ne pas l'avoir connue ; maintenant, rempli de joie, de la demeure du Père il contemple les axes célestes, marche sur les étoiles et appelle au règne à venir tes serviteurs épars, eux que la sagesse du Verbe, qui a tout créé pour le Père a façonnés à nouveau et enseignés à renaître par l'eau. »

Le nouveau rôle d'Adam dans la demeure céleste (*ab aula patria*), est donc d'appeler au règne à venir (*uentura in regna*). Il nous attend déjà et de là-haut, il prophétise et témoigne de l'attente eschatologique après avoir lui aussi vaincu la mort (*uincere mortem*) et connu une ascension vers le ciel, puisqu'il est désormais situé sous la voûte céleste (*aetherios axes*<sup>46</sup>) et qu'il marche sur les étoiles (*sidera calcat*). Mais qui appelle ? Est-ce Adam ? Est-ce le Christ, le Verbe dont la voix se fait entendre ? Le parallèle interne entre ces deux extraits est frappant : dans le premier, c'est Dieu qui, dans le jardin, appelle Adam qui se cache de Lui, et dans le second, c'est Adam qui appelle les serviteurs de Dieu (*ministros*), en son nom<sup>47</sup>. Dans les deux cas, l'appel annonce un salut. Le poète souligne en effet que le Verbe a enseigné que la renaissance (*docuit renasci*) après le péché, et donc la mort, passe par le baptême.

La figure d'Adam permet donc à Victorius d'aborder dès le début de son épopée le grand triptyque création / incarnation / résurrection, l'Alliance développée en trois temps. C'est un personnage primordial en ceci que le poète met en évidence – précisément en raison de sa faute – la place qu'il occupe en tant que destinataire de l'Alliance, du commencement du monde à sa fin.

*b. Noé ouvre la voie du baptême*

Noé quant à lui, est un patriarche bien plus exemplaire : c'est un homme pieux, respectueux des préceptes (il dresse des autels...) et qui élève ses fils dans la droiture. Cette honnêteté est bâtie en contre-point à la désobéissance des hommes pervertis. En effet, alors que la corruption se répand peu à peu dans le monde parmi les hommes et les géants (*gigantes*, II, 364) – ces monstres humains (*monstra hominum*), impies et cruels – un seul homme parvient à se préserver du vice et à rester pur et pieux devant son Créateur :

*Sed quia tu solus, cui cordi est nostra uoluntas,  
deuotum sacris ducens sub legibus aeuum*

<sup>46</sup> C'est une expression littéraire topique pour illustrer un triomphe, en l'occurrence céleste, qu'on trouve par exemple chez Virgile en *Aen.* VIII, 28.

<sup>47</sup> « Dès le début de son poème, dans le prologue qui annonce le thème de l'œuvre entière, Avit établit déjà un parallélisme entre Adam et le Christ. Immédiatement après l'apostrophe à Adam qui rappelle la souillure originelle de l'humanité, il glorifie le Christ rédempteur qui, à la suite de la faute du premier homme, s'est incarné pour délivrer l'humanité et lui rendre l'accès au paradis (*Carm.*1, 6-10). », N. HECQUET-NOTI in AVIT DE VIENNE, *Histoire spirituelle*, I, la typologie du Christ, p. 40.

## Partie II. Perspectives théologiques

*semper in hoc tantum merito meliore repugnas,  
sic decretorum moderabor iura meorum,  
ut, cum iusta mali luerint, tunc dignius a te  
incipiat mortale genus summumque parentem  
te numerent populi, nostra qui luce fruuntur* (II, 394-400).

« Mais parce que toi seul – tu as à cœur notre volonté –  
menant toujours une vie dévouée aux lois sacrées  
tu résistes tellement en cela, par un meilleur mérite,  
qu’ainsi je modérerai le pouvoir de mes décrets afin que,  
quand les hommes mauvais auront subi la justice, un genre humain plus digne  
commence alors à partir de toi, et que les peuples qui jouiront de notre lumière,  
te comptent comme leur premier parent. »

Le deuxième patriarche est élu en fonction de son mérite (*merito meliore*) – qui, comme nous l’avons vu, est une question relativement ambiguë. Noé est aussi choisi en fonction de sa piété en menant sa vie selon les lois divines (*sacris legibus*) pour être le premier d’une nouvelle lignée purifiée du péché par l’épreuve du déluge. Il est la figure du Christ car il est exempt de fautes (*immunem criminis*, II, 382). Sa conduite droite ne l’épargne pas pour autant de la justice divine, que son attitude permet cependant de modérer (*moderabor*) : il est lui aussi éprouvé, mais par le déluge et non par la mort. Il est ainsi l’exemple du modèle à suivre et est voué à devenir le père (*summum parentem*) de la nouvelle humanité rénovée et purifiée par l’eau de la mer. Car la terre a été souillée par le péché qui s’est répandu après la chute et elle a besoin d’être lavée (*pollutum orbem diluat*, II, 391).

Un parallèle avec la figure du Christ, juste souffrant triomphant malgré tout par la justice divine, est possible grâce à la commune volonté qu’il possède avec le Père :

*Haec mente fideli  
accipiens (namque ipse animum sensusque ministrans  
uelle et posse dabat famulo quodcumque iubebat)  
adgreditur densas natis populoque coactae  
plebis in hoc genitas ferro prosternere silvas* (II, 417-420).

« Recevant ces paroles avec un esprit fidèle  
(et en effet, Dieu Lui-même, dirigeant le cœur et les sentiments,  
donnait à son serviteur de vouloir et de pouvoir <faire> tout ce qu’Il ordonnait),  
Noé entreprend d’abattre par le fer avec ses fils et avec les gens de son peuple rassemblé,  
les épaisses forêts produites dans ce but. »

Ce qui est déterminant ici, c’est que c’est Dieu Lui-même qui donne de vouloir et de pouvoir, accordant ainsi la volonté de son serviteur à la sienne, infléchissant son cœur et le rendant conforme au sien. Ce passage évoque plusieurs paroles de Jésus lorsqu’il témoigne de sa sujétion à la volonté de son Père<sup>48</sup>. Il devient l’instrument de la volonté divine.

---

<sup>48</sup> Notamment dans Jn 6, 38 : « car je suis descendu du ciel pour faire, non ma volonté, mais la volonté de celui qui m’a envoyé » ou encore Mt 26, 39 : « Mon Père, s’il est possible, que cette coupe s’éloigne de moi ! Toutefois, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux. »

L'extrait suivant que nous proposons à présent est particulièrement original : en effet, Victorius y compare le Déluge au salut (II, 500-510) :

*Sed adhuc cella claustrisque morandum  
fessa columba refert, quae rursus missa reportat  
paciferae frugis paruum libamen oliuae.  
Tantus ad indicium magni cum laude parentis  
clausorum fletus, quo se quoque laeta reuelant,  
exoritur, QUANTUS, muris cum uictor acerbus  
insultat, **subitum** obsessis si forte feratur  
**auxilium**, QUANTUS, cum iudice missa modesto  
**addictos rursus uitae** sententia **reddit**,  
QUANTUS, in ambiguum funus cum **uita recurrit**  
inter lugentum lacrimas et gaudia, fletus (II, 500-510).*

« Mais la colombe fatiguée rapporte qu'il faut encore s'attarder dans la cellule et derrière les verrous, <puis> envoyée de nouveau, elle ramène une petite offrande de l'olivier, <dont> le fruit qui apporte la paix. Devant cette révélation, avec une louange au Père magnanime les prisonniers éclatent en sanglots si grands, par lesquels ils révèlent également leurs joies, COMME QUAND le vainqueur qui ne l'est pas encore, saute du mur, si par hasard une aide imprévue est apportée aux assiégés, COMME QUAND la sentence, émise par un juge mesuré, rend une seconde fois ceux qui ont été réduits en esclavage à la vie, COMME QUAND la vie revient à un cadavre incertain parmi les larmes et la joie des affligés. »

Victorius développe ici une comparaison en trois temps, que l'on peut résumer de la façon suivante :

Homme passé au travers du Déluge =	Déluge = salut et résurrection
Vainqueur ( <i>uictor</i> ) =>	Aide imprévue ( <i>subitum auxilium</i> )
Esclaves ( <i>addictos</i> ) =>	Rendus à la vie ( <i>rursus uitae reddit</i> )
Cadavre incertain ( <i>ambiguu funus</i> ) =>	Vie revient ( <i>uita recurrit</i> )

Dans les trois cas de figure, le déluge est comparé à une forme de salut et de résurrection, car à chaque fois, c'est la mort qui attendait le vainqueur, les esclaves ou le cadavre (qui lui était déjà pris par la mort). Dans la deuxième comparaison, le salut vient d'un juge mesuré (*iudice modesto*) qui rend les condamnés à la vie. Ce n'est pas anodin dans la mesure où Dieu est souvent comparé à un juge bienveillant dans l'*Alethia*. Ici Noé préfigure le baptême non dans le sens où il le donnerait, mais comme le Christ Lui-même le reçoit de Jean le Baptiste, lui aussi le reçoit en passant à travers les eaux et en acceptant de Dieu les instructions pour son salut et celui des siens. Et c'est ainsi qu'il devient, une fois l'épreuve traversée, le maître ayant obtenu du sort la souveraineté du second monde (*dominus, mundi sortitus regna secundi*, II, 528) : celui de l'homme nouveau, débarrassé du vieil homme ; un monde purifié du péché où

la purification renvoie explicitement au baptême qui ouvre à la vie nouvelle, comme en témoigne les derniers vers du Livre II :

*Qui tempore paruo,  
ut nunc edocuit populos sic posse necari,  
ipse docebit aquis populos sic posse renasci (II, 557-558).*

« Lui qui dans peu de temps,  
comme Il enseigna dès lors que les peuples peuvent ainsi être tués <par les eaux>,  
enseignera Lui-même que les peuples peuvent ainsi renaître des eaux. »

Noé préfigure ainsi le Christ dans l'événement du déluge et dans son attitude exemplaire, fidèle au Père. Et en passant le premier par les eaux du déluge, il préfigure les baptisés.

*c. Abraham, père d'un peuple nouveau*

Venons-en enfin à Abraham. C'est une figure largement plus développée dans le poème que les deux autres patriarches, car son histoire s'étend sur la majorité du Livre III (sur 400 vers). C'est un homme pieux (*uerum mente deum uenerans*, III, 328), juste, qui fait confiance à Dieu et qui est méritant (*uir dignus caelo*, III, 327). Il a la grâce d'être préservé de l'idolâtrie (*gentilia sacra auersatus erat*, III, 329)<sup>49</sup>. Pour autant, sa présentation ne fait pas l'objet d'une relecture typologique aussi évidente que pour les deux autres. Seule la figure d'Abraham en tant que père du peuple élu, renvoie au Christ, non en tant que Fils, mais en tant que berger de son troupeau qu'est l'Église. Plusieurs passages semblent en effet comparer le peuple nouveau issu d'Abraham, le peuple élu, comme le peuple des baptisés de l'ère nouvelle :

*« Quandoquidem toto te solum inuenimus orbe,  
quem sincera fides iuuat et reuerentia nostri  
linque procul sedes patrias terrasque nocentes  
pollutamque domum: cognatio tota profana est  
et fugienda tibi. terrae melioris in agros  
me duce peruenies, ne sis pars gentis iniquae,  
qui sanctae caput esse potes. tunc sacra dicabo,  
quae maneant, benedicte, tibi, nomenque per omnes  
magnificum reddam populos bona cuncta rependens  
aut mala pro meritis, quorum diuersa uoluntas  
te circum fuerit, per quem benedictio fusa  
spargetur tribubus cunctis aeuoque renato. » (III, 332-343).*

« Puisque nous trouvons que tu es le seul sur toute la terre  
que la foi pure ainsi que la crainte de notre nom aident,  
laisse au loin les sièges paternels et les terres nuisibles  
et la maison souillée : la parenté tout entière est sacrilège,  
et il faut que tu la fuies. Tu parviendras vers les champs d'une terre meilleure  
sous ma conduite, pour que tu ne sois pas la partie d'une tribu inique,  
toi qui peux être la tête d'une tribu sainte. Alors je dédierai des sacrifices  
destinés à demeurer toujours pour toi, qui as été béni, et je rendrai ton nom

<sup>49</sup> Voir également à ce sujet la tradition pseudépiraphique : *Jubilés*, XII, 1-5, in DUPONT-SOMMER 1987, *Écrits intertestamentaires*, p. 689.

grandiose parmi tous les peuples rendant tous les biens ou les maux d'après les mérites,  
de ceux dont la volonté diverse se sera exercée autour de toi,  
toi à travers qui la bénédiction répandue  
sera disséminée pour l'ensemble des tribus et pour l'âge qui renaît. »

Bien que l'on se situe après le Déluge, on constate que les terres sont de nouveau souillées – il y a en effet eu l'épisode de la tour de Babel entre temps et la diffusion du polythéisme – mais puisque Dieu a promis de ne plus engloutir les terres, il invite son serviteur Abraham à s'éloigner des hommes corrompus et à se laisser guider vers une terre meilleure (*terrae melioris*). Ce sont les derniers vers de cet extrait qui retiennent notre attention. Dieu annonce en effet la portée universelle du rôle d'Abraham, qui dépasse le cadre de sa propre tribu et est appelée à se répandre (*spargetur*). Le poète précise également qu'il s'agit d'un âge qui renaît (*aeuo renato*), un âge rénové pour une tribu nouvelle, qui laisse le monde ancien derrière elle. C'est une déclaration qui sera plus tard renforcée par le commandement de la circoncision, signe visible d'un peuple renouvelé dans sa chair (III, 625-635). Or ce peuple nouveau a une mission particulière qui lui est confiée :

*Omnipotens ego sum dominus, qui teque tuosque  
Chaldaea de gente tuli tandemque paternis  
exemptum vitiis terra meliore locavi,  
ut per te genitus populus meus arua beata  
incolat et seriem longe lateque propaget  
gentibus expulsis, quas foedo errore parentum  
sacriligas ritus olim fecere profani (III, 492-498).*

« Je suis le Seigneur tout puissant, qui t'ai porté toi et les tiens  
hors du peuple chaldéen et t'ai enfin placé sur une terre meilleure,  
une fois dépouillé des vices de tes aïeux,  
afin que mon peuple, engendré par toi, habite des terres bienheureuses  
et qu'il propage une suite de descendants au loin et sur une vaste étendue  
après avoir chassé les païens, que des rites impies ont autrefois rendus sacrilèges  
à cause de l'honteuse idolâtrie de leurs parents. »

Là encore on retrouve la nécessaire purification des vices (*exemptum vitiis*) des ancêtres corrompus. Ce déplacement préalable vers une terre renouvelée est la condition pour accomplir le commandement divin : propager une descendance exempte de faute et chasser les païens (*gentibus expulsis*). Abraham est ici une figure du Christ dans le sens où il est le chef d'un nouveau peuple qui doit se répandre, et répandre la vérité en chassant les mensonges que l'idolâtrie et les cultes païens polythéistes ont diffusés. Ce retour de la vérité que Victorius appelle de ses vœux dans la prière introductive du poème (*quaue iterum redeat uerum, Prec.*, 110) peut être également compris comme la diffusion de l'évangile, que Jésus confie à ses disciples. La promesse divine peut préfigurer ici, dans une interprétation qui suit l'exégèse

paulinienne, le salut universel promis à Abraham, qui se réalisera dans le Christ<sup>50</sup>. Ce salut réside dans une continuité de la foi d'Abraham, père des croyants, et non à la loi de Moïse – la promesse d'une descendance innombrable ayant été faite avant le don de la loi.

Enfin, Abraham préfigure le Christ car il rend possible un rapport direct à la Trinité :

*At ille  
credidit et nudae fidei consensio sola  
pro uirtute fuit meritisque ornata laboris  
plenam iustitiae tribuit reputata coronam.  
Atque ideo hic sancti uirtus tam nobilis Abram  
prodit quod bene sit diuino credere Christo,  
qui, uox uiua patris, rursus sic fatus ad Abram (III, 485-491).*

« Et celui-ci  
crut et la seule adhésion de sa foi toute simple  
lui fut comptée comme vertu et, ornée par les mérites de son labeur,  
elle accorda une couronne pleine de justice, après avoir été examinée.  
Et pour cette raison, la si noble vertu du saint Abram  
révèle qu'il est bon de croire au divin Christ,  
qui, voix vivante du Père, parla de nouveau ainsi à Abram. »

De même que Jésus fait homme permet à l'humanité de voir Dieu et de le rencontrer dans sa chair, de même Abraham révèle le Christ à venir à travers la parole qu'il reçoit, car cette parole, c'est la Parole-même, le Logos. C'est le Christ avant son incarnation qui est auprès du Père et qui se rend déjà accessible à son serviteur, non par la vue et le toucher, mais par l'ouïe<sup>51</sup>. Ainsi, par cette présence déjà à l'œuvre du Christ dans l'Ancien Testament, le poète révèle-t-il que l'alliance scellée avec Abraham porte déjà les germes de l'Alliance nouvelle et éternelle en Jésus.

Les trois patriarches, mis en scène dans la réécriture génésiaque de Victorius, préfigurent chacun à leur manière, le Christ : Adam en annonçant la résurrection à venir, opérée par Jésus, qui attend et appelle les croyants depuis le séjour céleste. Il est le témoin et le prophète du pardon qui sera accordé aux pécheurs. Noé, qui connaît l'épreuve de la purification et sort du Déluge renouvelé par l'eau du baptême. Et Abraham en préfigurant la tête d'un peuple nouveau, contribue à diffuser la vérité du salut.

La relecture chrétienne de leurs rôles dans l'Ancien Testament permet de montrer en quoi la Première Alliance, forgée à travers les promesses et les commandements accordés à Adam, Noé et Abraham, avait déjà du sens, parce qu'elle a été établie avec des personnages qui préfiguraient déjà le Christ. Ainsi le Christ déjà présent dans l'Ancien Testament à travers eux

---

<sup>50</sup> Rm 4, 16.

<sup>51</sup> Les références aux théophanies du Logos qu'on trouve chez JUSTIN ont été indiquées en p. 174.

était-il le garant de l'authenticité de ces premières alliances nouées, dans la perspective de l'ultime alliance accomplie sur la croix.

Il s'agit donc bel et bien d'une seule et même alliance, une alliance universelle qui s'échelonne dans le temps et dans les événements, mais qui a sa portée dans l'éternité.

### 3. Les alliances : conception théologique

Abordons à présent le contenu et les enjeux théologiques des trois alliances principales. Bien que les alliances soient le plus souvent localisées dans une péricope précise, la réécriture de Victorius n'hésite pas à revenir dessus et à les détailler en de multiples endroits, au détour de commentaires ou d'interventions. C'est pourquoi les extraits que nous allons analyser ne sont pas forcément dans l'ordre chronologique de la narration.

Nous l'avons vu<sup>52</sup>, le concept d'alliance est une reconstruction historico-littéraire de ce que le peuple juif a compris de sa relation à Dieu à partir de sa propre histoire<sup>53</sup>. Il possède une dimension à la fois législative et filiale. Le pacte politique devient progressivement pacte d'amour.

#### a. Alliance adamique : alliance universelle

Fidèle au texte génésiaque, le poète propose au Livre I une première alliance, universelle, scellée en Adam. Celle-ci concerne directement la création et le lien que l'homme doit entretenir avec elle. Il s'agit au premier abord d'un échange purement "marchand" : Dieu fournit de multiples dons à travers la nature et l'homme a à s'en occuper. Ce dernier est placé comme intendant du jardin, littéralement à la tête de toutes choses (*mox praepositum rebus*, I, 167) et peut en jouir en contrepartie. Pourtant la première alliance est totalement gratuite et c'est en cela qu'elle est cruciale pour la compréhension de l'histoire du salut : elle ne vient corriger aucune faute humaine, elle ne contient nulle pédagogie et nulle orientation. L'unique commandement est d'habiter le jardin :

*Haec igitur cuncto naturae ditia fetu  
regna, tot et tanta uirtutum dote refertae  
deliciae prima est hominis possessio primi,*

<sup>52</sup> Voir l'analyse des termes employés : *foedus, testamentum, nexus* (lien), *pactus, nectens*, p. 195-198.

<sup>53</sup> « Durant l'exil, la théologie deutéronomiste de l'alliance permettait de rendre compte de l'effondrement d'Israël en le présentant comme le résultat de la rupture de l'alliance avec Dieu. Mais d'une alliance dont les malédictions s'étaient réalisées, il ne pouvait jaillir aucune espérance nouvelle. Lorsque, dans l'exil, parurent des prophètes qui susciterent une telle espérance, il fallut inverser les pôles de la théologie deutéronomiste de l'alliance [...]. À l'alliance du temps de l'exode désormais rompue, le livre 'deutéronomiste' de Jérémie et une couche tardive d'Ézéchiel dépendante de celui-ci opposent la rémission future des péchés, le retour et le rassemblement d'Israël, l'établissement enfin, d'une alliance 'nouvelle' et 'éternelle', dans laquelle Dieu – par le don corrélatif de l'Esprit – renouvellera le cœur humain de telle manière que personne ne rompra plus l'engagement pris. », LOHFINK 2007, p. 23.

*in quam deductus uita exultare perenni  
accola iussus erat* (I, 305-309).

« Ainsi, ces royaumes, riches de toute la fécondité de la nature,  
lieux emplis des délices qu'offrent de telles perfections innombrables,  
sont la première possession du premier homme ;  
il y fut conduit et reçut l'ordre d'y vivre,  
et d'exulter pour la vie éternelle, »

Le jardin paradisiaque (*haec regna*) est le signe visible de la première alliance en tant qu'expression de la pensée créatrice divine<sup>54</sup>. Il est symboliquement assimilé à la première largesse (*largitio prima non merces paradisus erat*, I, 316). Cette dernière pose les bases de la relation entre Dieu et l'homme, à savoir un lien qui n'est pas entaché par le péché, qui est encore pur et n'a pas besoin d'ajustement<sup>55</sup>. Ce lien intact confère à l'homme des caractéristiques propres au divin tel que le pouvoir de nommer les créatures et l'acte co-créateur d'engendrer (*cum coniuge iussit crescere per sobolem terrasque replere uacantes*, I, 167-168). L'invitation à la fécondité fait écho à celle de la nature (*fetu naturae*) dont les largesses viennent de Dieu : de même qu'Il donne gratuitement et a déployé l'univers (*explicuit mundum*, I, 201), de même, l'homme a à donner généreusement de lui-même poursuivant ainsi le cercle vertueux de la logique du don (*munera prima*).

Le poète souligne les attributs féminins de la terre, au point de la faire passer pour la première épouse de l'homme<sup>56</sup>, sa première possession (*prima possessio*). La dimension sponsale de la création réside dans sa volupté (*deliciae*), son abondance (*tot et tanta*) et sa gratuité (*dote*). L'homme y est conduit (*deductus*) comme dans un cortège nuptial. Victorius va même jusqu'à suggérer la dimension érotique de l'Éden, à travers la source du jardin (*fonte date et origine summa*, I, 223) qui irrigue et féconde la terre (*fons rigat et diti prolem uirtute maritat*, I, 269). Le choix du verbe *maritare* n'est évidemment pas anodin et renvoie explicitement à la fécondité du mariage. Victorius insiste particulièrement sur la capacité à offrir gratuitement et à accueillir le don : ainsi la source déploie-t-elle sa chevelure (*tumidum caput*, I, 270) et prodigue-t-elle sans fin l'eau vivifiante (*promptus donat*, I, 271) à l'Océan qui la reçoit (*ille accepit*, I, 272). En ce sens, le poème présente la relation entre l'homme et la femme comme modèle pour l'alliance entre Dieu et l'homme : le Créateur donne, la créature reçoit et donne à son tour. L'alliance fonctionne dans la circularité et l'échange.

---

<sup>54</sup> « *The poet continues [...] theory of the existence of forms or Ideas, which are expressions of the mind of the creator and the eternal principles whereby matter receives its various form and properties.* », NODES 1993, p. 91.

<sup>55</sup> Ce que le théologien orthodoxe développe ainsi : « Que représente donc ce "paradis" terrestre et, pour ainsi dire "historique" ? Il correspond d'abord à une *perception* paradisiaque du créé : l'homme sans péché ne pouvait le voir autrement que le jardin de Dieu », BOULGAKOV 1984, p. 142.

<sup>56</sup> C'est une idée que nous avons déjà développée dans le mémoire de Master 2 et que nous approfondissons ici.

Par la nature même du pacte qu'il scelle avec Adam, Dieu dévoile une partie de sa nature : la part relationnelle. Le poète, dans une digression du Livre II, fait d'ailleurs dire à Dieu qu'il a lui-même voulu se faire connaître par ses œuvres : *notescere meque per haec uolui*, II, 184. De fait, la première alliance implique un tel lien de proximité entre Dieu et l'homme qu'elle permet la connaissance intrinsèque (qui s'opposera à la connaissance par l'expérience après la chute (*discitur usu*, II, 191) : *ego nosse creatis / quae bona sunt cum luce dedi* (II, 181-182). Ce lien étroit est rendu également possible par l'immanence de Dieu dans la création, ce que déclare Adam dans sa prière de remord après la chute : *omnia plena tui tantum sentire remansit* (II, 53). C'est ce qui rend la première alliance universelle : Dieu habite sa création, il l'emplit.

Cette alliance originelle n'est pas aussi explicite que le seront les deux autres. Disséminée entre les Livres I et II, le pacte est plus illustré que défini. Victorius souligne plutôt que l'acte créateur est en lui-même une alliance et que la vie donnée et l'existence, en sont les signes.

Pour autant, cette alliance esquissée contient déjà en elle des prémices eschatologiques et ouvre dès les origines la destinée de la création à un vaste ensemble temporel et spirituel. En effet, le jour de la création de l'homme renvoie déjà la résurrection des morts (*non aliter ruptis resurgere bustis corpora*, I, 213), de même que le septième jour qui préfigure Pâques<sup>57</sup> : *Haec quoque lux illa est dira qua Tartara Christus soluit et euicto reditum patefecit Averno* (I, 181-182). C'est peut-être pour cette raison que l'alliance n'est pas explicitement rapportée par le poète car sa dimension universelle et atemporelle fait d'Adam un des destinataires du pacte mais non pas l'unique.

*b. Alliance noachique : alliance restreinte aux survivants*

La deuxième alliance conclue avec Noé est bien différente. Elle intervient au début du Livre III et se manifeste à la fois en actes et en paroles. La structure narrative suit la péripécie biblique et se déroule en trois temps : l'agrément du sacrifice de Noé, le discours de Dieu et enfin, la présence de l'arc-en-ciel.

Comme dans le texte scripturaire, l'offrande est à l'initiative de Noé. Cependant ici, le feu qui consacre l'holocauste vient du ciel :

*Ignis demissus Olympo  
libat odoratos quos crine exedit honores  
ambrosiumque deo fragrant holocausta uaporem* (III, 10-12).

« Le feu envoyé d'en haut

<sup>57</sup> « Ambrose, for example, cited by Hovingh as a major source of Victor's ideas on that portion of the poem, offers no speculation on the seventh day (...) <which> provides examples of rest, not the rest of the creator so much as that of the savior, whose rest occasioned the resurrection of the righteous souls of the underworld, and that of man in death for which one can hope before the resurrection of the body. », NODES 1988, p. 62-63

effleure les odorantes offrandes qu’il consume avec sa queue,  
et les holocaustes exhalent à Dieu un parfum d’ambroisie. »

Cet ajout permet à Victorijs de faire un parallèle avec le sacrifice que fera plus tard Abraham en Gn 15, 17-18<sup>58</sup> – qu’il réécrit d’ailleurs en reprenant les mêmes termes *clibanus* et *ignis* que la Vulgate (*claro nam clibanus igne emicuit raptim*, III, 546). La similitude des passages et de leur vocabulaire établit une sorte de “chaîne d’alliances” et permet de renforcer dans les deux cas l’interaction entre le divin et l’humanité. L’initiative est humaine mais elle doit être approuvée par Dieu pour susciter une réponse.

Il est par ailleurs notable de relever que *holocausta* est un hapax dans le poème alors même qu’il est abondamment employé dans les commentaires exégétiques d’Origène, d’Augustin ou encore de Jérôme ainsi que chez quelques poètes<sup>59</sup>. Le terme grec, utilisé dans les LXX, n’est pourtant pas mis en avant dans le vers. La scansion, qui met plutôt l’accent sur *fragrant*<sup>60</sup>, et la place des termes *ambrosium* et *uaporem* aux deux extrémités, tendent à insister sur le résultat plutôt que sur la cause. L’ambroisie, plante des dieux par excellence, est également évoquée dans le Livre I lors de la description du paradis<sup>61</sup>. Ce parallèle, établi avec le jardin avant la chute, rappelle la proximité originelle qui n’a donc pas été totalement détruite par le péché. L’échange entre Dieu et l’homme est encore possible.

Vient alors la promesse. Le poète fait cette fois parler Dieu au discours direct. Ce dernier s’adresse directement à Noé, et non plus en aparté comme dans la Bible (*et locutus est Dominus ad cor suum*, Gn 8, 21). Les paroles prononcées subissent une amplification. Des deux déclarations bibliques – l’une cachée et l’autre adressée à Noé et ses fils – Victorijs n’en fait qu’une, qui court du vers 17 au vers 59. Avant de promettre de ne plus frapper les peuples, Dieu rappelle les causes du Déluge, insistant à la fois sur les raisons du châtement et sur sa justice. Le rhéteur met ainsi en avant la dimension pédagogique de la punition.

Examinons à présent les différentes parties du discours :

« *Etsi parua fuit tanto pro nomine poenae  
ultio uindicibus pluuiis et gurgite molli  
tot scelerum damnasse reos sedemque nocentum  
terras diffuso potius renouasse profundo,  
non tamen offensi feriemus uerbere tali  
ulterius mortale genus, quamuis ruituras  
per uarium facinus per crimina pristina rursus  
humanas mentes uideam gentesque profanas.*

<sup>58</sup> Vg : 17 *Cum ergo occubisset sol, facta est caligo tenebrosa, et apparuit clibanus fumans et lampas ignis transiens inter divisiones illas. 18 In illo die pepigit Dominus cum Abram foedus dicens...*

<sup>59</sup> En revanche, en poésie tardive, on le trouve une fois chez PRUDENCE (*Apoth.* 537), une fois chez ENNODE (*Carm.* 2, 34, 2) et quatre fois chez VENANCE FORTUNAT (*Mart.* 3, 54 et 4, 572 ; *Carm.* 3, 6, 53 ; *Carm.* 5, 5, 127).

<sup>60</sup> *Āmbrōsīūmq̄ dēō || frāgrānt || hōlōcāustā uāpōrēm.*

<sup>61</sup> *...animata uigore / muneris ambrosii* (I, 235-236).

*Nam quia mortales plectenda amittere numquam  
cessabunt, meritis semper condigna referre  
nos cessare decet. laeti uos crescite alumni  
crescite securi fecundaque prole replete  
arua novosque greges cunctis distendite terris.  
Seruabunt elementa uices cunctisque diebus  
seminibus propriis reddetur debita messis.  
Curret opus mundi compar discordibus horis (III, 17-32).*

« Même si ce fut une mince punition par rapport à un si grand crime d'avoir condamné aux pluies vengeresses et à la masse souple des eaux les responsables de tant de crimes ou mieux d'avoir renouvelé les terres, siège des coupables, après avoir répandu les profondeurs de la mer, si l'on nous offense, nous ne frapperons plus avec un tel fouet le peuple des mortels des temps futurs, dussé-je voir les esprits humains et les peuples païens se précipiter en revenant sur leur pas, à travers divers méfaits et d'anciennes fautes. De fait, parce que les mortels ne cesseront jamais de commettre des actes dignes d'être punis, il convient que nous cessions pour toujours de la leur faire payer par un juste salaire. Vous mes enfants, croissez dans la joie, croissez en sûreté, remplissez par votre descendance les terres fertiles et déployez de nouveaux troupeaux sur toutes les terres. Les éléments conserveront leur succession, et pour toujours, la récolte de ce qui est dû sera rendu par des germes qui lui sont propres. L'œuvre du monde effectuera sa course, pareille aux heures divisées. »

Le premier constat que l'on peut faire est le lien entre les éléments naturels et le châtement. La création subit la responsabilité humaine car elle en a été le théâtre (*sedemque nocentum*) : à cause de cette souillure, elle participe à la punition en se vengeant des hommes (*uindicibus pluuiis*). Elle est utilisée par Dieu comme instrument du châtement – nous y reviendrons<sup>62</sup> – mais surtout, elle bénéficie la première d'un renouvellement (*renouasse*). Le lien semble donc aller dans les deux sens : l'homme a abîmé la terre et son nouveau départ doit aller de pair avec celui de la création également.

Ensuite c'est au tour de la promesse. Offenser Dieu et rompre ses commandements n'est désormais plus une condition de chute (*tamen offensi*). L'alternance de la première personne du singulier et du pluriel dans cet extrait est notable et semble rendre compte de la part relationnelle et délibérative, nécessairement plurielle de Dieu, en même temps que son unité absolue. Cette déclaration introduit un changement radical dans la relation entre Dieu et l'homme. Dieu, bien que prévoyant les rechutes à venir (*ruituras rursus*) n'en fait plus la limite à ne pas franchir. L'alliance avec Noé spécifie que la justice ne suffit plus : le péché est ancré dans l'homme (*quia mortales plectenda amittere numquam cessabunt*) et les fautes humaines sont telles qu'elles ne peuvent plus être rachetées. Dieu prend acte de cette incapacité. La proportion aux crimes commis (*meritis condigna*) ne peut être conservée à moins de détruire régulièrement

<sup>62</sup> Cf. Chap. 5. 1. b. La place des éléments dans la construction typologique, p. 376.

l'humanité. Le poète illustre donc le renversement effectué du point de vue de la logique humaine qu'apporte la Parole de Dieu, car ce qui était juste est désormais dépassé par la bonté de Dieu. La proposition infinitive employée au vers 27 rend – avec une certaine distance qui imite l'objectivité – ce constat d'échec : *nos cessare decet*. La tournure impersonnelle est inattendue. Elle permet d'insister sur le fait que la décision s'impose d'elle-même comme une évidence. Par ailleurs, la « convenance » évoque l'aspect moral plus que l'aspect juridique. Ce verbe illustre donc l'évolution de la “justice” divine.

C'est ce changement qui permet le renouvellement de la bénédiction de sa descendance, qui est ici réitérée avec l'assurance que, désormais, la terre sera épargnée (*servabunt elementa uices*). On revient au commandement originel avec Adam de croître (anaphore de l'impératif *crescite*) et emplir les terres. De même, dans cette injonction renouvelée, la création semble retrouver une partie de son abondance originelle par rapport à l'ajustement après la chute (*tellus sit maledicta tuis*, I, 512 et *nec tibi terra fidem seruet*, I, 515). Pour autant la création, bien que rénovée, ne retrouve pas totalement son lien premier avec l'homme. La rupture a laissé quelques traces indélébiles.

Cette modification n'enlève en effet pas tout pouvoir des hommes sur la création. La suite du discours introduit l'interdiction de viande souillée et invite à rendre des comptes sur l'usage fait du vivant :

*Vosque, quibus regnum solidi permisimus orbis,  
quos tremit et dominos sentit genus omne animantum  
hoc legis servare loco iurisque severi  
praescriptis uinctos semper meminisse iubemus:  
inter tot species rerum, quas sponte mouentes  
membra animis uestros bis iam largimur id usus,  
lurida ne quisquam permixto sanguine turpis  
membra cibos faciat, quod crimen non secus acris  
olim iudicii plectet sententia quam si  
hauriat humanum quisquam feras ense cruorem,  
quem semper repetam uindex adeoque requiram,  
ut mihi non solus pendat rationis abundans  
supplicium, sed bruta quoque: cruor omnibus aequae  
sit sacer humanus, nostra quae luce fruuntur (III, 35-48).*

« Et quant à vous, à qui nous avons confié le pouvoir sur le monde terrestre, vous que tout le genre animal craint et perçoit comme maîtres, nous vous ordonnons d'observer ceci comme une loi et, liés par le précepte d'un droit sévère, de vous en souvenir toujours : parmi toutes les espèces de créatures, que nous vous concédons, déjà pour la seconde fois, pour vos besoins, déplaçant leurs membres par un souffle vital, que personne ne fasse de leurs membres livides des aliments souillés par du sang mélangé : un jour, la sentence d'un jugement rigoureux ne punira pas autrement ce crime que si quelqu'un de sauvage verse le sang humain par l'épée ; celui-là, moi le Dieu Vengeur, je le rechercherai toujours, et ceux-là je les chercherai

tellement que s'acquitteront de leur dette envers moi, non seulement les êtres dotés de raison mais aussi les animaux : que le sang humain soit sacré de la même façon pour tous ceux qui jouissent de notre lumière. »

Le sens de cette amplification diffère subtilement de celui du texte scripturaire. Le discours rappelle, comme Gn 9, 2, que l'homme domine (*regnum ; dominos*) sur les animaux. Cette alliance-ci contribue à mettre ces derniers à disposition de l'homme pour la deuxième fois (*bis iam largimur id usus*). Cet établissement est renforcé par l'ordre (*iubemus*) de les consommer sans leur sang. Étrangement, Victorius n'explicite pas le motif biblique que l'âme est dans le sang (Gn 9, 4) et qui sous-entend que l'appropriation d'une autre âme est interdite. Le Livre intertestamentaire des *Jubilés* va plus loin en précisant qu'il s'agit de préserver sa propre âme si notre sang venait à être versé : « Gardez-vous seulement de manger la chair avec ce qui est son âme, le sang, car l'âme de toute chair est dans le sang, de peur que votre sang ne vous soit réclamé à vous-mêmes<sup>63</sup>. »

Victorius ne précise pas non plus que le sang humain est sacré en raison de la conformité de l'homme à l'image de Dieu (Gn 9, 6). C'est la raison pour laquelle Dieu demande, dans le texte biblique, aux hommes comme aux animaux, de rendre des comptes pour chaque sang versé. Paradoxalement, malgré tous les crimes dont l'homme est capable, ce dernier conserve sa dignité (*sit sacer cruor humanus*). Prendre une vie humaine restera sous le coup de la justice divine (*sententia acris iudicii*), bien que le poète ne dévoile pas ici le châtement encouru pour cette faute. Dieu reste donc l'ultime garant d'une justice non négociable (*Vindex*) qui met sur un pied d'égalité les êtres rationnels et ceux qui sont dépourvus de raison.

Pour achever l'alliance, l'arc-en-ciel vient sceller de manière visible (*signa*, III, 49) ce nouveau pacte<sup>64</sup> et la fin du châtement qui stoppe la pluie et assèche la terre (*excisset pluuias et in aera dissipet imbres*, III, 56). L'arrêt du Déluge – qui narrativement a déjà cessé – est invité à être considéré comme une préfiguration, une typologie de la fin de tout châtement (*uenturi specimen signi*, III, 58). Dieu apporte une preuve concrète qui atteste (*testemur*) l'engagement posé.

L'alliance avec Noé suit donc un itinéraire différent de celui d'Adam car elle est initiée par le patriarche, agréée par Dieu en paroles et enfin, concrétisée en acte par un signe visible.

<sup>63</sup> *Jubilés*, VI, 7, p. 663. Voir aussi : « Ne mangez pas l'âme avec la chair afin que votre sang, qui est votre âme, ne soit pas réclamé par tout être de chair qui le répandrait sur la terre. », VII, 32, p. 672.

<sup>64</sup> « *La descrizione dell'arcobaleno, simbolo dell'alleanza tra Dio e uomo, costituisce una piccola digressione erudita (vv. 50-56) : quando nell'aria umida il vapor acqueo si condensa nelle nubi scure, nel cielo la curva del sole si riflette in un arco colorato che, col calore della luce, dissipa le piogge.* », MARTORELLI 2008, p. 94.

c. *Alliance abrahamique : alliance restreinte à la race élue*

L'alliance abrahamique est encore différente. Elle est développée tout au long du Livre III et détaillée dans de nombreux passages. Alors que dans la Bible – dans l'intervalle de l'avènement du patriarche à la destruction de Sodome – on peut identifier quatre passages où l'alliance est définie<sup>65</sup>, dans l'*Alethia*, elle est évoquée sept fois.

Après la corruption des hommes ayant mené à la tour de Babel, l'alliance promise ne concerne plus qu'Abraham et sa descendance. La promesse consiste en un rappel incessant du fait que Dieu s'occupe du patriarche, qu'il va lui donner prospérité et postérité. Cette alliance-ci n'est pas à l'initiative d'Abraham mais à celle de Dieu qui en fait la récompense de sa vertu.

Sa première évocation contient déjà toutes les implications de ce pacte :

*« Quandoquidem toto te solum **inuenimus** orbe,  
quem sincera fides **iuuat** et reuerentia nostri  
**linque** procul sedes patrias terrasque nocentes  
pollutamque domum: cognatio tota profana est  
et fugienda tibi. terrae melioris in agros  
me duce **peruenies**, ne sis pars gentis iniquae,  
qui sanctae caput esse potes. tunc sacra **dicabo**,  
quae maneant, benedicte, tibi, nomenque per omnes  
magnificum **reddam** populos bona cuncta rependens  
aut mala pro meritis, quorum diuersa uoluntas  
te circum fuerit, per quem benedictio fusa  
**spargetur** tribubus cunctis aeuoque renato. » (III, 332-343).*

« Puisque nous trouvons que tu es le seul sur toute la terre que la foi pure ainsi que la crainte de notre nom aident, laisse au loin les sièges paternels et les terres nuisibles et la maison souillée : la parenté tout entière est sacrilège, et il faut que tu la fuies. Tu parviendras vers les champs d'une terre meilleure sous ma conduite, pour que tu ne sois pas la partie d'une tribu inique, toi qui peux être la tête d'une tribu sainte. Alors je dédierai des sacrifices destinés à demeurer toujours pour toi, qui as été béni, et je rendrai ton nom grandiose parmi tous les peuples, rendant tous les biens ou les maux d'après les mérites de ceux dont la volonté diverse se sera exercée autour de toi, toi à travers qui la bénédiction répandue sera disséminée pour l'ensemble des tribus et pour l'âge qui renaît ».

Le discours divin est en quatre temps : d'abord, les raisons de l'élection d'Abraham qui justifient cette nouvelle alliance, par le rappel de la vertu (verbes à l'indicatif présent) ; puis l'injonction de se mettre à part pour se préserver (impératif et subjonctif) du mal établi ; enfin, la promesse d'une terre nouvelle et d'une descendance bénie (indicatif futur). Désormais l'alliance se fait par élection et concerne la lignée seule garante de la vraie foi. Dieu met à part Abraham, qui n'est encore qu'Abram, pour le placer dans un contexte plus favorable à la vertu

---

<sup>65</sup> Gn 12, 1-3 ; 13, 14-17 ; 15, 5-21 ; 17, 1-21.

qu'aux vices (*terras nocentes, pollutam domum, cognatio tota profana*). La bienveillance pédagogique divine est bien à l'œuvre. Pour ce faire, Abram est béni (*benedicte*) et placé à la tête de son peuple (*sanctae caput esse potes ; per quem*). Le rôle d'Abram est intermédiaire : il est le destinataire privilégié de la promesse qui concerne cependant toute sa descendance.

Curieusement, selon Victorius, c'est un âge renouvelé (*aeuo renouato*), bien qu'il n'y ait pas eu de nouvelle destruction. Cela suggère que cette nouvelle modalité de l'alliance induit un changement d'ère. Il y a introduction d'une forme de restriction puisque l'alliance est désormais conditionnée aux mérites : *bona cuncta rependens aut mala pro meritis*. En plus de l'élection qui met à part le peuple issu d'Abram, la protection divine ne se fera plus qu'en fonction du bien accompli. Cela sous-entend que faire le mal exclura toute protection divine.

Il est notable de relever que, quelques vers plus loin, la *terrae melioris* promise n'est autre que Bethléem : *Bethlem, sedes quae lecta beati ... dignior ista ... dei pignus ... exciperet* (III, 357-363). Le poète établit ainsi un nouveau parallèle entre le patriarche et le Christ en faisant du lieu de la naissance du Sauveur, l'endroit privilégié pour vivre selon les commandements prescrits. Il évoque ainsi la continuité de l'Ancienne Alliance avec la Nouvelle Alliance en Christ. Les autels consacrés (*sollemnis aras*, III, 365) sont là encore un signe visible de l'alliance établie, quoiqu'encore incomplète, car ce lieu n'est pas encore celui de l'offrande définitive de l'Agneau immolé. En effet, lieu de l'incarnation, Bethléem est présentée par le poète comme la scène du mouvement descendant / ascendant de l'économie du salut (*lege salutis*, III, 361). Le vers 363 l'illustre admirablement :

*Ēxcipērēt, || uīs[a] ēst, || hōmīnēmquē rēmītterēt āstrīs.*

Les deux verbes « accueillir » et « renvoyer » se répondent ; au centre, après la coupe penthémimère, l'homme, destinataire de ce projet (*tantum paratum*, III, 362), voué à retourner au Ciel après la chute. Ainsi Bethléem accueille-t-elle le Sauveur pour restituer l'homme aux cieux. Cette logique du don qui engendre un don a déjà été observée dans l'alliance avec Adam. Ce parallèle évident place le patriarche dans la suite de cette chaîne d'alliances établies dans l'Ancien Testament comme prémices de l'alliance finale dans le Christ.

Le don d'une terre bénie, futur lieu de la rédemption, se poursuit dans la promesse d'une nation innombrable issue d'Abraham. Après le départ de Loth, Dieu maintient spécifiquement l'élection du patriarche : *innumerabile uulgus / Tu solus eris* (III, 401-402). Le but de cette élection est explicité plus loin, après la guerre des quatre Rois, lorsque le Christ Lui-même, par l'intermédiaire du prêtre Melchisédech explique qu'il s'agit de repeupler la terre par une nation purifiée de tout vice. Le poète le développe des vers 492 à 498 en ces termes : *paternis exemptum uitiiis ; gentibus expulsis, quas foedo errore parentum / sacrilegas ritus olim fecere*

*profani*. On retrouve ici un écho explicite du *redeat uerum* de la *Precatio*. La descendance d'Abraham est élue pour faire revenir le culte du vrai Dieu. Il s'agit davantage d'une mission que d'une condition. La preuve en est que Victorius présente dans son poème l'héritier supposé d'Abraham, Éliézer de Damas, non comme un fils inadéquat parce qu'adoptif mais inapproprié du fait de son appartenance au troupeau servile : *grege de famulo* (III, 478). La précision de son origine – à savoir qu'il est le fils de sa servante – n'est pas biblique. On trouve cependant cette spécificité dans le *Livre des Jubilés*, XIV, 2<sup>66</sup>. La filiation est donc primordiale pour la continuité de l'alliance. C'est d'ailleurs ce qui pousse sans doute le poète à transformer l'évocation divine de Gn 15, 13-16 en une vision prémonitoire de l'esclavage des Hébreux en Égypte et de leur libération vers la Terre Promise en insistant particulièrement sur leur « retour » : *beatae regna Palaestinae populo patuisse reuerso* (III, 530). Là encore, la promesse en paroles est actée par le passage de la torche enflammée, qui vient agréer le sacrifice d'Abraham<sup>67</sup>. L'alliance est scellée.

C'est en ce même sens concret que suit, peu après, le commandement de la circoncision. Il s'agit cette fois de marquer l'alliance dans la chair et non plus à travers un sacrifice. Ce « signe muet » (*signo tacito*, III, 591-2), distingue les Hébreux des autres peuples pour avoir « retranché les vices corporels » (*corporeis uitiiis recisis*, III, 594). Il peut sembler étonnant qu'un auteur chrétien, dans un contexte de christianisation de l'Ancien Testament, insiste autant sur le Sabbat, la viande casher et la circoncision, au point d'en faire dépendre immédiatement l'accès à la vie éternelle. Le poète précise en effet que la corruption de ce pacte (*tam sanctum corrumpere testamentum*, III, 600) – d'autant que c'est l'unique emploi dans le poème de cette expression – entraîne la dépossession du royaume : *exheres fieret regni uitaeque futurae* (III, 602). Or Victorius compose l'*Alethia* en connaissance de cause : la symbolique de l'acte serait-elle donc plus importante que l'acte en lui-même ? Le salut réside-t-il pour lui dans le retranchement délibéré des vices ? Il est possible que, pour ne pas résoudre la difficulté morale que pose cette injonction divine pour des chrétiens, le poète retranscrive littéralement la péricope, dans un souci de fidèle *imitatio* narrative.

En effet, il ne s'attarde pas sur cette nouvelle modalité de l'alliance mais fait immédiatement s'ensuivre le changement de nom du patriarche, regroupant en une même

<sup>66</sup> *Jubilés*, in DUPONT-SOMMER 1987, *Écrits intertestamentaires*, p. 696-697.

<sup>67</sup> À propos de ce passage, la tradition juive rapporte que la vision du futur est donnée après l'accomplissement du sacrifice et est présentée comme le résultat de celui-ci : « Puis Dieu révéla à Abraham le cours de l'histoire d'Israël et l'histoire du monde entier : la génisse de trois ans fait allusion à la domination de Babylone ; la chèvre de trois ans à l'empire des Grecs ; le bélier de trois ans à la puissance mède et perse ; le règne d'Ismaël est représenté par le bélier et Israël par la tourterelle innocente. Abraham se procura les animaux et les partagea par le milieu. S'il n'avait pas fait ainsi, Israël n'aurait pas pu résister à la puissance des quatre royaumes. Mais il ne partagea pas les oiseaux pour signifier qu'Israël restera entier. », GINZBERG 1998, p. 42-43.

réécriture Gn XVII, 5 et 15. Le maintien du jeu de mot en hébreu sur la modification de sens du prénom<sup>68</sup> n'étant plus possible en latin, le poète insiste davantage sur la symbolique de cette transformation. Pour Abram, le salut s'initie par une récréation du nom, donc de l'être-même de la personne :

*Litterā tē || rēnōuēt, || tē syllābā plēnā rēfōrmēt,  
ut non Sara tibi coniunx, sed Sarra uocetur  
et tu non Abram, sed nomine clarior aucto  
Abraham populis posthac uocitēre futuris (III, 606-609).*

« Qu'une lettre te renouvelle, qu'une syllabe entière te recrée,  
afin que ton épouse ne soit plus appelée Sara, mais Sarai  
et toi, que tu sois appelé pour les peuples à venir après cela par un nom augmenté,  
non plus Abram mais le plus illustre Abraham. »

Les verbes employés, mis en valeur par leur positionnement dans le vers, renvoient ici autant à la résurrection qu'aux rénovations que subissent l'humanité et la création après chaque châtement. Le pronom *te* au centre, encadré par les deux verbes et la coupe penthémimère, renforce la place du destinataire de ces actions créatrices. On connaît l'importance de l'onomastique dans la Bible et de la dimension divine qui imprègne la capacité à nommer les êtres. Faute de pouvoir traduire le nouveau sens de cet ajout, Victorius insiste sur l'élection d'Abraham. Il est mis à part. Son parcours de purification (quitter les terres païennes, être circoncis, faire confiance à Dieu) trouve ici une récompense inattendue (car la récompense d'Isaac est quant à elle attendue). Sa piété le rend « plus illustre » (*clarior*) et les verbes eux-mêmes indiquent que c'est une nouvelle modalité de l'alliance qui est instaurée avec Abraham.

L'essentiel de l'alliance abrahamique consiste donc en la restriction du pacte à la descendance du patriarche seule, au motif qu'elle se distingue des autres par sa pureté et surtout par son absence d'idolâtrie. Le retour de la vérité passe par cette « réduction du flux » du salut, comme un engorgement, avant de rejaillir pleinement sur l'ensemble de la création lors de l'alliance en christ. Abraham est comme le dernier patriarche – dans l'*Alethia* du moins – qui, par sa descendance purifiée, rend possible le retour de la vérité, et donc du salut offert que permet le culte du vrai Dieu seul.

#### 4. Les ruptures : le salut ontologique à l'épreuve du salut temporel

Nous avons vu que les modalités des alliances varient dans leur forme et leur contenu. Malgré les adaptations des alliances successives, le salut ontologique semble définitivement acquis, notamment du fait du plan du salut (*lege salutis*, III, 361), mentionné à plusieurs

<sup>68</sup> É. Dhorme explique dans les notes de l'édition de la *Bible*, (Pléiade) vol. I : « Le changement en Abraham permet un jeu de mot sur l'hébreu *Ab-hâmon* "Père de la multitude", qui n'a rien à voir avec l'étymologie réelle. », note 5 p. 51.

reprises, et de la prédestination de l'homme à retourner au Ciel. La première alliance est gratuite. Ce n'est que par suite des ruptures engendrées à l'initiative des hommes que le projet initial est régulièrement mis à mal d'un point de vue temporel. Les points d'achoppement que le poète souligne, pour chacune de ces ruptures, permettent de développer les ajustements qui révèlent progressivement une providence à l'œuvre dans l'histoire. Le salut ontologique ne saurait être mis en défaut par l'échec d'un salut temporel, contrecarré par le péché. C'est pourquoi Victorius s'attache à montrer comment chaque rupture est contrebalancée par un châtement juste et pédagogique et toujours dans le but de restaurer l'homme sur la voie de la vérité.

*a. Rupture 1 : péché originel*

Déjà abordé dans le chapitre 1 de notre étude<sup>69</sup>, le sujet du péché originel dans l'*Alethia* pourrait à lui seul faire l'objet d'une analyse complète, tant son exploitation par le poète est vaste. Nous nous concentrerons donc seulement sur les conditions précises de la rupture et la façon dont elles sont présentées par Victorius.

Cette première rupture est décisive car elle pose la base de ce qui va être par la suite le fil conducteur de l'œuvre, à savoir le retour de la vérité, qui nécessite donc à l'origine une perte : « le péché originel est le premier de toute une série de fautes qui au cours des temps défigurent l'œuvre de Dieu<sup>70</sup> ». Par le prisme qu'il adopte pour rendre visible la restauration de la vérité, Victorius insiste, à chaque rupture, sur les éléments précis qui, selon lui, contribuent à la diffusion de l'erreur par un éloignement progressif d'avec Dieu.

Cette quête de vérité présuppose donc que des éléments essentiels, déterminants pour la condition humaine, ont été perdus dans la chute. Ces éléments se retrouvent pour la plupart dans le discours de tentation du serpent qui pervertit point par point les aspects fondamentaux de la juste place de l'homme sur terre. Le poète reprend en effet les différentes limites et commandements imposées à l'homme à sa création, à savoir croître et habiter la terre (*crescere terrasque replere*, I, 168), nommer les animaux (*nomina figeret Adam*, I, 343) et ne pas manger du fruit de l'arbre de la connaissance (*hanc tantum horrere memento*, I, 321). Le serpent attaque le bien-fondé de cette unique interdiction en mettant en avant le manque qu'elle implique dans la vie de hommes. Sans la connaissance, l'humanité est *inops uitae melioris* et *ignara* (I, 399) : comment pourrait-elle alors vivre correctement sur terre en étant *inops*, et nommer correctement les animaux en étant *ignara* ? Ce manque à combler, selon le tentateur, est précisément

---

<sup>69</sup> Voir Chap. 1, 2, b, p. 178-184.

<sup>70</sup> DUBARLE 1958, p. 40.

l'intervalle qui, en le séparant de Dieu, fait d'Adam un homme. Franchir cette limite et obtenir la capacité de « discerner la distance qui sépare les choses différentes bien » (*dinoscere ... quo distent diuersa bonis*, I, 400) équivaudrait donc à devenir des dieux. Il résulte de-là le danger d'un salut auto-fourni.

En effet, en suscitant la volonté d'être comme des dieux (*dis faciat similes*, I, 405), la première rupture consiste bien pour le poète en un refus du salut offert par Dieu, ou du moins à ce stade, du refus de vivre en Lui. Instruits de « tous les secrets » (*cuncta arcana*, I, 404), les hommes n'auraient plus besoin de Dieu.

Au-delà de ces aspects convenus dans l'herméneutique patristique<sup>71</sup>, Victorius s'attache particulièrement à dénoncer la naissance du polythéisme et des cultes païens dans cette rupture, à travers une digression explicitant ses déductions :

*A nimium miseri gentiles, quos furor egit  
in uarios ritus ! Patet, in qua morte profani  
funditus occiderint. Nomen plurale deorum  
serpentis primum sonuit uox impia diri  
qui mortis tunc causa fuit* (I, 407-411).

« Ô païens trop misérables que la folie a conduits  
vers des rites multiples ! Il apparaît clairement dans quelle mort les sacrilèges  
ont sombré. C'est la voix impie du serpent funeste  
qui, la première, a fait résonner le nom des dieux au pluriel,  
elle qui fut alors la cause de la mort. »

Selon le poète, le polythéisme (*uarios ritus ; nomen plurale deorum*) est la conséquence directe de cette rupture<sup>72</sup>. Ce refus du Dieu unique est la cause de la mort, dans le sens où le lien avec Dieu, qui est un lien de vie, est tranché. Dans un parallèle éloquent, Victorius oppose le Verbe créateur, Parole performatrice (*dixerat haec et factus homo*, I, 163), à la voix du serpent (*uox impia*), créatrice de mort. Ce n'est pas sans conséquence, car le rhéteur sous-entend que la responsabilité de l'homme dans la perte de la vérité est partagée, ce qui va justifier de la part

<sup>71</sup> Le premier péché comme refus de Dieu, émancipation et orgueil se retrouve chez IRENEE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, 15.

<sup>72</sup> Pour Ambroise de Milan également, avec Satan naît le polythéisme : *In quo licet aduertere idolatriae auctorem esse serpentem, eo quod plures does induxisse in hominum uideatur errorem quaedam serpentis astutia. Et hoc fefellit, quia homo sicut dii ; non solum enim sicut dii esse homines desierunt, sed etiam qui quasi dii erant, quibus dictum est : “ego dixi : Dii estis”, sui gratiam perdiderunt*, *De Paradiso*, 13, 61. Ambroise se situe dans l'héritage de PHILON D'ALEXANDRIE (*Quaest. in Gen.*, 1, 36) mais on trouve également cette idée chez THEOPHILE D'ANTIOCHE : « Mais Dieu savait d'avance que les hommes allaient nommer une quantité de dieux. Il prévoyait donc et n'ignorait pas que l'erreur répandue par le serpent allait nommer une quantité de dieux qui n'existent pas. Il n'y avait que le seul Dieu, qu'alors déjà l'erreur s'inquiétait de répandre une quantité de dieux et de dire : “Vous serez comme des dieux” »), (*Trois Livres à Autolychus*, SC 20, 2, 28, p. 111) et DIDYME L'AVEUGLE : πρὸς τῷ καὶ ἔννοιαν ὑποβάλλ[ει]ν πλειόνων θεῶν, « sans compter qu'il <le serpent> lui suggère l'idée qu'il y a plusieurs dieux », (*Sur la Genèse*, Vol. 1, SC 233, §82 p. 193).

de Dieu une pédagogie providentielle afin de remettre l'homme sur le chemin vers le ciel, tout en l'invitant à assumer sa part de responsabilité individuelle<sup>73</sup>.

Par ailleurs dans un contexte antique, la figure du serpent renvoyait à l'idolâtrie, ce qui rend le discours que Victorius lui prête d'autant plus crédible :

« Remarquons qu'en Canaan, comme en beaucoup de pays méditerranéens, on pratiquait le culte du Serpent, auquel on s'adressait pour tout ce qui touche à la vie (de même chez les Grecs, dont a gardé la trace le caducée des médecins [...]). Il est donc vraisemblable que le Serpent de la Genèse devait symboliser pour l'auteur comme pour ses lecteurs la séduction qu'exerçaient en permanence les cultes idolâtriques auxquels avaient succombé le peuple et plusieurs de ses rois. Écouter la voix du Serpent, c'est-à-dire celle des idoles, c'était s'engager dans la voie qui conduit à la mort<sup>74</sup>. »

Or, depuis la Prière introductive de l'*Alethia*, le lecteur est averti de l'importance de la lutte contre l'idolâtrie car c'est elle qui a fait dériver l'humanité loin du chemin de la vérité. La *uox impia serpentis* est donc ici associée à la séduction individuelle et collective des hommes, tentés de désobéir par aveuglement plutôt que par réelle volonté de se couper de Dieu. Victorius fait ici des cultes païens à la fois la cause et la conséquence de la diffusion de l'erreur et du mensonge dans un cercle vicieux destructeur. De plus, par la dimension culturelle que l'idolâtrie du serpent implique à cette époque, le poète souligne l'aspect collectif de la tentation de céder au péché par l'adhésion à un culte païen. Cette hypothèse est d'autant plus plausible qu'Apollon est mentionné comme un médecin trompeur<sup>75</sup> (*falsus Apollo... factus medicus*, III, 205) qui pervertit les peuples barbares (*Gallica rura, Germanas gentes et barbara pectora*, III, 207-9). Victorius se place en témoin des conséquences de cette rupture dans le temps : il constate que les paroles du serpent et la tentation du polythéisme sont toujours présentes à son époque<sup>76</sup>.

Cette première faute, dans la relecture que fait le rhéteur de l'hypotexte biblique, est fondamentale par la rupture qu'elle entraîne avec Dieu. Le lien intime de la créature avec son créateur étant brisé, l'homme ne peut plus reconnaître Dieu aussi facilement et se tourne dès lors vers des idoles, pour maintenir une forme de spiritualité. Il s'agit donc d'un cercle vicieux : la négation du Dieu unique a engendré le polythéisme et le polythéisme a éloigné les hommes

---

<sup>73</sup> « Au premier siècle de notre ère, les auteurs d'Apocalypses sont préoccupés de justifier Dieu, qui ne peut être l'auteur du mal. Se reportant aux récits de la chute, pour y lire la réponse à une question devenue trop actuelle, l'auteur de l'*Apocalypse d'Esdras* s'écrit : "Ô Adam, qu'as-tu fait ?", mais c'est pour ajouter que "chacun est l'Adam de sa propre âme" », RONDET 1967, p. 24.

<sup>74</sup> BAUDRY 2000, p. 14.

<sup>75</sup> « *Themis, figlia di Urano e Gea, fu considerata dagli antichi la dea della giustizia. Secondo un'antica tradizione, testimoniata, ad esempio, da Eschilo (Eumenidi, v. 2) e Ovidio (Le Metamorfosi 1, 320), Themis avrebbe presieduto anche all'oracolo di Delfi nella Focide. Secondo una più diffusa versione del mito, sarebbe stato Apollo a presiedere all'oracolo delfico.* », PAPINI 2004, note 15, p. 100.

<sup>76</sup> Nous reviendrons sur cet aspect plus en détail au Chap. 5, 4, b. *Redeat uerum*, p. 412.

de Dieu. C'est pourquoi, lors de l'exil du jardin, le poète s'attachera à montrer la véritable indigence d'Adam et Ève afin de souligner leur réel besoin de Dieu. Nous y reviendrons.

*b. Rupture 2 : meurtre d'Abel*

La deuxième rupture n'entraîne quant à elle pas d'ajustement de l'alliance. Pour autant, la première mort d'homme introduit un désordre supplémentaire dans la création. Bien que le chemin de la mort spirituelle mais aussi physique soit ouvert par le serpent et par l'exil du jardin, celui-ci demeure en apparence "naturel". La transgression de Caïn rend cependant la mort "contre-nature". Dès lors, la mort n'est plus seulement l'aboutissement de l'affaiblissement de la vie et du corps, comme cela est évoqué juste après la chute (« le corps qu'un coup abîme, que le temps désagrège et détruit...<sup>77</sup> »), mais également le résultat de la volonté humaine pervertie, qui vient à nouveau contrecarrer l'ordre établi. Le processus naturel du vieillissement pourra désormais être interrompu par le meurtre.

Nous remettons ici la fin du récit, malgré sa longueur relative, car la structure de la réécriture propose une *amplificatio* de la péripécie biblique et met davantage en avant le processus du crime :

*Sacras prior impedit aras  
frugibus ille nouis, niueo magis hic litat agno,  
prima sacerdotum species, mox hostia fratris  
impia, sed signo iam tunc imbuta futurae  
indicioque piae. namque ut suscepta notauit  
fratris sacra Cain, sibi nulla in fruge litanti  
annutum, seu quod uotas praelegerit ante  
pollueritque dapes seu totum tempore in uno  
cernenti reus est praesens quandoque futurus  
mente nocens, illo <dirum> de fonte uenenum,  
quo serpens materque, bibit fratremque cauendi  
ignarum saeua mactatum caede trucidat.  
Heu facinus ! Quid non miseros furiosa libido  
quid non ira recens, odium uetus, improba cogant  
quae uexant gentes scelerum certamina, tantum  
si facinus fecit, qui sic, quod sanctior ipso  
frater erat, doluit. nulla est iam culpa parentum (I, 215-231).*

« Le premier des deux <Caïn> embarrassa les autels sacrés de ses fruits nouveaux, tandis que le second offrit un plus grand sacrifice avec son agneau blanc, **modèle premier des prêtres, bientôt victime sacrilège de son frère, mais déjà alors imprégnée par le signe et la révélation de la future <victime> juste.** Et de fait, quand Caïn remarqua les sacrifices agréés de son frère alors que pour lui, qui avait aussi expié, il n'y eut d'approbation pour aucune de ses récoltes, soit parce qu'auparavant il avait choisi d'avance les sacrifices à vouer, et les avait souillés, soit parce que pour celui qui distingue le tout en un seul instant, l'accusé est coupable dans son esprit dès à présent puisqu'il est destiné à l'être, **il but à cette source le funeste venin**

<sup>77</sup> *Corpus enim, quod plaga terit, quod tempora soluunt / atque abolent (I, 29-30).*

**dont le serpent et sa mère s'étaient abreuvés** et il égorgea son frère,  
celui qui a été immolé sans savoir se protéger, par un meurtre cruel.  
Hélas ! Quel crime ! Voilà pourquoi le désir dément,  
pourquoi la colère récente, la vieille haine, les luttes malhonnêtes des crimes  
qui tourmentent les peuples, ne forceraient pas les malheureux  
s'il ne fit un si grand crime, celui qui, parce que son frère était plus saint que lui,  
fut ainsi affligé. Désormais, la faute des parents ne compte plus. »

Selon le poète, la première étape du péché commence donc dans l'esprit (*mente*). La culpabilité précède le crime par sa préméditation qui condamne déjà Caïn. On sent ici une influence des évangiles sur la relecture vétérotestamentaire. Victorius y intègre des éléments de l'enseignement de Jésus tel que le fait de condamner la convoitise dès sa conception dans le cœur : *Omnis, qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo* (Mt 5, 28). Cela permet de montrer que la deuxième rupture a, elle aussi, une origine spirituelle et se situe, là encore, dans le refus de sa place et de sa condition. Caïn emprunte le chemin de ses prédécesseurs : *serpens materque*. Au passage, cette anamnèse permet au poète de rappeler que le serpent est le premier des pécheurs, mais qu'il n'est pas l'origine du mal en lui-même, puisqu'il a lui aussi bu à une source première (*fonte*) qu'est la jalousie<sup>78</sup>. Caïn est cependant pire qu'Ève car il est présenté comme responsable de sa jalousie (*quod sanctorum ipso frater erat*) et conscient de son crime, puisqu'il le prémédite. Il n'est pas non plus influencé par le serpent. Il est donc pire que ce dernier car il est devenu son propre conseiller et l'acteur de son péché. Par là le poète illustre la diffusion du mal et du péché qui se répand et s'aggrave.

L'ordre des étapes du crime est ensuite décliné : *bibit, trucidat*. Selon cette disposition, après avoir commencé dans l'imagination, Caïn cède au péché de jalousie en adhérant à la source du mal, qui renvoie, dans un parallèle inversé, à la source du jardin qui, elle, donnait la vie (*fons rigat et... maritat*, I, 269). Puis, par un acte de volonté, il passe à l'action. Pourtant cette exécution reste sournoise : le péché est lâche. Tel le malin dans sa séduction jamais frontale, il profite de l'ignorance de son frère, alors sans défense (*ignarus cauendi*).

Les deux verbes d'action, en fin de vers, ne ménagent qu'un suspens relatif mais contribuent à rendre la réécriture très visuelle, tout en restant symbolique. En effet à travers ce meurtre, par jalousie et par vengeance, d'un agrément refusé, deux choses se jouent selon le poète : d'une part l'ouverture d'une issue meurtrière possible à toute forme initiale de péché

---

<sup>78</sup> Cette explication est également développée chez Ambroise pour qui le serpent cherche à faire tomber l'homme car il jalouse sa position. On la retrouve notamment dans son *Traité sur l'Évangile de Luc* à travers une longue métaphore filée du serpent : *coluber perfidiae caput et serpentinis euomat uenena pectoribus*, « le serpent de l'erreur lève la tête et, de ses entrailles de vipère, vomisse le venin » (II, 65), et dans le *De Paradiso*, 2, 9-10 : *accepit quidem temptandi licentiam, sed non accepit copiam subruendi, nisi sua sponte labatur infirmus affectus, qui sibi auxilium non norit accersire*, « il reçut la permission de tenter, mais il ne reçut pas la capacité de faire tomber, à moins qu'une volonté chancelante, qui ne sait pas implorer de l'aide pour elle-même, n'échoue spontanément. »

(*libido, ira, odium, certamina*), et d'autre part le parallèle typologique opéré entre Abel et le Christ, tous deux victimes innocentes. C'est une préfiguration bien connue de l'ère patristique. Le Christ, agneau immolé, se retrouve par exemple chez le poète Prudence dans un contexte similaire<sup>79</sup>. Cela leur permet d'élaborer un parallèle entre le premier meurtre et le dernier meurtre, qui viendra abolir la mort. Selon une théologie irénéenne, seul le Christ, parce qu'il est une victime innocente, pouvait récapituler en lui toutes les victimes afin de les sauver<sup>80</sup>.

L'intervention du poète au vers 231 rend compte de sa compréhension de la succession des ruptures comme un accroissement du mal et donc une diffusion de l'erreur : en effet, le crime de Caïn est tel qu'il efface la faute de ses parents. Le poète indique par cette affirmation que chaque rupture éloigne un peu plus l'homme de Dieu et des autres hommes, en une néfaste progression. Dans la suite de la digression, le rhéteur s'adresse directement à Caïn :

*Pro quantum prima propago  
criminis adiecit! mortem pro nomine poenae  
inductam mundo uix dignum est dicere: fecit  
impietas scelus esse nouum. peccata parentes  
tantum morte luent: tu poenas morte solutas  
et pro morte dabis, **peior** serpente nefando.  
Ille etenim letum suasit, non intulit : at tu  
auctor primus eris caedis (II, 234-241).*

« Ô combien le premier rejeton  
accrut le poids de la faute ! À peine est-il digne de dire que la mort a été introduite  
dans le monde au titre de châtement :  
l'impiété fit exister un nouveau crime. Les parents expieront leurs fautes  
seulement par la mort : et toi tu subiras les châtements payés par la mort  
à la place de la mort, toi qui es pire que le funeste serpent.  
Et en effet ce dernier conseilla la ruine, il ne l'apporta pas ; mais toi,  
tu seras le premier auteur du meurtre. »

Dans cette invective, Victorius explicite le lien de cause à effet qu'il perçoit dans la diffusion du péché. Il s'agit d'un ajout (*adiecit*) à la première faute. La rapidité de l'enchaînement des ruptures est soulignée par l'adverbe *uix*, positionné juste après la coupe penthémimère<sup>81</sup> : à peine un crime est-il commis, qu'un autre vient le remplacer, rendant possible le suivant (*fecit / impietas scelus esse nouum*). Autant le serpent était *auctor mortis*, autant Caïn est devenu *auctor caedis*, par une funeste parenté dans le péché, habilement

<sup>79</sup> cf. PRUDENCE, *Hamartigenia, praef.* 18-26, notamment le v. 26 : *factoque primo res notata est ultima*, « la dernière tragédie a été préfigurée par la première. »

<sup>80</sup> IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, V, 14, 1 : « Il laissait entendre par là que l'effusion du sang de tous les justes et de tous les prophètes ayant existé depuis le commencement allait être récapitulée en lui-même et qu'il serait demandé compte de leur sang en sa personne. Or, il ne serait pas demandé compte de ce sang, si celui-ci ne devait être sauvé ; et le Seigneur n'aurait pas non plus récapitulé ces choses en lui-même, s'il ne s'était fait lui aussi chair et sang conformément à l'ouvrage modelé aux origines, sauvant ainsi en lui-même à la fin ce qui avait péri au commencement en Adam. »

<sup>81</sup> *Inductam mūdō ||uīx dīgn[um] || ēst dīcĕrĕ : fĕcīt* (II, 236).

soulignée par le poète. Il est de ce fait, *peior serpente*, car il tue pour la première fois, contrairement au serpent qui a introduit la mort mais n'en a pas usé. Le poète rappelle que la mort était initialement introduite comme châtement pour la première rupture (*peccata parentes / tantum morte luent*). Or Caïn a bouleversé le plan divin en faisant de la mort un nouveau châtement à la place de la mort naturelle (*pro morte*), conséquence de la première rupture.

Victorius met ici en place le cercle vicieux du péché : bien qu'il ne soit pas à l'origine du mal, l'homme se l'est approprié et est désormais capable de produire des actes mauvais de lui-même, sans influence. Le poète montre ici l'importance du libre-arbitre dans la diffusion du péché : le mal ne se répand pas sans l'homme et son assentiment. C'est une première illustration de l'expansion de l'erreur annoncée dans la *Precatio*. Chaque appropriation personnelle du péché approfondit davantage la rupture opérée dans l'alliance entre Dieu et l'homme.

L'usage du futur dans ces vers est notable : quoiqu'il ait déjà narré le récit, le poète intervient dans son rôle de *uates*, pour prophétiser les conséquences de cette nouvelle rupture. Ce faisant, il rappelle un des enjeux de la poésie biblique : adopter une lecture priante du texte. L'interjection du vers 234 ressemble à une prière dans laquelle il exprime son amertume, adressée autant Caïn, qu'à Dieu et qu'à lui-même.

*c. Rupture 3 : corruption des hommes*

La troisième rupture est progressive. Elle découle de la lente corruption de la descendance de Caïn. Victorius détaille abondamment cette évolution, rapportée très succinctement en cinq versets au chapitre 6 de la Genèse. Le récit suit l'ordre chronologique de l'hypotexte biblique, mais en l'amplifiant. Une première déclaration divine est intercalée entre la corruption des hommes et l'apparition des géants. Cela induit un effet de dramatisation du récit, car dans la réécriture, Dieu a déjà posé son jugement et réduit la durée de l'existence, lorsque le lecteur découvre que la situation est pire encore, et ce par les unions contre-nature qui ont engendré les géants. C'est ce sacrilège qui, par opposition à la droiture de Noé (*immunem criminis*, II, 382), conduit Dieu à opter pour le châtement radical du Déluge. Dans cette rupture-ci, c'est davantage la dimension collective du péché qui est mise en avant. La race pervertie des hommes est présentée en opposition à celle d'Hénoch, le fils de Seth, en amont, et à Noé, en aval.

Dans cet extrait, le péché est dépeint comme un lent poison qui se répand de génération en génération :

*Sed crimina postquam  
infecere animos et nata in stirpe sequenti est  
culpa PATRUM peiorque suo maiore PROPAGO  
adiecit semper uitis quod uinceret HERES,  
succurrit uitae breuitas, quando hic modus unus*

*augendi sceleris lucis qui terminus esset.  
Namque CAINIGENUM cum se coniuncta profanis  
damnasset thalamis, melior cui uena, iuuentus,  
in uarium facinus sacro deserta fauore  
concidit atque hostem insidiis patefacta recepit* (II, 342-351).

« Mais après que les crimes imprégnèrent les âmes  
et que la faute des pères naquit dans la descendance suivante,  
une lignée, pire que celle de son ancêtre,  
ajouta toujours aux vices ce que l'héritier surpasserait ;  
la brièveté de la vie accourt quand cette unique mesure  
d'accroître le crime devint la limite de l'existence.  
Et de fait, la jeunesse de la race de Caïn qui a une lignée plus forte,  
alors qu'elle s'était condamnée après s'être unie par des noces profanes,  
abandonnée par la faveur sacrée, tomba dans divers crimes  
et après s'être ouverte aux embûches, elle reçut l'ennemi. »

En premier lieu il a donc une imprégnation du mal, qui s'apparente à la diffusion de la « peste », évoquée dans la *Precatio*<sup>82</sup>. La métaphore filée du mal avec la maladie est récurrente et permet au poète d'illustrer son idée d'éloignement progressif de l'alliance première, ce qui explique la corruption de l'humanité. Le poète sous-entend également que la faute se transmet par la génération, s'aggrave (*uinceret*) et s'empire en augmentant (*augendi*), faisant ainsi chaque nouvelle génération pire (*peior*) que la précédente<sup>83</sup>. L'idée d'une décadence est mise en place<sup>84</sup>.

C'est donc une rupture qui diffère des deux premières car celle-ci est exclusivement collective. De fait, elle ne concerne aucun personnage singulier et se réfère à des termes tels que : *patrum, propago, heres, Caini genum*. Le péché dépasse désormais, dans le récit, la dimension individuelle. Conséquemment, le châtement sera lui aussi « collectif ». Ce qui est notable dans la présentation de cette déviation de trajectoire, c'est l'acclimatation du péché aux mœurs humaines : toute forme de responsabilité individuelle est effacée et se noie dans une indifférence collective au mal. Le péché n'est plus une exception mais est devenu la norme.

En outre, à travers cet extrait, le poète nous expose un processus du crime : il illustre la migration progressive de l'humanité vers le mal. Pour commencer, une auto-condamnation (*se damnasset*) a lieu, soit l'entrée dans un premier péché – ici l'union entre humains et anges ; puis la perte de la faveur divine (*sacro deserta fauore*) intervient, venant acter la rupture de cette faute<sup>85</sup>. Enfin, viennent la chute (*concidit*) et l'intégration du pécheur dans le diable. Le

<sup>82</sup> *...quae primordia mundi / arcanamque fidem qui toto excusserit aucta / pestis* (*Prec.*, 108-110) : « quelle peste en se répandant a fait sortir du Tout la foi mystérieuse. »

<sup>83</sup> Ce qui se situe dans la continuité de l'idée d'une transmission héréditaire de la faute, mise en place lors du châtement d'Ève (*cf.* p. 350-352).

<sup>84</sup> Voir à ce sujet le chapitre « *La decadenza dei mores umani fra verità bibliche e licenze poetiche* », CUTINO 2009, p. 137-184.

<sup>85</sup> « Il est rare que la Bible sépare clairement la peine temporelle d'une faute et la perte de la faveur divine », DUBARLE 1958, p. 13

verbe employé renouvelle l'allusion à la chute d'Adam. Ici cependant, c'est l'absence de protection divine qui semble précipiter le pécheur dans le mal. La formule « recevoir l'ennemi » (*hostem recepit*) est en effet curieuse. C'est une récompense inversée : au lieu de recevoir une grâce ou une faveur – qu'il a d'ailleurs perdue – le pécheur reçoit en lui-même l'auteur du péché. Cet emploi d'*hostis* pour désigner le diable est également attesté chez de nombreux poètes chrétiens tels que Prudence, Paulin de Nole et surtout Venance Fortunat<sup>86</sup>. Les « noces profanes » (*profanis thalamis*), en plus de renvoyer aux unions entre les filles des hommes avec les anges au sens littéral, peuvent ici se comprendre comme une métaphore d'une "contre-alliance" avec le diable, à travers une union dégradée :

*Generata repente  
monstra hominum, celsa membrorum mole gigantes,  
mente feri tumida. quantum per corpora diris  
posse subest animis et quantum uelle necesse est  
seruitio oppressis tam magnae molis iniquo,  
non illis quicquam illiciti temerasse **profanum**  
aut licitum cordi: uetitis **succensa libido**  
**acrius** et rebus pretium non forma petendis,  
sed scelus imposuit. nullae sine sanguine noctes  
aut sine caede dies, lacrimis sumpsisse propinqui  
dulce cibos ipsosque cibis uiolasse propinquos,  
immemores socii iuris hominumque suique  
affectusque sacri matrumque patrumque suorum  
auctorisque poli, tantumque in crimina summa  
processum est, ut cuncta deum informasse pigeret (II, 363-377).*

« Soudain, des monstres humains furent générés,  
des géants par l'imposante stature de leurs membres,  
sauvages par leur esprit enflé. Combien par leurs corps, "pouvoir" est sous-jacent  
aux âmes cruelles et combien "vouloir" est nécessaire  
à ceux qui ont été opprimés par la servitude injuste d'une si grande masse,  
pour eux, avoir profané quelque chose d'interdit n'est pas sacrilège  
ni permis à leur cœur : **le désir enflammé par les choses interdites  
est plus ardent** et ce n'est pas l'apparence qui imposa la valeur des choses  
à rechercher, mais le crime. Aucune nuit sans sang versé  
ni aucun jour sans meurtre, il était doux de prendre ses repas dans les larmes  
d'un proche et d'outrager les proches eux-mêmes par ces repas,  
oublieux de la loi commune, des hommes, de soi,  
du sentiment sacré, de leurs mères et de leurs pères,  
de l'Auteur du Ciel, à tel point que cela aboutit à des crimes extrêmes  
de sorte qu'on regrettait que Dieu avait formé toutes choses. »

De cette union outrepassant la distinction des espèces, naissent des monstres (*monstra hominum*). L'usage de ce terme, qui n'est pas présent dans le texte biblique, souligne le caractère contre-nature de ces rapports. Victorious ajoute également aux caractéristiques physiques, une dimension morale, d'emblée pervertie : *mente feri tumida*. On retrouve à

<sup>86</sup> *Hostis inique, Adam paradiso fraude repellis, Carm. 4, 4, 1 ; Serpens elatus, zelator, larueus hostis, Carm. 5, 6, 13.*

nouveau l'orgueil comme élément décisif dans le processus de péché. Le poète poursuit son avancée dans l'exploration de la banalisation du mal : non seulement la notion de sacrilège (*profanum*) se perd progressivement, mais encore la transgression de l'interdit devient désirable (*succensa libido acrius*). Il y a donc un renversement des valeurs : le mal devient le bien à atteindre. La souffrance et l'outrage (*uiolasse*) deviennent bons (*dulce*). Cette *metanoia* pervertie conduit à remettre en cause la valeur de la vie : selon le poète, ce sont les hommes eux-mêmes qui en viennent à mépriser l'existence en regrettant qu'il y ait quelque chose plutôt que rien. Paradoxalement, la présence de Dieu n'est pas remise en question. L'homme ne doute pas de son existence mais de la bonté de la création, donc du don de la vie. Dans une forme d'ironie tragique, il reproche à Dieu de vivre dans un monde qu'il a lui-même perverti et rendu invivable.

Cette troisième rupture n'est donc pas franche mais va de plus en plus loin dans le rejet de l'alliance avec Dieu en se coupant de sa grâce et de ses préceptes, et en diffusant le péché. Victorious montre le refus de la place attribuée à l'homme, que ce soit dans les unions contre-nature ou dans le désir de l'interdit : c'est une révolte contre la vie elle-même qui se met en place. La corruption de l'humanité repose sur les mêmes principes que la rupture d'Adam : dans le fait d'outrepasser les limites fixées par Dieu. Le poète montre la dérive progressive et l'éloignement d'une nature originelle bonne qui se dilue dans l'oubli.

Il n'est pas anodin dans une œuvre intitulée *Alethia*, de parler de l'oubli comme une forme de péché contre Dieu et l'ensemble de la création (qui inclut les autres<sup>87</sup>, soi-même, la loi divine, et enfin Dieu lui-même). La réécriture s'attache à inverser cette tendance mortifère en rappelant le non-oubli (ἀ-λήθη), et donc, la vérité (ἡ ἀλήθεια). En insistant sur les étapes qui ont dégradé progressivement la vérité, le poète montre de façon pédagogique la voie à ne pas suivre.

#### d. Rupture 4 : polythéisme et tour de Babel

Dans la quatrième rupture, elle aussi collective, le polythéisme est invoqué comme cause principale<sup>88</sup>. En effet, la construction de la tour de Babel semble être la concrétisation du désir instillé par le serpent d'être comme des dieux. Pour expliciter ce phénomène, le poète déploie dans une longue digression d'une centaine de vers (III, 109-209), le processus de la naissance

<sup>87</sup> « Le péché, qui dans sa forme radicale s'identifie à la "révolte", a souvent des dimensions collectives et sociales. Dimensions collectives au sens où les responsabilités de la faute sont partagées par plusieurs individus ou par un groupe donné ; dimensions sociales, au sens où toute faute implique des modifications du rapport à autrui et, dans certains cas, des transformations du groupe social concerné », BAUDRY 2000, p. 9.

<sup>88</sup> « Il poeta però va ben oltre questa esegesi connettendo la morte originata allora (v. 411 tunc) dal peccato originale (vv. 408-411) al furor che avrebbe condotto gli antichi pagani al politeismo, determinandone la rovina completa (funditus del v. 409 richiama toto del v. 108 e penitus del v. 109 della *Precatio*. », CUTINO 2009, p. 41-42.

du polythéisme<sup>89</sup>. Cet excursus imagine plusieurs étapes pour justifier la nouvelle corruption de l'humanité après le Déluge et le glissement progressif vers le polythéisme et les divers cultes païens, comme, par exemple, celui d'Apollon en Gaule<sup>90</sup>.

Tout (re)commence par la perte de la faveur divine<sup>91</sup> après la mort de Noé (*tantum munus perdidit*, III, 109). Là encore, cet événement est pour Victorius, un élément essentiel de l'inclination au péché, comme un garde-fou qui empêcherait l'homme de sombrer. En revanche, et c'est là une condition novatrice, la première étape pour la nouvelle corruption de l'humanité est la perversion de l'effort de mémoire exercée par la descendance de Noé : les enfants tâchent de se souvenir des avertissements de leurs ancêtres (*memor monitus*, III, 112). Le poète met alors en lumière un subtil glissement : pour ne pas oublier le passé, les hommes inventent l'écriture (*littera seruant*, III, 116) par laquelle la transmission des études des choses anciennes (*misit ueterum studiis*, III, 118) devient plus aisée. Cette connaissance du passé conduit cependant de façon inopinée à désirer également la connaissance du futur (*praeceps indago futuri*, III, 120). C'est la deuxième étape de la corruption. Le poète montre ici que le mal arrive souvent en pervertissant le bien<sup>92</sup>. Il s'agit là encore de ne pas rester à la place assignée : vouloir conserver la mémoire de ce qui a conduit au péché, pour ne pas réitérer le schéma, est une bonne chose ; en revanche, vouloir connaître l'avenir, donc penser que celui-ci est déterminé et qu'il y a un destin (*fatum*, III, 162) est sacrilège, car cela tend à vouloir s'approprier l'omniscience divine. La dialectique entre passé et présent est dévoyée<sup>93</sup>. Aussi, afin d'illustrer les moyens pris par l'homme pour parvenir à cette connaissance, la troisième étape montre-t-elle comment ce dernier s'est mis à lire le monde en recherchant des réponses à travers les signes dans la nature. Pour le rhéteur marseillais, c'est là l'origine du panthéisme<sup>94</sup>, puisque le monde est

<sup>89</sup> Voir MARTORELLI 2008, p. 39 : « *Origine e sviluppo della mantica, della magia e dell'idolatria.* » En particulier : « *In seguito tutti i popoli sacrificarono alle ombre degli inferi, come ancora oggi gli Alani, e deificarono i defunti, poi i re, infine – tramite i falsi insegnamenti del politeismo greco – ogni aspetto della realtà, persino i più scabrosi.* »

<sup>90</sup> « *The arrangement of vv. 204-209 is in four parts: 1) the origin (ante), an oracle of Themis; 2) (post) Apollo as replacement for Themis; 3) (dehinc) Apollo, forced from Delphi, migrates to Gaul as a healer-god to the Leuci; 4) (nunc) he passes through as an exile, deceiving the Germans. He offers two possible interpretations for vv. 204-209: Apollo installs himself among the Germans now because he has been exiled from the now-Christian Leuci; (2) in exile from Greece, he has his oracle(s) in the Gallic countryside and among the Germans. Duval prefers the first because it adds a fourth point and develops the third point further. Duval cautions against seeing this a description of a literal translatio oraculi from Greece to Gaul to Germany, stressing the poetic nature of the account.* », ABOSSO 2015, p. 164-165.

<sup>91</sup> « Il est rare que la Bible sépare clairement la peine temporelle d'une faute et la perte de la faveur divine », DUBARLE 1958, p. 13

<sup>92</sup> « *Vittorio collega l'invenzione della scrittura alla necessità di conservare il sapere; ma la scrittura ovvia – secondo la ricostruzione dell'Alethia – all'imperfetta conoscenza e memoria degli uomini, è dunque strumento ideato da menti impure nel tentativo di risalire indebitamente agli arcana.* », MARTORELLI 2008, p. 175.

<sup>93</sup> « *Vittorio vuole dire che da questo processo dialettico di tradizione e innovazione nacquero dottrine che donarono speranza agli uomini illudendoli di poter conoscere il futuro.* », MARTORELLI 2008, note 75, p. 175.

<sup>94</sup> « *E cioè il panteismo di matrice stoica, il quale, postulando la presenza immanente di Dio nel mondo, interpreta ogni realtà di esso come indizio per conoscere la volontà divina (vv. 121-134), la casualità dei moti che*

désormais considéré comme un dieu corporel (*corporeum deum*, III, 122). En effet, il y a eu, selon lui, une confusion entre les signes disséminés par Dieu dans la nature (*sparsitque per omnia membra*, III, 123 ; *per totam molem*, III, 125) et Dieu lui-même (*solus Conditor omnipotens*, III, 123). Ceci explique le glissement progressif de Dieu présent dans le monde (*testetur se*, III, 125), à un dieu incorporé dans le monde donc aussi dans les pierres (*achates, gemma*, III, 131), les astres et le ciel (*astrorum, caeli*, III, 139), et même dans le hasard (*casum*, III, 156).

Le ton ironique de ce passage, les questions rhétoriques ainsi que les interventions du poète attestent que pour Victorius, Dieu est différent de sa création (*quid non per cuncta putemus / significasse deum*, III, 131-2). Il semble plutôt que selon lui, cette perversion du témoignage de Dieu dans le monde soit l'œuvre du diable, qu'il désigne à nouveau sous le nom d'« ennemi public » (*publicus hostis*, 150). De façon remarquable, le poète construit la figure diabolique en parallèle aux hommes justes : lui aussi en effet « se souvient » (*meminit*, III, 151) et c'est à partir de sa mémoire et de sa connaissance du passé, dont lui comprend la portée, qu'il persuade les hommes de considérer ces fables comme divines (*commenta / diuina*, III, 152). Son but est le même que lors de la tentation d'Ève : faire douter de la bonté de Dieu (*dubii posuit fauoris*, III, 141). La responsabilité de l'homme dans cette déchéance est donc partiellement levée.

Pour autant, la frénésie de l'homme à chercher des signes et à interpréter les événements pour connaître l'avenir mène à plusieurs conséquences : d'une part, la quête du futur entraîne l'homme dans un cercle vicieux, en ouvrant la porte à d'autres occasions de chute (la « faculté de tomber » : *facultatem pronam*, III, 142), notamment les arts divinatoires, comme l'haruspicine (*fibra tremit*, III, 147), l'ornithomancie (*pinna coruscat*, III, 147) et l'aéromancie (*fulmina nuntia*, III, 148). D'autre part, elle suscite la jalousie pour les étoiles (*inuidiam stellis*, III, 144), qui elles « connaissent » déjà le futur, puisqu'elles cachent en elles le déroulement des événements à venir, et certainement entre les hommes qui sont plus ou moins favorisés dans leur destinée par ces mêmes étoiles. Ce sont également le ciel et les astres qui sont incriminés dans la responsabilité qu'ils auraient envers la vie des hommes (*crimina sacro / adleget caelo mundumque ornantibus astris*, III, 144-5), alors que ces coïncidences ne semblent avoir un sens que par une ruse du diable<sup>95</sup>.

---

*regolerebbero il mondo (v. 135) o il fatalismo, attribuito all'influenza stesso del demonio (vv. 136-146), donde sarebbe derivata l'aruspicina (vv. 147-160).* », CUTINO 2009, p. 162-163.

<sup>95</sup> « Victorius scheint die Himmelsbewegungen wie Lukrez für naturgesetzlich zuhalten (vgl. *tempora ... sibi certa*, V. 141), und ähnlich wie jener hat ja auch er die Entstehung der Gestirne und ihrer Bewegungen zuvor im Rahmen einer Kosmogonieerzählung erklärt (freilich auf ganz andere Weise, vgl. 1,96–113). Trotzdem sieht er ganz im Gegensatz zu Lukrez eine übernatürliche Kraft am Werk, nämlich den Teufel, der selbst bestimmte Ereignisse im Einklang mit den Sternen hervorbringe und die Menschen so glauben lasse, dass die Sterne Macht über ihr

Tous ces péchés conduisent ainsi à un abandon de cette génération (*turba prodita*, III, 165). Vient alors Nembrod. Victorius montre la corruption de ce personnage biblique notamment à travers l'invention du culte des morts<sup>96</sup> qui, là encore, pervertit ce qui est bon mais qui devient sacrilège quand son usage originel est détourné : *Auctoris summi cultum transferret ad umbras* (III, 185). Le rhéteur poursuit son enseignement sur la perte de la vérité. La rupture avec Dieu n'est pas toujours franche et s'effectue ici progressivement, par un glissement qui prend d'abord l'apparence de la vertu (*speciem uirtutis*, 190) et qui fait passer le faux pour le vrai : *ueris falsa insinuare* (III, 195). La conséquence directe est la multiplication des cultes pour toutes choses : ancêtres morts (*pro dis suis caros habuere parentes*, III, 193), rois (*etiam reges*, III, 194), choses sans importance (*rebus minimis*, III, 199). Ceci aboutit irrémédiablement sur la divinisation des choses, donc sur la démultiplication des dieux (*esse deos*, III, 200).

C'est ainsi que le poète explique le processus de la naissance du polythéisme : par l'inversion des valeurs et le doute dans la bonté de Dieu. Le mensonge devient vérité et l'effort de remplacer la connaissance innée du monde, perdue à la chute, donne naissance à la magie (*magicae artis*, III, 163) et aux cultes païens.

Cette longue explication, pour en venir à la tour de Babel, est fondamentale dans la réécriture, car elle définit pour la première fois explicitement le chemin du péché et les différentes étapes de la diffusion de l'erreur. Ce n'est donc qu'au Livre III que le lecteur

---

*Schicksal hätten. Damit erkennt er an, dass Astrologie korrekte Vorhersagen treffen kann, bestreitet jedoch, dass die Sterne selbst Einfluss auf den Menschen nehmen. [...] Victorius' Erklärung ist ähnlich wie bei der Astrologie: Die Ereignisse selbst sind nicht göttlich beeinflusst – hier spricht er sogar von Zufällen (casus, V. 150) –, doch mache der Teufel sich ebendiese Zufälle „mit schlaudem Eifer zunutze“ (sagaci / amplexus ... studio, V. 149sq.) und überzeuge die Völker, „diese Erfindungen falschen Gifts für göttlich zu halten“ (divina putare / persuasit populis falsi commenta veneni, V. 151sq.).* », KUHN-TREICHEL 2016, p. 286-287.

<sup>96</sup> Le poète se réfère ici à un lieu commun de l'apologétique chrétienne pour laquelle le culte polythéiste descend du culte d'hommes morts du passé. On trouve ces occurrences chez de nombreux Pères tels que TERTULLIEN dans son *Apologétique* (« Nous vous sollicitons et en appelons à votre conscience : qu'elle nous juge, qu'elle nous condamne si elle peut nier que tous vos dieux ont été des hommes », X, 2-3 ; « Faute d'oser nier que ces dieux étaient des hommes, vous avez entrepris d'affirmer qu'ils sont devenus dieux après leur mort », XI-1) et dans le *Contre Marcion* (V, 9) d'où découle une idolâtrie démoniaque, comme Tertullien l'explique dans son traité sur les spectacles : *Quod ergo mortuis litabatur, utique parentationi deputabatur ; quae species proinde idololatria est, quoniam et idololatria parentationis est species : tam haec quam illa mortuis ministrat. In mortuorum autem idolis daemonia consistunt*, « En tout cas, les victimes offertes aux morts relevaient de toute façon du culte qui leur était rendu : variété de culte forcément idolâtrique, puisque l'idolâtrie elle-même n'est qu'une variété du culte des morts ; aussi bien celui-ci que celle-là sont au service de morts. Or les idoles des morts sont le domicile des démons. », (*Les spectacles*, SC 332, XII, 4-5, p. 209-211). On retrouve cette thématique chez CLEMENT D'ALEXANDRIE : Αὐτίκα γοῦν οἱ παλαιοὶ νεκροὶ τῶ πολλῶ τῆς πλάνης χρόνῳ σεμνυόμενοι τοῖς ἔπειτα νομίζονται θεοί, « Voilà comment les anciens morts, rendus vénérables par l'autorité que le temps concède à l'erreur, sont considérés comme des dieux par leurs successeurs. », (*Protréptique*, SC 2b, IV, 55, 3, p. 119) ou encore LACTANCE : *Nimirum hi omnes qui coluntur ut dii, homines fuerunt et idem primi ac maximi reges, sed eos aut ob uirtutem qua profuerant hominum generi diuinis honoribus adfectos esse post mortem*, « Assurément, tous ceux que l'on vénère comme des dieux étaient des hommes : ce sont de très grands rois des premiers temps ; mais – qui ne le sait ? – on leur conféra après leur mort des honneurs divins pour la valeur qu'ils avaient mise au service de l'humanité », (*La colère de Dieu*, SC 289, 11, 7, p. 149). Voir également à ce sujet l'ouvrage de VERMANDER 1982, *La polémique des Apologues latins contre les Dieux du paganisme*, et CHAPOT 2007, « Ouverture et résistance. Deux approches de la relation de l'Église avec l'extérieur aux II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles », *RevSR*, 81/1, p. 7-26.

comprend clairement contre quoi le poète entend lutter pour rétablir la vérité perdue : il faut en premier lieu retrouver la faveur divine, ne pas tomber dans le doute et accepter la nouvelle place assignée à l'homme par Dieu, avec les connaissances limitées que cette dernière implique.

Le récit de Babel se situe donc dans la suite logique de cette digression, car l'entreprise des hommes, issus de la descendance de Nembrod<sup>97</sup>, vise à atteindre les cieux. Leur but est d'obtenir la gloire par cette irruption dans le ciel. La rupture se situe à plusieurs niveaux. D'une part, la cause invoquée est proposée de façon originale par rapport au texte biblique. En effet, Gn 11, 4 mentionne : *ne diuidamur super faciem universae terrae*, alors qu'il n'avait pas été question jusque-là d'une quelconque dispersion. Victorius reprend cette question de la dispersion à travers une explication logique : celle de la surpopulation du fait de la longévité de l'existence.

*Iam nos, si dicere fas est,  
quod sperata patrum precibus numerosa nepotum  
creuit turba, piget; spargenda est quippe per orbem  
exilio generata manus: peritura propinquis  
et pariter perdens, quod sit magis acre dolori,  
uiua morte suos referat, quod funere tristi  
damnamur miseri, quod festinante senecta  
denos centenos, quos prisca excesserat aetas,  
uix ter centenos iam fessi accedimus annos,  
ne patria extorres nuda et sine nomine membra  
ignotis demus passim tumulanda sepulcris (III, 219-229).*

« Déjà, s'il est permis de le dire, nous sommes mécontents que la foule des petits-enfants, espérée dans les prières des pères, ait à ce point gagné en nombre : assurément, elle doit se disperser en exil à travers le globe la troupe qui a été mise au monde : destinée à périr pour ses proches et en même temps les perdant – ce qui serait une cause plus grande de douleur – elle ramène les siens à une vivante mort, parce que nous, malheureux, sommes condamnés à la triste ruine, parce qu'à cause de la vieillesse qui accélère de deux cents ans – que l'ancien âge avait dépassés – nous allons maintenant, à peine fatigués, vers trois cent ans, afin que, bannis de la patrie, nous ne donnions pas des membres nus et sans nom à enterrer indistinctement dans des tombes ignorées. »

De façon très pragmatique, il n'y a donc plus de place pour les anciens vivant trois-cents ans, car il y a trop d'enfants et leur espérance de vie est amoindrie ! Selon le discours que le poète leur fait tenir, leur crainte d'une dispersion sur la surface du globe n'aurait d'autres conséquences que de séparer les familles, de perdre leur nom, et surtout de provoquer l'oubli. C'est donc un péché d'orgueil qui est ici mis en avant, car sa place propre est plus importante que celle de l'autre. Les termes forts employés montrent que les anciens se placent en position de victimes : *extorres, membra nuda, sine nomine, ignotis sepulcris*. Dieu aurait donc instauré

<sup>97</sup> « *Da questo momento il protagonista diventa il demonio: prima, avvalendosi dal fatalismo e dell'aruspicina da lui veicolati, induce gli uomini alla scellerattezza dell'arte magica (vv. 160-165); quindi sotto le sembianze del personaggio biblico di Nembrod, li fa passare dal culto del vero Dio a quello del fuoco.* », CUTINO 2009, p. 164.

un ordre injuste contre lequel ils n'auraient d'autre choix que de s'opposer. Il y a ainsi une forme de sacrilège à récriminer contre Dieu sur les conditions de l'existence (*piget*) au point de transformer le bien en mal<sup>98</sup>, la vie en mort (*uiuua morte*), plutôt que de la voir comme un don.

La quatrième rupture n'est donc pas seulement une dérive morale, elle se situe également sur le plan de la rébellion contre Dieu, s'apparentant de fait à la révolte des anges. La migration céleste prend dès lors des airs de défiance, à travers une autonomie qui vise la concurrence :

[*Agite*], *aeternam factis extendite famam.  
urbem condamus, cuius sub nomine turrem  
tanto attollamus, donec pingentia mundum  
sidera et excelsi conuexa irrumpat Olympi,  
ut nos posteritas, terras quod liquimus istas,  
in caelum migrasse putet.* » *sic mota iuuentus  
contemnit cautes et quicquid monte reciso  
caeditur: edomitae fictos de uiscere terrae  
constringunt igni lateres operisque futuri  
materiam proprio malunt debere labori* (III, 232-241).

« ...étendez et rendez éternel votre renom par vos hauts-faits !  
Fondons une ville, sous le nom de laquelle nous dresserons  
une grande tour, si haute qu'elle fasse irruption dans les astres  
qui illuminent le monde et dans la voûte du noble Olympe,  
afin que la postérité, parce que nous avons abandonné ces terres,  
croie que nous avons migré dans le ciel ». Ainsi, la jeunesse touchée  
dédaigna les roches et quoi que ce soit de retranché à la montagne  
fut abattu : à partir des entrailles de la terre conquise,  
ils lient ensemble par le feu des briques modelées  
et ils préférèrent devoir la matière de l'œuvre à venir à leur propre labeur. »

Ce mouvement d'ascension s'apparente à une divinisation (*in caelum migrasse*), telle qu'elle était conçue dans l'Antiquité par les poètes, après la mort des héros, en récompense de leurs exploits<sup>99</sup>. Dans la réécriture, Victorius illustre le renversement qui s'est opéré dans leur esprit : passer de l'oubli à la mémoire éternelle, à la divinisation par leurs descendants ; passer de l'humain voué à retourner à la poussière à un héros divinisé dans le ciel. Pour ce faire, ils refusent d'utiliser les ressources de la terre, ce que Dieu met à leur disposition, mais construisent leurs propres matériaux (*materiam proprio malunt debere labori*, III, 241). Ils se situent dans une rupture de filiation en méprisant (*contemnit*) les dons de leur Père céleste et en

---

<sup>98</sup> « Nella ricostruzione di Vittorio, la torre rappresenta chiaramente il tentativo di lasciare memoria di sé, la ricerca d'eternità. Nessun accenno e puramente esornativo, bensì si fonda sulla convinzione che gli impulsi umani non vengano mortificati dal Signore, ma da lui indirizzati al bene con amore e comprensione: la preoccupazione degli uomini di fare e subire male dal prossimo, in una situazione di sovrappopolamento è inseguito risolta dal poeta nel suo commento all'evento notando come la provvidenziale *confusio linguarum*, generi inimicitia tra gli uomini e renda perciò meno penosi il distacco dai parenti. », MARTORELLI 2008, p. 95.

<sup>99</sup> C'est le concept grec d'*apotheosis* (ἀποθέωσις), réservé aux héros (chez Ovide ou encore Sénèque) et plus tard aux empereurs, repris par les chrétiens à l'encontre des païens. Voir par exemple CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, 105, 4-5 et TERTULLIEN, *Apologétique*, 34.

manifestant la volonté de s'en sortir par eux-mêmes<sup>100</sup> (*proprio labori*), selon une autonomie dévoyée qui n'entend pas rendre des comptes à Dieu (*debere*). Le poète illustre l'évolution de la relation entre l'humanité et Dieu, qui devient mercantile au lieu de reposer sur la logique du don gratuit et de l'accueil humble et reconnaissant.

En réalité, dans la réécriture de Victorius, c'est la corruption des hommes, autant que l'événement de la construction de la tour, qui constituent la quatrième rupture, car c'est la déchéance progressive de l'humanité qui mène à une démesure sacrilège.

*e. Rupture 5 : corruption de Sodome*

La dernière rupture de l'*Alethia* aggrave davantage cette volonté sacrilège. La transgression de l'humanité est poussée plus loin à chaque rupture. Après la recherche de concurrence avec Dieu, vient la recherche de destruction. Bien que la corruption des habitants de Sodome ait été amorcée en amont, par un processus similaire à ceux de la génération du Déluge et de Babel, c'est la venue des anges, qui représentent et manifestent Dieu, dans une théophanie largement admise<sup>101</sup>, qui consomme la rupture :

*Ecce sub occasum lucis noctisque recursum  
foeda manus uulgi, si fas dixisse, uirilis  
prosilat et iuuenum furias puerique senesque  
certatim exacuunt: claro Loth nomine clamant  
dederet exceptos. pudet heu meliusque profecto est  
a quantum reticere nefas quam prodere uerbis,  
uel dum damnatur, quod iam tunc **more sinistro**  
**infandae lex urbis** erat. mollire furentis  
Loth cupiens natas, quibus illibata manebat  
uirginitas, offert quos plebs uoluisset in usus,  
**per sexum factura minus**. sed corda profana  
uile putant quodcumque licet **gaudentque uetari**,  
ut sit quod cupiant. ipsum ergo **affligere certant**  
**auctorem fidei**, morum iustique magistrum (III, 691-704).*

<sup>100</sup> D. Abosso établit d'ailleurs un parallèle entre la paraphrase de ce passage et le colosse aux pieds de fer et d'argile de Dn 2, 34-35, renforçant ainsi le caractère polythéiste de la réécriture de cette péricope : « *Genesis 11:3 simply has "uenite faciamus lateres et coquamus eos igni habueruntque lateres pro saxis et bitumen pro cemento". But in showing the builders' contempt for natural material, Victor wants us to think of Daniel 2:34-35. There Daniel describes how Nebuchadnezzar, in his dream, saw a statue representing the four kingdoms destroyed. He says: 2:34 Videbas ita, donec abscissus est lapis de monte sine manibus: et percussit statuam in pedibus eius ferreis, et fictilibus, et comminuit eos. 2:35 Tunc contrita sunt pariter ferrum, testa, aes, argentum, et aurum, et redacta quasi in favillam aestivae areae, quae rapta sunt vento: nullusque locus inventus est eis: lapis autem, qui percusserat statuam, factus est mons magnus, et implevit universam terram.* » Christian exegetes understood that the stone mentioned in the Daniel passage represents Christ [...] The point here is that in their contempt for rock, the builders not only show contempt for the natural world but, by extension, God. They choose something that has to be mixed and cooked to use – they choose their own handiwork over God's. », ABOSSO 2015, p. 177.

<sup>101</sup> Comme l'épisode suit la venue des anges à Mambré, compris comme la manifestation de Dieu, depuis Origène (*Sur la Genèse*, 4, 1), jusqu'à Augustin (*De Trinitate*, 2, 11, 20-21) ; l'apparition des messagers, perçus par Loth devant les portes de la ville, comme Dieu lui-même (*Deus ipse*, III, 687) renforce, dans l'*Alethia*, l'énormité de la transgression. Pour Augustin, les deux anges figurent même le Fils et l'Esprit : *missos enim dixerunt, quod de filio et de spiritu sancto dicimus. Nam patrem missum nusquam scripturam nobis occurrit*, (*De Trin.*, 2, 12, 22).

« Voici, au coucher du soleil et au retour de la nuit,  
 qu'une troupe répugnante, s'il est permis de l'avoir dit, d'une foule d'hommes  
 jaillit, enfants et vieillards stimulent à l'envi les fureurs des jeunes gens :  
 ils réclament à Loth en criant clairement son nom  
 qu'il leur livre ses hôtes. Hélas ! Il a honte ! Et il est assurément mieux  
 de garder le silence pour un tel sacrilège que dévoiler par des paroles,  
 ou bien jusqu'à ce qu'il soit condamné, parce que la loi de l'abominable ville  
 avait déjà alors une coutume mauvaise. Loth, désirant adoucir ces enragés,  
 offrit ses filles qui gardaient intacte leur virginité,  
 pour l'usage qu'il plairait d'en faire à cette foule  
 qui ferait ainsi par le sexe moins de mal. Mais les cœurs sacrilèges  
 font peu de cas de ce qui est permis et ils se réjouissent de ce qui est interdit,  
 afin qu'il y ait quelque chose à désirer. Ils luttent donc pour abattre  
 l'Auteur-même de la foi, le maître des mœurs et de la justice. »

Le vocabulaire de la réécriture met d'emblée en avant le contraste symbolique entre l'ombre et la lumière, avec une scansion du vers qui isole *lucis*<sup>102</sup> et forme un oxymore avec *noctis*. Le mal n'est rendu possible qu'avec la perte de la lumière, dans un élégant parallèle lexical<sup>103</sup>. On découvre qu'à Sodome, le mal est institutionnalisé, dans la loi (*infandae lex urbis*) et les mœurs (*more sinistro*), à tel point que faire le bien devient une honte (*pudet*). Le renversement des valeurs amorcé en amont dans les précédentes corruptions est ici entériné. Le traitement de l'offrande des filles de Loth va dans le même sens. Le neveu d'Abraham cède partiellement au chantage en acceptant le mal et en proposant, pour y remédier, un mal moindre : *per sexum factura minus*. Cette attitude montre que le péché est acté et que les justes ne peuvent que chercher à l'alléger (*mollire*).

Cependant, ce moindre mal n'est pas assez « mauvais », puisqu'il est autorisé par Loth qui le permet. Les habitants de Sodome préfèrent la transgression de l'interdit (*uile putant quodcumque licet*). Victorius dénonce la perversion du désir qui conduit à un plaisir de la désobéissance (*gaudentque uetari*). Cette dépravation entraîne alors le pire des sacrilèges : la révolte contre Dieu lui-même (*ipsum ergo affligere certant / Auctorem fidei*). Il n'est pas anodin que le poète reprenne les mœurs et la justice pour attributs divins (*morum iustique magistrum*), car ces derniers s'opposent à la loi pervertie et aux mœurs dépravées de Sodome. Dans la mesure où les autres hommes ont accepté le mal, Dieu reste le dernier garant du bien. Il est donc devenu l'ennemi ultime qui empêche la légitimité de leur conduite perverse.

<sup>102</sup> *Ēccē sūb ōccāsūm || lūcīs || nōctīsquē rēcūrsūm* (III, 691).

<sup>103</sup> « In questi versi abbiamo notato la ricerca di una certa eleganza espressiva. È forse a tale tendenza che va riportata l'apparente più stretta relazione con la parola della *Vulgata*, *gen 19,1*, rispetto a quelle delle versioni veterolatine, fedeli interpreti della *LXX*. La vicinanza alla formulazione geronimiana si fonda sull'analoga costruzione ipotattica imperniata sul participio (*Vulg.*: *sedente Loth*; *aleth.*: *Loth... sedentem*), sulla presenza di *fores*, sull'evitata ripetizione del nome di Sodoma (*Vulg.*: *in foribus ciuitatis*; *aleth.*: *ante fores urbis*). », MARTORELLI 2008, p. 101.

La cinquième rupture de l'*Alethia* repose donc sur l'aboutissement d'une perversion des mœurs et une acclimatation au mal. L'inversion des valeurs évoquée plus haut est désormais devenue la norme. Faire le mal est la nouvelle loi. Par conséquent, les hommes de bien, dont Loth, mais aussi les représentants de Dieu, les anges, deviennent les victimes de cette cité corrompue d'où l'auteur du bien est banni. Victorius reste très pudique, par rapport à l'Écriture, sur le sort que les Sodomites entendent réserver aux anges. Pour lui, nul besoin de rentrer dans des détails sordides, le sacrilège évoqué est suffisant.

Le désir d'humilier Dieu est logiquement compris comme le pire sacrilège possible. Dans l'hypothèse où l'œuvre serait bel et bien achevée, il paraît parfaitement sensé d'en faire l'objet de l'ultime rupture de la réécriture. Quel crime en effet serait pire que la révolte consciente contre Dieu ? Ainsi dans une escalade de perversion, le poète a atteint la perte la plus totale de la vérité.

À la fois individuelles et collectives, les cinq ruptures successives de la réécriture offrent une compréhension variée des nombreux péchés qui ont peu à peu éloigné l'homme de Dieu, mettant le salut ontologique à l'épreuve du salut temporel. Les deux premières ruptures sont individuelles et les trois suivantes déploient de façon collective les brèches ouvertes par les protoparents et par Caïn : c'est en cela que le poète illustre l'élargissement du péché et la diffusion du mal et de l'erreur. Ce schéma, au-delà du microcosme de l'histoire sainte, s'adresse à tout croyant comme une mise en garde pour ne pas participer à cette diffusion mortifère.

En effet, l'inclination de l'homme pour le mal pose la question du maintien du salut dans le temps. Comment préserver l'humanité alors qu'elle retombe sans cesse dans le péché ? Comment sauver l'homme malgré lui, malgré les ruptures réitérées et les péchés chaque fois aggravés ?

### **5. Les châtiments : relectures providentielles et typologiques**

C'est cette question qui guide en filigrane l'*Alethia*, et le traitement des châtiments dans la réécriture vient apporter des éléments de réponse à cette recherche de vérité. À travers chaque fin des différents livres, Victorius nous offre sa compréhension de la pédagogie divine. Pour les cinq châtiments narrés dans la réécriture, le poète s'attache à trouver, dans la justice rendue, la bonté déployée par Dieu (*clementia cuius... iustitiam excedi*, I, 463-5) et met cette dernière en perspective de l'économie du salut, grâce aux parallèles typologiques avec le Nouveau Testament<sup>104</sup>. Le prisme que l'auteur emploie, dévoile une relecture providentielle des

---

<sup>104</sup> « Noch markanter ist jedoch, dass in allen drei Büchern auf die Strafe eine typologische Deutung folgt, die auf die Erlösung durch Christus vorausweist: Im ersten Buch wird das todbringende Holz des Baums der Erkenntnis

châtiments<sup>105</sup>. Ces derniers donnent en effet la mesure du récit, en élaborant peu à peu une pédagogie divine, qui permet de rétablir la vérité, là où celle-ci a été égarée du fait des ruptures. Le poète n'invente rien par rapport au texte biblique mais explicite le schéma providentiel du plan de salut, comme si les châtements contenaient les prémices du salut du Christ, que Victorius, dans la continuité de la tradition exégétique<sup>106</sup>, s'attache à rendre visibles dans l'attente du salut définitif. On peut le voir dans les deux sens : soit l'élaboration providentielle de l'histoire mène à l'accomplissement du salut dans le Christ, soit le salut final est déjà disséminé en germe dans l'économie du salut.

Autre élément préliminaire notable : chaque alliance est nouée avec des destinataires précis (Adam, Noé, Abraham), mais ce n'est jamais d'eux que viennent les ruptures (qui adviennent par le serpent / Caïn / les hommes corrompus / la descendance de Nemrod / les habitants de Sodome). C'est sans doute pour cette raison que l'alliance n'est jamais définitivement rompue. Elle est maintenue par les patriarches qui gardent la vraie foi. Le poète y voit peut-être l'occasion d'accentuer la relecture providentielle par des signes typologiques, car il y a toujours une surabondance de bien après la faute (*plus est uincere mortem, Prec.*, 95). C'est pourquoi nous étudierons surtout les paroles divines et les raisons données aux châtements.

a. *Châtiment 1 : l'exil du jardin*

La narration du premier châtement présente explicitement Dieu comme un juge qui conduit le procès jusqu'à la sentence (*postquam excussa reos distinxit quaestio summos*, I, 471). C'est le seul épisode qui bénéficie à ce point de cette mise en scène avec accusation, défense et jugement<sup>107</sup>. Cependant, dans la logique biblique, le pardon prévaut et le poète tient à rappeler la prédominance de la bonté Dieu (*ipsa probat dominum mitem donatio culpa*, I, 470). Par conséquent, si malgré cela, il insiste tant sur les châtements, c'est bien que le pardon n'exclut pas la condamnation, lui qui illustre la bienveillance divine jusque dans le châtement. L'enquête

---

*mit dem lebenspendenden Holz des Kreuzes in Verbindung gebracht, im zweiten wird dem tötenden Wasser der Sintflut das rettende Wasser der Taufe gegenübergestellt, im dritten schließlich wird die Beendigung der Feuersbrunst durch die Entstehung des Toten Meeres mit der Rettung im Jüngsten Gericht in Verbindung gebracht, wobei wegen des ins Tote Meer strömenden Jordan erneut die Taufe genannt wird.* », KUHN-TREICHEL 2016, p. 62.

<sup>105</sup> « *D'altra parte egli precisa che eventi naturali sono frutto della Provvidenza, come la scoperta dei metalli e delle tecniche agricole o l'origine del Mar Morto.* », MARTORELLI 2008, p. 199.

<sup>106</sup> « La manière même dont il [Chrysostome] traite les figures qui lui servent à définir le procédé le prouve bien : il commence par établir un parallèle étroit entre la figure et la vérité, qui fait apparaître la similitude des situations et de leurs composantes ; puis une fois cette "parenté" mise en évidence, il s'attache à montrer, à l'intérieur même de ce parallélisme, que la vérité dépasse toujours le type. », GUINOT 1989, p. 18-19.

<sup>107</sup> « *Nei vv. 472-474 il Marsigliese costruisce sul primo stico del versetto 14 un'originale amplificatio retorica imperniata sulla similitudine tra il Dio biblioco nell'atto di pronunciare il suo giudizio e il Giove olimpico al cui verbo fremono cielo, terra e mare (...) infine, svincolandosi dall'essenzialità del testo genesiaco, disegna la figura di un Dio imperioso che assume le vesti di giudice supremo.* », D'AURIA 2007, p. 37.

mène à une triple sentence : celle du serpent<sup>108</sup>, celle d'Ève et enfin celle d'Adam<sup>109</sup>, à laquelle s'ajoute la malédiction de la terre – Adam, ayant un rôle intermédiaire entre le ciel et la terre, il entraîne avec lui la création dans sa chute<sup>110</sup>. Nous retiendrons surtout ici deux points significatifs de cette première condamnation : l'apparition de la douleur physique et l'exil du jardin d'Éden.

Avec la sentence vient la pénibilité de la vie, à la fois comme douleur physique de l'enfantement pour Ève, et du travail de la terre pour Adam. La souffrance est rendue possible par la mortalité nouvelle du corps<sup>111</sup>. C'est le premier effet notable de la séparation avec Dieu. Nous ne nous attarderons pas sur l'explication alexandrine allégorisante, largement reprise, sur ces tuniques de peau comme commencement d'une existence physique<sup>112</sup>, mais plutôt sur la dimension providentielle de ce nouveau don divin<sup>113</sup>. Chez Victorius en effet, la découverte de la douleur est présentée pour Ève, comme le pendant exact de ses propres actions :

...*sensura uiri patiere labores*  
*casibus assiduis, ut, coeptum quae prior ausa es*  
***multiplicare** nefas, **multis** uersere periclis,*  
*et **pariens** crebris adeo torquebere natis,*  
*ut quos mortalis faciet tua culpa creari,*  
*mortis nonnumquam lacerae sint causa **parenti** (I, 502-507).*

« Tu endureras en souffrant la fatigue  
 exposée à des malheurs continus, de sorte que, toi, qui as eu l'audace de multiplier  
 ton impiété dont tu t'étais rendue coupable la première, tu seras le jouet de multiples  
 dangers et tu seras tellement torturée en enfantant tes nombreux fils,  
 que ta faute les fera naître mortels, et que,  
 parfois, ils seront la cause de la mort de leur mère déchirée par leur naissance. »

<sup>108</sup> « *La punizione di Dio riservata ai peccatori, in base alla parafrasi di Gn 3, 14-19 è organizzata sulla base del contrappasso, per analogia o per contrasto : il serpente, che ha abbattuto a terra i protoplasti con la tentazione del cibo, è condannato a cibarsi di terra.* », PAPINI 2006, p. 62.

<sup>109</sup> « Si Yahvé ne répond pas directement aux arguments de la défense, cependant, il tient compte dans son jugement des circonstances atténuantes pour le premier couple. Il prononce la sentence en suivant l'ordre de culpabilité décroissante, c'est-à-dire en suivant l'ordre d'intervention des protagonistes de la rébellion. Le Serpent est condamné sans appel, et même sans avoir été entendu », BAUDRY 2000, p. 235.

<sup>110</sup> Voir à ce sujet notre développement dans le chapitre 7 de *Penser l'écologie dans la tradition catholique*, p. 127-140.

<sup>111</sup> Contrairement à ce qu'exprime Sophie Malick-Prunier dans sa thèse, récemment publiée, dans *l'Alethia*, le corps d'Ève a bel et bien été créé, à part entière de l'homme – cela est explicite en I, 361-397 – et possède une existence propre qui n'est pas uniquement voué à la procréation. C'est ce qui permet à la sentence de s'appliquer différemment sur Adam et sur Ève. Voir MALICK-PRUNIER 2021, p. 100-101.

<sup>112</sup> « Ce nouveau corps terrestre, Didyme en voit la désignation allégorique dans les "tuniques de peau" dont Dieu a revêtu Adam et Ève selon Gn 3, 21 [...] d'une condition spirituelle, immatérielle et immortelle, il est entré dans une situation autre : matérielle et mortelle. Son corps "subtil" (*leptos*) comme celui des anges est devenu "dense" (*pachu*) comme celui des animaux. Ce type de corps lui permettra de se reproduire et de s'assurer une descendance. Rappelons que c'est l'âme, le siège du libre arbitre, qui a péché. », BAUDRY 2000, p. 155. Voir aussi notre étude in FALCON 2017, p. 93-95.

<sup>113</sup> « Il (Dieu) se montre sensible à sa misère et en réponse à sa crainte, Il confectionne pour lui des tuniques de peau qui ont le pouvoir à la fois de le cacher de Lui-même, mais aussi, de la garder sous son regard miséricordieux, comme derrière un voile protecteur », BESANÇON 2007, p. 85.

Les choix lexicaux dans cet extrait sont très significatifs : il y a les parallèles *multiplicare / multis* et *pariens / parenti* ; et les opposés : *natis / mortalis* ; *creari / mortis*. Ève est punie en recevant le contraire de ce qu'elle voulait, jusqu'à l'idée de recevoir la mort en donnant la vie. La réécriture montre ainsi le renversement qu'induit le mal<sup>114</sup>. Il semble donc que la sentence reprenne les intentions premières qui ont conduit au péché, afin qu'Ève comprenne et expérimente les effets de son propre péché (puisque c'est d'ailleurs la connaissance qui était recherchée, et que le poète l'a justement présentée comme une expérience – *peritia*, I, 266) : « *Eva che a obbedito al Serpente, partorirà e morirà come un serpente*<sup>115</sup>. ». Ce n'est en effet qu'en mourant elle-même qu'Ève peut se rendre compte de la mort qu'elle a contribué à introduire<sup>116</sup>. La souffrance serait donc pédagogique, dans une logique de redécouverte de la vérité perdue. La condamnation d'Adam est réécrite selon un schéma similaire :

*Tu mihi desisti mente inseruire fideli :  
nec tibi terra fidem seruet. Tu uiuere laetus  
his in deliciis et cunctis uiuere saeculis  
sponte recusasti :duro nunc uiue labore,  
uiue in miseriis, donec te lenta senectus  
terram, quod magis es, faciat terraeque refundat (I, 514-519).*

« Tu as cessé de me servir avec un esprit fidèle :  
que la terre ne te garde pas fidélité, tu as refusé délibérément  
de vivre heureux dans ces délices et de vivre pour l'éternité : vis donc de ton dur labeur,  
vis misérablement jusqu'à ce qu'une lente vieillesse  
te fasse poussière, ce que tu es principalement et te rende à la poussière. »

Par un effet miroir, Victorius montre que la malédiction de la terre suit le même mouvement qu'Adam a adopté envers Dieu : il s'est détourné. Le parallèle est flagrant dans l'usage des termes : *mihi / tibi* et *fideli / fidem*. Ce qu'Adam a fait contre Dieu, la terre le fait désormais contre Adam. Par ailleurs, le refus spontané de l'harmonie divine (*sponte recusasti*), est l'origine de la mort, présentée ici comme la fin de la vie éternelle (*cunctis uiuere saeculis*). Avec la perte de l'innocence est venue la perte de l'immortalité, caractérisée dans la réécriture par

<sup>114</sup> « *Vittorio immagina applicata una sorta di legge del contrappasso : la pena corrisponde per analogia o per contrasto al peccato che l'ha originata* », D'AURIA 2007, p. 41.

<sup>115</sup> D'AURIA 2007, p. 49. Voir également au sujet de la vipère, PRUDENCE, *Hamartigenia*, v. 593-602 : « Quant à la mère, la portée enfermée dans son ventre la tue, car, une fois que, la semence s'étant développée, les petits corps commencent à ramper dans leur chaude cachette et que leurs tressaillements se mettent à frapper en les ébranlant les flancs maternels, celle-ci est plongée dans l'angoisse par le crime, qu'en ses entrailles vont commettre ses enfants, objets de son amour. Comme elle sait que son organe de la parturition ne peut s'ouvrir, elle gémit à la pensée que sa progéniture va être son bourreau, en faisant éclater l'obstacle que lui impose l'impossibilité d'enfanter. Car aucune issue ne s'offrant à eux pour naître, les petits, dans leurs efforts vers la lumière, lacèrent, déchirent son ventre, mettent ses flancs en pièce (*lacerate*) pour s'ouvrir un passage. », p. 62. Un parallèle établi entre l'*Alethia* et l'*Hamartigenia* est développé dans notre étude FALCON 2017, p. 88-89.

<sup>116</sup> Victorius offre ici une compréhension de la rédemption assimilée à la pédagogie du purgatoire, bien que ce concept soit anachronique. Il est possible que notre auteur s'inspire de la réinterprétation chrétienne d'Origène de la *catharsis* grecque (*Homil. 6 in Exod.* et *De Principiis*, II, 10, 6) et du feu purificateur évoqué plusieurs fois dans le Nouveau Testament, voir chez Augustin *Ciu. Dei*, Livre XXI, chap. XIII, XXIV & XXVI.

« l'énergie de la vie éternelle<sup>117</sup> ». Là encore, le poète oriente la réécriture de la condamnation en montrant que le châtement ne fait que pousser à son extrémité la séparation d'avec Dieu choisie par Adam. Les termes *saeclis* et *miseriis* s'opposent : ils soulignent l'écart entre le jardin et la terre. L'aboutissement d'une vie sans Dieu est un retour en arrière (*refundat*). Adam s'est condamné lui-même à une existence cyclique, vouée à un retour à la poussière, sans possibilité d'ouverture ou de transcendance. La sentence enseigne donc, par la souffrance physique et par la mort, ce qu'implique une vie sans Dieu. Cette façon de présenter le récit biblique est en accord avec l'éthos du Dieu Juge que Victorius propose : le jugement ne fait, en effet, qu'accorder aux deux protagonistes ce qu'eux-mêmes recherchaient dans leur ignorance, à savoir la prétention à l'autonomie en devenant *sicut Deus*.

Cependant, Dieu n'est pas que Juge, il est aussi miséricordieux et la sentence en elle-même est immédiatement contrebalancée par un don :

*Dixit et ignaros caelum defendere membris  
ueste tegit pecudum miserans uitamque tueri  
edocet* (I, 520-522).

« Il dit et, par pitié pour qui ignorent comment protéger leurs corps des rigueurs du ciel, il les couvre d'un vêtement de la peau qui couvre le bétail et leur enseigne à défendre leur vie. »

De façon tout à fait ironique, ceux qui cherchaient la connaissance sont décrits comme *ignaros*. Non seulement ils n'ont pas trouvé la connaissance, mais ils ont encore besoin de Dieu pour affronter ce mode d'existence nouveau. Le verbe *edocere* illustre clairement le parti-pris du poète : celui-ci tient à nous montrer la pédagogie divine à l'œuvre<sup>118</sup>. Dès le premier châtement, Dieu enseigne. Il ne revient pas sur sa parole, mais il donne aux hommes les clefs pour se défendre, du fait de sa miséricorde (*miserans*). Cette formulation est d'autant plus intéressante qu'il ne les protège pas directement lui-même, mais leur apprend comment se protéger par eux-mêmes (*tueri edocet*). Il instaure donc avec eux une relation pédagogique : celle d'un père envers ses enfants. Cette pédagogie peut être comprise comme une occasion de conversion, comme l'explique G.-H. Baudry<sup>119</sup>. Nous y reviendrons en conclusion de ce chapitre.

<sup>117</sup> *Postquam deseruit uitae uigor ille perennis / iam mortale animal* (I, 434-5), « Après que cette énergie de la vie éternelle abandonna l'être animé, désormais mortel... »

<sup>118</sup> « *Diesem ersten größeren eigenständigen 628 Entwicklungsschritt der Menschheit kommt eine exemplarische Bedeutung für Victorius' Kulturentwicklungstheorie zu.* », KUHN-TREICHEL 2016, p. 251.

<sup>119</sup> « Seul le Serpent est maudit. La peine de mort n'est pas appliquée sur-le-champ à Adam et Ève. Dieu, respectant encore la liberté de l'homme, lui laisse la chance de se convertir. La miséricorde de Dieu se manifeste de plusieurs manières. L'homme et la femme ne sont ni anéantis, ni maudits. Dieu vient à leur aide en leur donnant des vêtements de peau, signe qu'il ne les abandonne pas. Il annonce qu'ils auront une postérité [...] Adam et Ève mourront, mais ils se survivront dans leurs descendants : les hommes meurent, l'humanité demeure. De plus, elle

Enfin, l'expulsion du paradis, sobrement narrée dans l'Écriture en un unique verset, fait ici l'objet d'une clarification qui explicite la nécessité d'un exil pour le bien des hommes :

*Si rerum ignarus, primi quod iuris habebat, [...]  
... at ne iterum facinus, quod mente gerebat,  
auderet mortis formidine percitus Adam,  
arbore uitali post causae extrema superbum  
auxilium repetens, nulla patris arte redemptus  
uiueret et **mundo iam mysticus ordo labaret**  
ac miseros semperque reos **grauiora** manerent,  
continuo sacris iussos decedere lucis  
expediunt uenti, nemoris quos silua profundi  
conciat – ast illos libranti turbine nexos  
continet aura uehens et spiritus aëra totum  
natura uergente rapit – terrisque relatos,  
unde datum corpus, mollito flamine ponunt  
expertes tanti spatii expertesque pericli,  
sed non expertes, agitat qui corda, doloris.  
quo ruerint, quid perdiderint, quae uita sequatur,  
quae fuerit (I, 521-538).*

« ... Mais pour éviter qu'Adam, agité par la peur de la mort, n'ose commettre à nouveau le forfait qu'il avait à l'esprit, s'il vivait, ignorant des choses, réclamant de l'arbre de la vie, après la fin de son procès, l'aide orgueilleuse, qu'il avait dans un premier droit, sans être racheté par aucune action du Père et si l'ordre mystique vacillait dans le monde et qu'une situation plus grave demeure toujours pour les misérables accusés, sur le champ, les vents que font lever les arbres de l'épaisse forêt, s'occupent rapidement de ceux qui ont reçu l'ordre de quitter les bois sacrés ; – mais la brise qui les transporte, les maintient ensemble dans un tourbillon oscillant et le souffle emporte l'air tout entier, la nature s'inclinant – et, reposés sur terre, d'où leur fut donné un corps, ils les déposent, le vent ayant faibli, inconscients d'un si grand espace et ignorants des dangers mais bien conscients de la douleur qui agite leur cœur. Où ont-ils été précipités, qu'ont-ils perdu, quelle vie vont-ils mener, quelle vie était la leur ? »

Victorius explicite le verset de Gn 3, 22, dans lequel Dieu veut protéger l'arbre de la vie<sup>120</sup>. Il invoque ici une raison originale, mais sensée : la peur de la mort (*mortis formidine*). Alors que dans le texte biblique, c'est la similitude avec Dieu et l'accès au discernement du bien et du mal qui conditionne l'expulsion (*quasi unus ex nobis, ut sciat bonum et malum*), dans l'*Alethia*, c'est la volonté de vivre et d'échapper au châtement de la mort qui fait convoiter l'arbre de la vie (*repetens*)<sup>121</sup>. Le poète imagine donc une révolte de la part d'Adam, ou du

---

ne restera pas complètement sous l'esclavage de l'engeance du Serpent, puisque l'homme pourra en triompher », BAUDRY 2000, p. 34.

<sup>120</sup> « L'arbre de la vie (*xulon tês zôês*, selon la Septante) se trouve déjà dans la mythologie antique, dans l'épopée de Gilgamesh particulièrement », BAUDRY 2000, p. 218.

<sup>121</sup> Cette interprétation diffère d'une exégèse moderne de cette péripécie : « à proprement parler, c'est l'arbre ou la plante mythique qui procure à celui qui s'en nourrit une vie immortelle, une sorte de plante miraculeuse qui

moins un refus de l'issue du procès et de la condition "post-lapsaire". Se figurant qu'Adam souhaite revenir en arrière et obtenir l'aide de l'arbre de la vie<sup>122</sup>, qu'il possédait à l'origine (*primi quod iuris habebat*), la réécriture présente l'exil du jardin comme une préservation d'un péché plus grave encore que le premier, car l'atteinte à l'arbre de la vie affecterait l'ordre du monde (*mundo iam mysticus ordo*) et non plus seulement Adam et Ève<sup>123</sup>. La relecture providentielle intervient alors par la promptitude de l'expulsion, pour prévenir au plus vite le péché envisagé<sup>124</sup> (*quod mente gerebat*). Cet enlèvement se fait cependant tout en délicatesse (*aura uehens ; natura uergente*), et l'arrivée sur terre est l'occasion d'un nouveau départ.

Le discours indirect libre d'Adam montre déjà la prise de conscience des effets du péché, ce qui le conduira d'ailleurs à une demande de pardon (II, 42-89<sup>125</sup>). La pédagogie divine porte des fruits positifs et amorce un retour possible vers Dieu, d'où une compréhension, quasi thérapeutique du châtement, qui se dégage<sup>126</sup>.

Finalement Victorius adopte une lecture allégorique de cet exil qui, comme l'exil à Babylone, est la concrétisation matérielle d'une rupture avec Dieu : « l'expulsion de l'Éden, loin de l'Arbre de la vie, symbolise la situation malheureuse de l'homme quand il refuse d'entrer dans le plan d'amour de Dieu qui appelle l'homme à une alliance d'amitié avec son créateur<sup>127</sup>. » Pour mieux rendre compte de cette rupture, le poète souligne la parenté entre les deux arbres : l'un a été instrument de la punition, en faisant entrer la mort (*uia mortis... per lignum ingruerit mundo*), et le deuxième sera instrument du rachat, en rendant à la vie<sup>128</sup> (*per lignum uita redire*, I, 547) par le sacrifice du Christ. Le bois de l'arbre de la connaissance

---

empêche le mortel de mourir, d'échapper à sa condition naturelle. Notre récit suppose en effet que l'homme est mortel par nature (2, 7 ; 3, 19, 23) », BAUDRY 2000, p. 218.

<sup>122</sup> « Vittorio preferisce una rappresentazione più clemente di Dio, senza evocare la terribile immagine dai custodi angelici, afferma che Dio, per evitare i progenitori disperati cercassero ausilio nell'albero della vita e cibandosene rimanessero eternamente dannati. », MARTORELLI 2008, note 12, p. 56.

<sup>123</sup> Augustin imagine lui aussi le retour d'Adam auprès de l'arbre de vie après ses tribulations sur terre *in Gen. Contr. Mani.*, II, 22, 34 et 27, 41.

<sup>124</sup> « Adam, qui recevait de Dieu sa vie, qui vivait à partir du centre, là où se trouvait l'arbre de la vie, ne pouvait pas avoir l'idée de toucher à cet arbre. L'arbre de la vie ne pouvait être mis en danger que par l'arbre de la connaissance. », BONHOEFFER 2006, p. 111.

<sup>125</sup> Au sujet du repentir d'Adam, voir dans la tradition intertestamentaire la *Vie latine d'Adam et Ève*, 17 (épisode qui ne se retrouve pas dans la *Vie grecque d'Adam et Ève ou Apocalypse de Moïse*) : PETTORELLI 1998, p. 47.

<sup>126</sup> « Le châtement du péché apparaît à la fois comme la conséquence d'un acte coupable, et donc libre ; et comme un remède offert à cet être libre pour se convertir. Faisant l'expérience de sa condition de créature aggravée par sa faute, l'homme pourra prendre conscience qu'il est limité et qu'il ne peut trouver son salut que dans son créateur », BAUDRY 2000, p. 35.

<sup>127</sup> BAUDRY 2000, p. 34.

<sup>128</sup> « Les premières pages de la Genèse ne sont pas simple survivance affaiblie de mythes païens, ou une adaptation qui en aurait expurgé le polythéisme. Elles sont plutôt une prise de position en sens inverse. Guidées par l'inspiration divine, elles utilisent le cadre imaginaire des cosmogonies babyloniennes pour un enseignement opposé [...]. Le récit d'Éden a en commun avec les récits babyloniens la préoccupation d'expliquer la mort, pour ne prendre qu'un exemple. Il y est question d'un arbre de vie, comme d'une plante de jouvence ou d'un breuvage de vie dans les parallèles païens », DUBARLE 1958, p. 46-47.

annonce déjà le bois de la croix. Comme pour le châtement d'Ève, Dieu se sert de ce qui a perdu l'humanité pour lui permettre de retrouver la vérité, ainsi que sa relation originelle avec son Créateur. L'exil semble être présenté ici comme la voie pour un meilleur retour. Le pardon n'excluant pas le châtement, c'est grandir qu'Adam reviendra auprès de Dieu, confirmant ainsi le projet poétique annoncé dans la *Precatio* :

*Poena illa parentis  
prima fuit tanti, quia plus est uincere mortem  
quam nescisse mori (Prec., 94-96).*

« Ce premier châtement de notre ancêtre fut d'un très grand prix, car il est plus grand de vaincre la mort que de ne pas connaître le fait de mourir. »

Le premier châtement (*prima poena*) est précieux pour notre poète, qui voit l'exclusion de l'Éden comme la première révélation du triomphe à venir du Christ sur la mort par sa résurrection. Il faut d'abord mourir pour pouvoir renaître<sup>129</sup>.

*b. Châtement 2 : l'exil de Caïn*

Le deuxième châtement est aussi un exil qui s'apparente à une seconde chance, à une nouvelle vie. Dieu est cette fois présenté comme un Dieu vengeur, en colère (*ira Dei*), qui vient rétablir la justice pour Abel (*arguit*, II, 255), bien qu'il le fasse encore une fois, avec équilibre, en fonction du crime commis (*mensuram poenae facti de parte petendo*, II, 256) et avec bienveillance (*leuiter pro crimine punit*). En effet, Dieu, dans sa grande clémence, ne rejette pas le coupable : *non aspernatur – tanta est clementia* (II, 253). En revanche, là encore, le pardon n'exclut pas le châtement afin que le coupable comprenne la gravité de sa faute.

L'extrait suivant, qui se situe après la description de la terreur qui saisit Caïn après son meurtre, et qui s'apparente à une prise de conscience (*corpus quoque frangeret horror criminis*, II, 262), explicite l'intérêt de cette peur et de l'exil :

*Totum est  
ultio <iam> facinus caesi, iustissima saeui  
poena rei, terror genti populoque futuro  
propositum exemplum, praesens purgatio culpae  
et quod promisit signum custodia uitae:  
ne quisquam perimat ferroque abolere laboret  
quem poenas soluisse uidet. Nec sufficit istud  
supplicium blandis naris admiscere seuera :  
amandat longe uastasque relegat in oras (II, 275-283).*

« La vengeance consiste désormais dans le crime tout entier de celui qui a été tué ; le châtement très juste du cruel accusé <c'est> la terreur, l'exemple offert

---

<sup>129</sup> « Non si può accusare Adamo per aver introdotto la morte con il suo errore, dal momento che egli, così facendo, ha reso necessario l'intervento del Redentore. Il peccato di Adamo consente dunque a Dio di manifestarsi come colui che perdona. », PAPINI 2006, p. 38.

pour la famille et le peuple à venir, l'expiation immédiate de la faute et ce que le signe garantit à la conservation de la vie : de peur que quiconque n'anéantisse et n'œuvre à détruire par le fer celui qu'il juge avoir payé ses châtiments. Mais ce supplice ne suffit pas à celui qui sait mélanger ce qui est sévère avec ce qui est attrayant : il l'expulse au loin et l'exile dans des contrées désertes. »

À la suite d'un procès où Dieu serait le défenseur d'Abel, le châtiment est ici introduit comme une vengeance, non dans la logique de la « Loi du Talion », mais dans la perspective d'un rééquilibrage et d'une prise de conscience. Cette pédagogie divine passe par l'attribution de la terreur au coupable. Cette peine permet à Caïn de ressentir ce que sa victime a elle-même ressenti face à cette mort violente et contre-nature.

Caïn est un (contre)-modèle (*exemplum*) pour l'humanité à venir : son châtiment annonce que le meurtre d'autrui bouleverse la nature humaine et expose le criminel à des tourments, dont la peur d'être soi-même assassiné<sup>130</sup>. Le châtiment révèle que la rupture dans l'ordre naturel s'applique désormais à tous (*genti populoque futuro*), et qu'un instinct secret mettra dès lors les hommes en garde les uns contre les autres.

L'instrument de la punition est, ici encore, apparenté à l'instrument par lequel le fautif a péché : avec la mort, vient la peur de la mort violente par le fer. Caïn a créé le meurtre, sa punition est désormais de risquer de mourir lui aussi par le meurtre et non de la mort naturelle, qui était le premier effet du péché originel : il expérimente le mal qu'il a introduit dans le monde<sup>131</sup>. Cependant, cette punition pédagogique ne suffit pas (*nec sufficit istud / supplicium*). Pour préserver le secret de ce nouveau désordre, il est exilé (*amandat et relegat*) loin de ses parents :

*Hoc quoque munus habet, ne polluat arua piorum,  
ne scelus hoc populis fieri potuisse creandis  
testis poena probet* (II, 284-286).

« Il a aussi cette charge : qu'il ne souille pas les terres des hommes pieux, que le châtiment témoin ne prouve pas aux peuples à engendrer que ce crime a pu arriver. »

Victorius élude la question de l'origine des autres hommes peuplant la terre, mais part du principe qu'ils sont restés intacts et pieux (*piorum*)<sup>132</sup>. Il emploie le verbe *polluere* pour illustrer

<sup>130</sup> Voir l'analyse du meurtre de Caïn, comme prolongement de ce châtiment, dans l'article de M. Cutino : « *L'uccisione di Caino nell'Alethia di Claudio Mario Vittorio* (II, 314-318) », CUTINO 2008, p. 285-293.

<sup>131</sup> « *Una sentenza allarga il confronto alla colpa dei progenitori: se per costoro la morte è conseguenza del peccato originale, nella storia di Caino, essa appare in tutta la sua realtà di libera e violenta scelta.* », MARTORELLI 2008, p. 118. « *Dopo la veemente condanna, Vittorio adduce un'osservazione di segno positivo: il fatto che il primo delitto sia stato un fratricidio insegna all'umanità come ogni omicidio, sia da intendere come uccisione di un fratello.* », MARTORELLI 2008, p. 118.

<sup>132</sup> « *Ma la decisione di Dio di far allontanare Caino è anche a vantaggio dell'omicida, il quale così non dovrà sentirsi perennemente in difetto continuando a vivere fra persone pure e beate.* », CUTINO 2009, p. 178.

la diffusion du péché : c'est une souillure qui se répand. Son exil s'apparente à une protection du reste de l'humanité, bien que le poète ait reconnu précédemment que le meurtre est désormais rendu possible pour tous<sup>133</sup>. Cela dit, son exil semble offrir un sursis en dissimulant (*ne probet*) cette découverte, comme s'il effaçait temporairement la faute. Cet éloignement a également pour fonction d'alléger la peine d'Adam et Ève (*ne causa dolore / torqueat orbatos*, II, 289-90), auxquels la présence de Caïn ne pourrait que rappeler l'absence d'Abel. Dieu agit par pitié pour les victimes collatérales de ce crime et rend son jugement en fonction de l'ensemble des protagonistes. L'intervention du narrateur, un peu plus loin, manifeste l'émerveillement de Victorius face à la providence divine :

*O bona maiestas, quid non sperare queamus!  
ipse uias ueniae tacitas causamque ministras,  
qua ualeas prodesse reo* (II, 307-309).

« Ô bonne majesté ! Que ne pouvons-nous espérer ?  
Tu fournis toi-même les voies silencieuses du pardon et le motif  
par lequel Tu vaux d'être utile à l'accusé. »

Dans cette exclamation, le poète confirme sa compréhension providentielle du châtement divin : il considère en effet qu'à travers la punition, une voie nouvelle s'ouvre, permettant le pardon (*ueniae*) et le rétablissement de la relation de paternité abîmée, manifestée dans le texte par l'emploi de la deuxième personne du singulier<sup>134</sup>. En effet, en se rendant à nouveau utile (*prodesse*) à la vie des hommes, malgré leur rejet, il restaure l'ordre initial du don gratuit / de l'humble accueil de ce don. Il n'y a donc pas de préfiguration particulière ni de typologie mise en place dans ce châtement, mais la preuve d'une compréhension progressive d'une providence à l'œuvre dans l'histoire.

### c. Châtiment 3 : le Déluge

Le troisième châtement, quant à lui, consiste davantage en une purification des mœurs<sup>135</sup> qu'en une prise de conscience personnelle de sa propre faute. D'une façon tout à fait cohérente, la rupture, qui était collective, reçoit un jugement collectif<sup>136</sup>. Ce dernier est l'occasion d'un nouveau départ, certes, mais seulement pour une partie des créatures et pour la famille de Noé,

---

<sup>133</sup> « *Dopo la veemente condanna, Vittorio adduce un'osservazione di segno positivo: il fatto che il primo delitto sia stato un fratricidio insegna all'umanità come ogni omicidio, sia da intendere come uccisione di un fratello.* », MARTORELLI 2008, p. 118.

<sup>134</sup> « *Ein derartiges „Wir“-„Du“-Gegenüber, das hier durch den „Du“-Stil der precatio begünstigt ist, findet sich im weiteren Werk nur noch einmal, nämlich nach der Geschichte von Kains Brudermord. Der Erzähler meditiert hier angesichts der Verschonung Kains über Gottes Gnade und bricht in den Ausruf aus (2,307).* », KUHN-TREICHEL 2016, p. 96.

<sup>135</sup> « *Il concetto si presta sia ad una diretta comprensione, sia all'idea della rinascita del mondo intero grazie a Noè dopo la purificazione del diluvio.* », MARTORELLI 2008, p. 118.

<sup>136</sup> « *In Vittorio, il ruolo maggiore nella decadenza dei mores è conferito alla successiva progenie del genere umano, fino a toccare il fondo con la corruzione dei discendenti di Sem.* », CUTINO 2009, p. 221.

non pour les coupables, auteurs de la corruption de l'humanité. Le nouveau départ est plutôt présenté comme un renouvellement (*renouasse*, III, 20) qui entend se débarrasser du mal à sa racine<sup>137</sup>. L'annonce du jugement à Noé détaille la régénération prévue :

*Terrarum uitiiis hominumque ad crimina pronis  
abiecta uirtute malis succurrere rerum  
fine parans statui quando, omnes plectere culpas  
saeuum prospiciens leuiusque abolere nocentes,  
inducto rursum terras submergere ponto,  
ut, dum cuncta ruens operit iussusque residit,  
gurgite praecipiti pollutum diluat orbem  
implicitosque homines et quicquid uiuere iussi  
causa hominum tumidi conuoluat labe profundi* (II, 385-394).

« J'ai établi d'affronter les vices des terres et les maux – enclins aux crimes rejetés par la vertu – des hommes coupables en y mettant un terme, quand, voyant qu'il est cruel de punir toutes les fautes et qu'il est plus léger de détruire les coupables, j'ai aussi établi d'engloutir les terres après avoir introduit la mer en arrière de sorte que, pendant qu'elle couvre tout, en se précipitant, et s'arrête quand c'est ordonné, elle dissolue dans un tourbillon précipité le globe terrestre qui a été souillé et qu'elle enveloppe dans la destruction de la mer enflée les hommes qui ont été embrouillés et tout ce à quoi j'ai ordonné de vivre en vue des hommes. »

Le discours, attribué à Dieu, rappelle le statut d'ordonnateur du monde (*statui*) de ce dernier. Dans sa lutte contre le mal qui se répand dans le monde, le Créateur juge qu'il est plus simple de détruire (*abolere*) directement les pécheurs, plutôt que de juger chaque faute. Rappelons qu'une des raisons de la corruption des hommes avant le déluge est le refus de la place attribuée à l'humanité, par conséquent, Dieu se sert des éléments naturels, en leur faisant, à eux également, outrepasser leurs limites (*inducto rursum terras submergere ponto*), pour rétablir les limites attribuées à l'origine.

Le vocabulaire employé pour décrire l'inondation file la métaphore de la purification par l'eau (*diluat, conuolat*). Les propriétés physiques de l'eau sont appliquées au sens tant littéral que moral. On retrouve également le dérivé *polluere*, cette fois-ci pour nettoyer la souillure qui a embrouillé l'esprit des hommes (*implicitos*). Tous ces termes évoquent la confusion. Le châtement va introduire le chaos dans cette confusion, avant d'établir un ordre nouveau. La raison de la protection de Noé est précisément d'initier une humanité nouvelle<sup>138</sup>, une fois la terre débarrassée des pécheurs. En effet, la fin du châtement est promise dans un assèchement

<sup>137</sup> « *Etwas länger ist die Vorbereitung der Sintflutepisode am Ende des vorangehenden Passus über die Verderbnis der Menschen. Dort heißt es, Gott wolle angesichts der neuerlichen Verderbnis der Menschheit lieber alles zerstören ...*(2,380sq.) », KUHN-TREICHEL 2016, p. 66.

<sup>138</sup> *Vt, cum iusta mali luerint, tunc dignius a te / Incipiat mortale genus* (II, 398-399) , « ...afin que, quand les hommes mauvais auront subi la justice, un genre humain plus digne commence alors à partir de toi. »

(*excisset, dissipet*, III, 56). Mais avant cela, un délai de repentance est accordé à l'homme<sup>139</sup>, le temps que Noé puisse construire son arche, soit cent années (II, 426) :

*Sed quod plectentur, quot Tartara dira subibunt  
temporis indulti spatio, cum parcere cunctis  
testetur se malle Deus* (II, 431-433).

« Mais quand ils seront punis, combien entrèrent dans le sinistre Tartare, bien qu'il leur fût concédé un laps de temps, alors que Dieu témoigne qu'il préfère épargner toute la création ? »

Le poète exprime ici deux idées importantes. D'une part, il semble ici dire que le poids de leurs fautes est aggravé par ce délai supplémentaire, qui n'a pas été l'occasion d'une conversion. En ne saisissant pas la chance offerte, en ne demandant pas pardon pour leurs péchés<sup>140</sup>, les coupables s'éloignent toujours plus de Dieu. D'autre part, il insiste encore une fois sur la bonté de Dieu, qui « préférerait épargner » (*malle parcere*) la création plutôt que de la détruire. L'ablatif *indulti spatio*, indique aussi la prééminence de la miséricorde divine sur sa colère. Dieu retarde un châtement pourtant juste.

À la différence des hommes, les animaux, qui n'ont pas la conscience obscurcie par le péché originel, sont conduits instinctivement par la puissance divine<sup>141</sup> :

*Vna ruit trepidans et apertae immergitur arcae,  
diluuium sensisse putes ; nam cum Deus auctor  
det brutis sensum, quo se testetur alumnis,  
plus pecudes rationis habent, quae numine motae  
nil de se sapiunt* (II, 450-454).

« Chacun se précipite à la hâte et s'immerge dans l'arche ouverte. Tu pourrais penser qu'on percevrait alors le déluge ; en effet, alors que le Dieu Créateur donne aux êtres sans raison le sens, par lequel il témoigne de sa présence à ses nourrissons, les bestiaux ont plus de raison eux qui, mus par la puissance divine, ne savent rien d'eux-mêmes. »

Cet extrait établit la cause de l'écart entre eux : pour Victorius, le sens (*sensisse, sensum*) est opposé à la raison (*ratio*). Or, la raison est différente du savoir (*sapere*). Les animaux reçoivent le savoir de Dieu, contrairement aux hommes que le péché a conduits à vouloir détenir

---

<sup>139</sup> Les interventions de ce type par le poète renforcent la dimension didactique de l'œuvre et orientent la lecture de l'hypotexte biblique, en soulignant explicitement la bonté de Dieu. Voir à ce sujet : « *Die Beispiele zeigen, dass der Erzähler [...] regelmäßig den Erzähloder Dichtungsprozess bewusst werden lässt, wobei die betreffenden Bemerkungen meist zugleich eine dispositorische Funktion haben. Victorius nähert sich hiermit in auffälliger Weise der Lehrdichtung an, wo gerade dispositorische Zwischenbemerkungen in großer Zahl begegnen. Auch für einige der von ihm verwendeten Verben oder Satzstrukturen lassen sich Vorbilder in Zwischenbemerkungen des Lehrgedichts finden.* », KUHN-TREICHEL 2016, p. 104.

<sup>140</sup> *Veniae quis copia larga petendae est*, « il y a une considérable abondance de pardon à demander » (II, 430).

<sup>141</sup> « *L'amplificazione di Vittorio non vuole solo segnalare che tutti gli animali trovarono ricovero nell'Arca, ma suggerisce come in essa l'orbe intero trovi il suo riscontro: ciò si confà alla metafora battesimale del diluvio. Il poeta sottolinea inoltre una notizia appena accennata nella Bibbia, il fatto che le bestie interino spontaneamente nell'Arca: lo spunto poi commentato (vv. 451-454), implica il provvidenziale intervento del Signore.* », MARTORELLI 2008, p. 79.

le savoir par eux-mêmes (*de se*). Les animaux n'ont, de ce fait, pas connu de rupture avec Dieu et restent instinctivement liés à Lui. Ce constat rend compte de l'échec de la volonté d'être comme des dieux car les animaux, sans rien faire, ont plus de raison que les hommes en étant reliés à la puissance divine (*numine*). D'une manière ironique, le poète explique que l'avertissement du déluge est passé par ce que l'humanité a perdu d'elle-même en se séparant de Dieu. C'est pour cette raison que les animaux sont épargnés puisqu'ils ont conservé l'harmonie originelle. Cette interprétation est en contradiction avec celle du Ps.-Cyprianus où, dans l'*Heptateuque*, les animaux sont condamnés au même titre que les hommes<sup>142</sup>.

En outre, dans la continuité du projet poétique de Victorius de rétablir la vérité, le rôle de la mémoire est évoqué : selon lui, il faut se rappeler de ce châtement et de la destruction qui en a découlé : *imago... tantae semper memoranda ruinae* (II, 536). Le poète semble aborder la Genèse comme les "mémoires" de l'humanité, à réécrire pour retenir les leçons de ces événements.

Dans ce châtement, l'instrument de la punition n'est pas le même que celui de la corruption. Cependant, c'est le même élément qui détruit l'humanité et la restaure à travers l'ouverture finale du Livre II :

*Vt nunc edocuit populos sic posse necari,  
ipse docebit aquis populos sic posse renasci* (II, 557-558).

« Comme Il enseigna dès lors que les peuples peuvent ainsi être tués <par les eaux>, enseignera que les peuples peuvent ainsi renaître des eaux. »

Le poète adhère à la préfiguration, tout à fait traditionnelle, du baptême dans le déluge<sup>143</sup> : dans sa réécriture il souligne le lien entre l'instrument de la punition et l'instrument du salut à travers le parallèle *necari / renasci* en fin de vers. La variation sur les verbes *edocuit / docebit* met en perspective l'action de Dieu dans le temps. Le rhéteur marseillais souligne d'une part, qu'il y a un enseignement à tirer de ce châtement, et donc qu'il y a bien une pédagogie à l'œuvre

<sup>142</sup> *Ius delere mihi mundi peccata nocentis, / fluctibus aequoreis totamque inuoluere terram, / humanumque genus uastis mersare fluentis / omnigenasque simul pecudes, quae laeta per agros / gramina detondent, celsis dum collibus errant. / Serpentes nex una premat uolucresque ferasque, / ut mea deletis mitescat fraudibus ira* (*Hept.*, 243-249), « Il est de mon droit d'effacer les péchés d'un monde malfaisant, de renverser la terre entière dans les flots de la mer, de plonger la race des hommes dans un chaos ondoyant, elle et toutes les races de bêtes qui, dans les prés, broutent les gras herbages, quand elles paissent dans les hautes collines. Qu'un même sort fatal frappe les reptiles, les oiseaux, les bêtes sauvages, afin que la colère qui est la mienne soit adoucie par la destruction des péchés. »

<sup>143</sup> « Herausgegriffen sei noch der Abschluss des zweiten Buches, wo die Sintflut antithetisch auf die Taufe bezogen wird (2,556–558; Subjekt ist Gott) (...) Als neutestamentliches Vorbild ist hier 1Petr. 3,20sq. zu nennen, wobei die Sintflut-Taufe-Typologie bei den Kirchenvätern so weite Verbreitung findet, dass hier eher von der Aufnahme einer Deutungstradition als vom Aufgreifen einer konkreten Stelle zu sprechen ist. », KUHN-TREICHEL 2016, p. 129.

dans l'histoire, et d'autre part que l'économie du salut se déploie à travers une vaste fresque entre passé et présent.

*d. Châtiment 4 : la confusion des langues à Babel*

Le quatrième châtement repose lui aussi sur un parallèle typologique, plus subtil et plus original que les châtements précédents. C'est celui de la "parole". En effet, pour protéger les hommes corrompus de leur propre orgueil et les empêcher d'être comme des dieux, Dieu les divise par la parole, alors même qu'ils entendaient se bâtir un nom, une renommée, donc faire parler d'eux :

*En terrena phalanx quid non furiosa resignet,  
mortali quae structa manu contingere celsos  
credat posse polos et ad aethera ducere nostrum.  
nullus terreno uestitus corpore caelum  
ascendit, nisi qui caelo descenderit alto.  
Sed quia (gens una est, eadem quoque forma **loquendi**)  
adsensu cupido suadentes praua secuta est  
turba nec excussit, quid fas permetteret, audens  
ardua quae fieri per se natura uetaret,  
impunita ferant tam uani damna laboris ;  
ut tamen et uetitum norint, quod posse negatum  
iam descendamus tumefactaque corda superbo  
consensu uarii turbemus **uocibus oris**  
ut quod peccauit concors in crimina uulgus,  
**confusae** damnet melior discordia **linguae** (III, 247-261).*

« Voici : que ne manifesterait pas dans sa folie une armée terrestre qui croit qu'une construction assemblée par une main mortelle puisse atteindre les hauteurs et les conduire dans nos cieux ! Aucun être vêtu d'un corps terrestre ne peut monter au ciel, si ce n'est celui qui sera descendu du haut du ciel. Mais parce que (c'est un seul peuple, ayant aussi la même façon de parler) la mauvaise foule, par une adhésion aveugle, suivit les conseillers et n'examina pas ce que la loi divine permettait, osant une entreprise si élevée que la nature interdisait même qu'elle advint par elle, ils supportent les dommages sans être punis d'un si vain labeur ; de façon toutefois à ce qu'ils comprennent que ce qui leur est refusé est aussi interdit, descendons à présent, et troublons les cœurs qui ont été gonflés en un orgueilleux consensus en les faisant parler de bouches variées, de telle sorte que, parce que la foule commit des crimes d'un commun accord, la désunion préférable d'une langue désordonnée (les) condamne ».

Dans le discours de Dieu, les limites sont rappelées : la place de l'homme est sur terre – le seul homme qui montera au ciel étant le Christ Lui-même, car il en est descendu. Il annonce que la sentence sera pédagogique (*ut norint*). C'est la folie (*furiosa*) de la démesure qu'il faut corriger pour que les hommes sachent qu'ils ne peuvent pas, et ne doivent pas, atteindre le ciel, domaine réservé à Dieu (*ad aethera nostrum*). Encore une fois, comme pour le traitement des animaux dans le déluge, la réécriture est orientée de façon à opposer l'homme à la nature : ici la nature se dresse contre l'homme car, selon une volonté quasi autonome, elle ne veut pas que

le péché advienne par elle (*quae fieri per se natura uetaret*). Le poète sous-entend donc que contourner la nature est aussi un péché. Dieu entend ainsi les remettre à leur juste place, tant vis-à-vis de lui-même que de la nature. Il s'attaque directement à leur orgueil<sup>144</sup> qui les a menés à s'allier entre eux (*superbo consensu*). À l'*adsensu*, le Créateur oppose la *discordia*. Il transforme l'instrument de la perdition, ici le langage habile qui a su convaincre la foule, en l'instrument de sa propre condamnation (*confusae damnet linguae*). Celui qui est Verbe ne peut laisser l'erreur se répandre par la parole. La construction typologique entre la Parole de Dieu qui profère la sentence (*dixit*, III, 262), et le Verbe incarné qui sauvera le monde n'est pas explicite ici. La parole performative, qui fait exister le châtement, permet cependant d'établir un discret parallèle, car la vérité passe aussi par la langue.

En effet, au milieu de cette confusion, la langue hébraïque est laissée intacte<sup>145</sup> :

*Mansit tamen oris  
hebraei sonitus et sermo antiquus in illis,  
qui culpaе expertes* (III, 298-300).

« Cependant, le son de la langue hébraïque ainsi que leur ancien langage demeurèrent chez ceux qui, parce qu'ils n'avaient pas eu part à la faute. »

Si cette langue-ci est épargnée, c'est par la fidélité des descendants de Sem mais aussi parce qu'elle se rapporte à la vérité. Ce détail est suffisamment original pour être souligné, car il ne se trouve ni dans l'Écriture, ni chez le Ps.-Cyprianus, ni chez Avit<sup>146</sup>. Cependant, selon la tradition rabbinique : « À chaque nation fut attribuée une langue particulière, l'hébreu – la langue dont Dieu s'était servi lors de la création du monde – fut réservé à Israël<sup>147</sup>. » Aussi, maintenir la langue originelle est-ce garantir la continuité de l'accès à la vérité.

Le châtement devient ici l'occasion d'une sélection, avec un accès à la vérité qui se restreint à la descendance de Noé, de Sem, et de ce fait au peuple élu.

#### *e. Châtiment 5 : la destruction de Sodome*

Le dernier châtement de la réécriture, à la narration particulièrement épique, vient clore le poème de façon énigmatique. Il fait l'objet d'un déploiement (du vers 666 au vers final 789)

<sup>144</sup> « *D'altra parte Vittorio nei vv. 285-298 propone una lettura originale del passo sul piano morale mettendo in risalto come la confusione delle lingue di Gen. 11, 5-7, prodotta da Dio per punire la superbia umana, sia effetti un dono di Dio.* », CUTINO 2009, note 89, p. 173. Voir aussi : « *Victor's regards the builders' use of materials created through man-made means as a sign of arrogance. The builders "regard stones and whatever is hewn from a mountain quarry in contempt" and prefer to use materials gained by their own labor* (vv. 238-241). », ABOSSO 2015, p. 176-177.

<sup>145</sup> Cette réflexion sur l'origine des langues, et la langue de Dieu avec laquelle il a parlé pour créer le monde, et qui est conservée après Babel, se retrouve chez Augustin in *Ciu. Dei*, XVI, 11.

<sup>146</sup> Pour Avit, cette confusion des langues engendre même la dissolution de l'alliance : *Hinc sparsum foedus, De spi. gest.*, IV, 123.

<sup>147</sup> GINZBERG 1997, p. 133.

qui conclut le Livre III – et le poème ? – sur une ouverture typologique qui explicite le salut préfiguré dans cet événement<sup>148</sup>. L'ordre chronologique des événements diffère de celui de l'intertexte biblique, pour se concentrer sur l'explication scientifique du cataclysme<sup>149</sup>. Victorius semble dire que la purification des cœurs et des mœurs corrompus, initiée dans les différents châtiments du poème et plus particulièrement dans cette ultime sanction, ne sera pleinement achevée que par le baptême dans le Christ. C'est une relecture fréquente dans l'exégèse patristique<sup>150</sup>.

Le châtiment de Sodome – Gomorrhe n'est ici mentionné qu'une fois au v. 667 – se déroule en plusieurs étapes. Pour la seconde fois – après les cent ans précédant le déluge, Dieu laisse l'opportunité à l'homme de se convertir avant une destruction radicale. Il donne une chance à l'homme pécheur de changer sa conduite. C'est pourquoi, le poète nous présente tout d'abord un Dieu qui observe en silence avant de rendre son jugement : *uultus tacitos uisusque seueros* (III, 666). Il voit le mal mais ne dit rien pour le moment. Ce dernier envoie ensuite ses émissaires, les deux anges qui, dans un éloquent oxymore, sont introduits à la fois comme les instruments de sa paix et de sa colère : *emissos famulos pacisque iraeque ministros* (III, 668). Par ces deux vocables, le poète rend compte du paradoxe divin : le Créateur est disposé à la paix, mais le péché l'irrite. C'est cette inclination bienveillante qui rend la négociation d'Abraham possible : *Quinquaginta probos ciues si forte tulisset. / "Non perdam", dixit* (III, 675). Le patriarche, conscient de la miséricorde divine, attendrit Dieu, d'une manière qui semble pourtant inadaptée, d'après les termes qu'emploie le poète : *ueniamque lacessens suppliciter* (III, 677). Dieu reste cependant maître de la négociation et y met un terme par son départ : *seque in sua regna recepit* (III, 682). Victorius rappelle ainsi subtilement la question de la place de l'homme face à Dieu. En effet, le texte biblique parle d'une négociation achevée

<sup>148</sup> « En outre la paraphrase de ce passage s'insère dans la perspective idéologique de ce poème : l'attitude de Dieu envers l'homme est empreinte surtout de miséricorde – le salut de Loth et la naissance de la Mer Morte, faisant succéder l'eau purificateur au feu destructif, montrent la véritable finalité de l'action punitive de Dieu –, le salut est avant tout un don gratuit de Dieu. L'insistance même sur cette typologie de commentaire est un élément de nouveauté par rapport aux autres interprétations chrétiennes. », CUTINO 2019, p. 172.

<sup>149</sup> « De ce schéma il ressort clairement que la réécriture de Victorius est très libre par rapport à l'hypotexte biblique. Celui-ci, en effet, est suivi *grosso modo* fidèlement jusqu'au récit de la destruction, vv. 733sq., à partir duquel les références de la dictée scripturaire se limitent substantiellement à la transformation de la femme de Loth en statue de sel et à l'entrée de Loth à Ségor. Ces données mêmes, cependant, subissent significativement une inversion – dans la Genèse, la punition de la femme de Loth est relatée dès l'entrée de son mari à Ségor – et sont situés dans la reconstruction de la catastrophe de Sodome, qui est tout à fait autonome par rapport au texte biblique. En effet, le premier élément à remarquer, c'est que Victorius ne se limite pas à relater le cas exceptionnel de la pluie de feu et de soufre qui tombe, par la volonté de Dieu, sur Sodome et, en général, sur la Pentapole, mais il donne une explication scientifique de ce phénomène. », CUTINO 2019, p. 160. Voir aussi p. 168 pour la chronologie détaillée de la réécriture du passage.

<sup>150</sup> « Si nos contemporains gardent souvent de Sodome l'idée d'une destruction générale de la cité pécheresse, les Anciens avaient plutôt voulu y lire un récit de conversion et de salut, parfaitement adapté à une catéchèse baptismale ou à une édification spirituelle. », COURTRAY 2019, p. 118.

(*Abiit Dominus, postquam cessauit loqui ad Abraham*, Gn 18, 33). Le choix de la réécriture oriente donc la compréhension du texte initial vers la prédominance de Dieu et le nécessaire mystère de sa volonté à respecter (*Et, se ne totam domini clementia mitis / proderet, in medio famulum sermone reliquit*, III, 680-1).

L'amorce du châtement commence avec la cécité des Sodomites. Les anges les aveuglent : *caecantque furentis* (III, 708). Cette première étape est présentée comme la désignation des coupables, « destinés à être condamnés » et marqués par ce signe négatif et éminemment symbolique : *quod poenam anteuenit, damnandis lumina clausit* (III, 710). Cette précédence du châtement est une annonce de la mort elle-même. L'euphémisme renvoie en effet tant à un aveuglement moral<sup>151</sup> qu'à la fin de la vie-même. Fermés au salut, que pourraient leur apporter les anges, ils sont condamnés par avance à l'anéantissement, tout comme leur comportement dissolu les prédestinait à la perte<sup>152</sup>.

La perversion des hommes de Sodome gagnant Loth qui tergiverse<sup>153</sup>, ce dernier est enlevé par les anges pour son propre bien et celui de sa famille : *manibus cum coniuge raptum* (III, 723). Envoyé alors à Segor, Loth partage, par ses prières, son salut avec les habitants de cette ville (*concessumque sibi donum speciale salutis / pluribus impertit*, III, 731-2). Le poète adopte ici une formule curieuse : *meritumque e munere fecit* (III, 732). Le fait d'avoir partagé le salut gratuitement offert par Dieu aux autres habitants, a rendu Loth digne de ce salut. Victorius sous-entend que les dons divins peuvent devenir des mérites lorsqu'ils sont eux-mêmes partagés. Cette interprétation fait écho à la parabole des talents<sup>154</sup>. Finalement, l'homme ne mérite pas le salut de Dieu, mais par ses bonnes actions, par la diffusion de la vérité, il peut s'en rendre digne, au point de "mériter" son rachat.

<sup>151</sup> « Pour lui éviter tout dommage, les anges frappent de cécité les hommes qui ne trouvent pas la porte de la maison : cette cécité manifeste l'aveuglement de leur désir abominable ; car un esprit impie, empreint d'une perversité aveugle, ne saurait voir un homme saint entrer ou sortir. », COURTRAY 2019, p. 103. Cf. AMBROISE, *De Abraham* I, 6, 53 et *De fuga saeculi* IV, 23.

<sup>152</sup> « Dans le poème <*De Sodoma*> la recherche littéraire, indéniable, n'est pas dépourvue d'intention parénétiq. D'une part l'insistance sur la stérilité de la terre, après le châtement divin, répond en fait à la stérilité de l'acte homosexuel, auquel se livraient les habitants de Sodome et qui a fait l'objet d'un développement au début du poème. Pour l'éditeur du texte, Luca Morisi, le désordre de la nature vient répondre au comportement sexuel désordonné des hommes. C'est finalement, comme le suggère le discours de Loth (v. 42-55), l'œuvre même de Dieu, telle qu'elle est décrite dans les premiers chapitres de la Genèse, qui est dénaturée à Sodome, et la punition infligée revient à une pure négation de la création. », CHAPOT 2016, p. 48-49.

<sup>153</sup> La faiblesse de caractère de ce personnage rejaillit d'ailleurs sur son épouse : « La référence même à la femme de Loth subit une modification très importante : si la presque totalité des poètes chrétiens instaure une opposition morale nette entre ces deux personnages, au détriment de la femme, symbole de l'incapacité de ne pas se tourner vers le passé, Victorius est l'unique poète qui de quelque façon justifie ce personnage en l'associant à la faiblesse de son mari : en effet, elle ne respecte pas l'ordre de ne pas regarder en arrière à cause de la crainte qu'elle éprouve en écoutant le tremblement de terre produit pas les vapeurs qui passe à peine à travers les fissures du magma sulfureux consolidé. », CUTINO 2019, p. 170.

<sup>154</sup> Mt 25,14-30.

Le thème de la pédagogie divine est à nouveau explicitement abordé par le poète lorsqu'il aborde les détails de la destruction. La punition que subit Sodome doit servir d'exemple afin de manifester clairement que ce qui conduit au mal (débauche, banalisation du mal, révolte contre Dieu...) est interdit :

*Sed maiore bonus iudex damnare paratu  
mauult quos miserans orbis morumque ruinae  
punit in exemplum* (III, 745-747).

« Mais parce que le Juge bon préfère condamner par un plus grand préparatif ceux qu'il punit en exemple, ayant pitié du monde et de la ruine des mœurs. »

Le poète justifie la destruction de Sodome par la bonté (*bonus*) et la pitié (*miserans*) de Dieu. Ceci sous-entend que la destruction matérielle et physique narrée dans l'Écriture est moindre que la destruction de l'âme qui se laisse corrompre par le péché. Au-delà des apparences, la violence du châtement a une portée salvatrice. En épouvantant les cœurs (*consternare animos*, III, 755), elle suscite la crainte de Dieu dont la seule vocation est de rétablir la relation abîmée. Ceci est particulièrement illustré dans le sort réservé à la femme de Loth : la rupture de la confiance dans le salut promis, engendre un anéantissement du corps et de l'âme (*sic animam infelix cum corpore perdidit omni*, III, 759). Parce que cette dernière se détourne de la montagne, pour virer (*conuersa*, III, 756) vers Sodome, donc symboliquement vers le péché, elle subit une destruction totale. C'est une interprétation largement répandue :

« Chez Augustin, l'épouse de Loth est devenue une figure exemplaire : elle a été changée en statue de sel, comme une sorte de mémorial avertissant les hommes de ne pas se retourner vers le passé et les biens du monde. Le sel mentionné dans le récit trouve une justification car, par sa faiblesse, cette femme assaisonne (*condire*) les hommes fidèles et prudents pour qu'ils ne soient pas fades (*fatui*) – c'est-à-dire à la fois sots et insipides – et qu'ils aient sagesse et goût (*sapere*)<sup>155</sup>. »

Ainsi, à travers cette figure, les Pères mettent en évidence le sort réservé à ceux qui violent la loi (*uiolata lege*, III, 757) et se détournent de Dieu : ils se détruisent eux-mêmes. Par l'exemple à ne pas suivre, ils enseignent que le châtement devient source de bienfaits.

Cela aboutit au plus grand des bienfaits occasionnés par la destruction de Sodome, qui est la création du Jourdain :

*In cineres donec cautes tellusque resultans  
transeat ac penitus mersae soluantur harenae  
depressisque cauos consumpto caespite campis  
pandant arua sinus uenisque effusus apertis  
consocians uires, qui terras strinxerat, umor  
priuatum gignat pelagus* (III, 776-781).

« ...jusqu'à ce que la roche et la terre rebondissant, passent en cendres, et que les sables totalement immergés soient dissous,

---

<sup>155</sup> COURTRAY 2019, p. 114.

et une fois que l'herbe a été consommée, que les plaines ouvrent des cavités creuses dans leurs champs effondrés, et que l'eau, qui avait enserré les terres, répandue par les veines ouvertes, fasse naître, en unissant ses forces, une mer particulière. »

La destruction de la région, décrite dans une *amplificatio* particulièrement violente, a un objectif à atteindre (*donec*). Chaque élément doit parvenir à une forme d'anéantissement ou de changement d'état physique (*transeat, soluantur, consumpto*) afin de créer une étendue d'eau nouvelle qui sort de la terre, brisée par la chaleur<sup>156</sup>. Cette apparition annonce la fin silencieuse du châtement : *finem / designat tacitum poenae* (III, 784-5), ce qui signifie que le but de la destruction a été atteint.

En plus d'être pédagogique, ce châtement final est explicitement typologique. La purification par le feu, puis par l'eau, semble préfigurer non seulement le jugement dernier<sup>157</sup>, mais aussi le baptême dans le Jourdain, nouvellement créé<sup>158</sup>. Cela implique que l'assainissement de l'humanité est parachevé par l'eau. En effet, le lac était un brasier (*qui fuit ante rogas*, III, 783). L'extinction du feu par son élément contraire<sup>159</sup>, l'eau (*calidis contraria*, III, 787), annonce le repos du jugement à venir (*requiemque futuri / forsan iudicii*, III, 786-7). De quel autre jugement futur le poète parle-t-il, si ce n'est du jugement final ? Cette hypothèse est d'autant plus plausible que Victorius évoque la question de la "fin" et surtout du "repos". Serait-ce bel et bien le repos éternel pour les justes à la fin des temps ? La réécriture suggère également que ce mode de châtement pédagogique, propre à l'Ancien Testament, prendra fin avec la venue du Christ qui proposera le salut d'une façon nouvelle, à travers un baptême de conversion<sup>160</sup>.

<sup>156</sup> « Victorius se réfère de façon totalement originale à la tradition de la naissance de la mer Morte suite à un bouleversement de la région, c'est-à-dire au tremblement de terre et aux incendies qui, selon certaines sources profanes, auraient détruit la Pentapole, ou à la pluie de soufre et de feu dont parle la Bible, cette dernière tradition sans aucun doute corroborée par l'ancienne dénomination de Lac Asphaltide donnée en grec à cette mer interne, l'*asphalton* étant le bitume, matériel inflammable. », CUTINO 2019, p. 164.

<sup>157</sup> « *Il commento si avvia come puntualizzazione di carattere scientifico-teologico, strettamente legata al passo precedente, e sfocia infine nell'usuale interpretazione dell'incendio di Sodoma come esempio del fuoco infernale ed escatologico.* », MARTORELLI 2008, p. 112.

<sup>158</sup> « *In questo evento per il rettore marsigliese va visto un segno del mondo in cui Dio intende annullare il castigo delle fiamme eterne. Il Giordano, infatti, fiume in cui avviene il battesimo di Cristo, immissario del Mar Morto, viene messo in relazione con la quiete del giudizio ultimo, quando saranno lavati tutti i peccati del mondo. Tale interpretazione si rifà ad una simbologia assai diffusa nell'esegesi patristica, quella dell'acqua battesimale che spegne le fiamme, del peccato: cf. ad esempio, Ambr. In Luc. VII, 95; Paul. Nol. Carm. VI, 272-275.* », CUTINO 2009, note 58, p. 50.

<sup>159</sup> Nous abondons ici dans le même sens que M. Cutino lorsqu'il affirme : « La signification véritable de cette opposition instaurée par Victorius n'est pas bien mesurée par U. Martorelli, *Redeat verum...*, p. 124 : *Dio volle forse impiegare tutti gli elementi naturali nella sua esemplare condanna... ? O piuttosto... indicò così l'elemento che avrebbe annullato la pena... e l'acqua contrapponendosi al calore... manifesta la pace del futuro giudizio... ?* », CUTINO 2019, note 22, p. 172.

<sup>160</sup> « Et cette seconde interprétation selon le poète peut ouvrir (v. 787 : *forsan*) finalement une nouvelle application de la lecture typologique de cet épisode biblique, non plus signe de la condamnation eschatologique des pécheurs, mais plutôt, sur la base du fait que dans le Jourdain, fleuve tributaire de la Mer Morte, fut administré pour la

Le rhéteur marseillais fait une relecture providentielle de la destruction du Sodome, qui est à l'origine de la création du Jourdain, donc de la première eau du baptême. Le châtement a été déployé providentiellement – et non au hasard de la destruction – de manière à créer la cause du salut donné par le Christ.

Ici, contrairement aux autres châtements, l'instrument de la punition est supplanté par l'instrument du salut : le feu est éteint par l'eau. Cependant il y a deux saluts : un temporel (*finem poenae*, III, 784) et un éternel, suggéré dans le repos obtenu après le jugement dernier (*requiem futuri iudicii*, III, 786). Le premier ouvre la perspective de l'autre, et les deux suggèrent que la bonté de Dieu surpasse ses châtements :

« En outre la paraphrase de ce passage s'insère dans la perspective idéologique de ce poème : l'attitude de Dieu envers l'homme est empreinte surtout de miséricorde – le salut de Loth et la naissance de la Mer Morte, faisant succéder l'eau purificateur au feu destructif, montrent la véritable finalité de l'action punitive de Dieu –, le salut est avant tout un don gratuit de Dieu. L'insistance même sur cette typologie de commentaire est un élément de nouveauté par rapport aux autres interprétations chrétiennes<sup>161</sup>. »

*f. Bilan : les châtements, des conversions providentielles*

Il nous semble donc, au terme de ce parcours des cinq châtements de la paraphrase biblique, qu'un schéma systématique se dégage. Les deux ruptures individuelles sont sanctionnées d'un exil, alors que les trois ruptures collectives provoquent des destructions. Le châtement dépend donc de la nature de la faute et s'adapte à son auteur. Dans chaque cas en effet, c'est comme si les châtements parachevaient la rupture amorcée par le pécheur, en poussant la faute initiée à son extrême. En soulignant la concordance des éléments de la rupture avec ceux du châtement, le poète explicite le caractère pédagogique des sentences mises en place en vue de l'édification des pécheurs. La bonté de Dieu, dès les origines, s'est donc poursuivie dans le temps<sup>162</sup>.

Dans l'*Alethia*, c'est précisément la récupération de la faute qui rend possible la conversion du pécheur. Assurément, les cinq châtements que nous venons d'analyser ont donc un point commun : il s'agit pour chacun d'entre eux d'un déplacement contraint. Pour chaque sentence, Dieu place les pécheurs dans un nouvel endroit et induit une *métanoïa*.

Ce tableau montre les verbes de mouvement utilisés pour chaque épisode :

---

première fois le baptême, signe de la paix du jugement futur, c'est-à-dire de la miséricorde future, empruntée au pardon des péchés. », CUTINO 2019, p. 164.

<sup>161</sup> CUTINO 2019, p. 172.

<sup>162</sup> « L'auteur inspiré sait aussi que Dieu n'abandonne pas Israël malgré le péché de ses chefs et du peuple. Il en va de même pour toute l'humanité avec qui Dieu a fait alliance dès sa création. Il ne l'abandonne pas malgré ses péchés. Voilà pourquoi la Genèse reporte aux origines, et la misère universelle de l'homme, et la miséricorde de Dieu qui s'inscrit au cœur même du châtement. », BAUDRY 2000, p. 34.

Exil du jardin d'Éden	Exil de Caïn	Déluge	Confusion des langues	Destruction de Sodome
<i>Spiritus rapit Venti ponunt</i>	<i>Amandat longe Relegat in oras uastas</i>	<i>Condere Repidere Bestia ruit Immergitur Locaret in sedem stabilem</i>	<i>Sparguntur Petunt Errare Sequitur Duxerit</i>	<i>Manibus raptum Procul extra moenia ducunt Euadere in altos Loth petiit</i>

Nous avons donc vu que les châtements ont tous une visée pédagogique, mais il semble que Victorius insiste particulièrement sur la conversion qu'ils induisent. En contraignant les pécheurs à un déplacement – tant dans leur comportement que dans leur lieu de vie – on peut voir que Dieu a le souci d'offrir une chance au pécheur d'apprendre de ses erreurs, de se repentir et de ce fait, de changer sa vie.

Cela pose la question de la part laissée au libre-arbitre dans le contexte de la théologie provençale, qui est celui de Victorius. C'est l'épreuve qui est contrainte. Les conditions de la conversion, elles, sont mises en place de façon providentielle par Dieu, mais le pécheur est ensuite libre de rester sur la bonne voie ou de suivre la voie mensongère des autres dieux. Les deux corruptions de l'humanité, précédant les châtements collectifs, montrent bien qu'un retour en arrière, un glissement vers le mal, est malheureusement fréquent et aisé.

Pour que cela n'advienne pas, le poète s'attache à montrer comment Dieu prévoit les besoins des hommes, ainsi que tout ce qu'Il fait pour eux afin qu'ils apprennent de leurs erreurs et reviennent à Lui. C'est en cela que l'interprétation exégétique de Victorius dépasse la simple vision pédagogique. Il illustre la mise en place de la providence divine dans l'histoire des croyants. La relecture providentielle des châtements met en évidence le chemin de conversion que Dieu prépare pour les condamnés, malgré eux, en se servant de leurs fautes, *etiam peccata*<sup>163</sup>.

La voie du salut est un chemin de conversion qui implique de se laisser déplacer par Dieu pour son propre bien, car ce dernier a une prévoyance, une préscience : il sait ce dont le pécheur a besoin pour être sauvé. Le déplacement fait partie du plan providentiel, en vue de la conversion des pécheurs, et de leur retour vers la vérité. Finalement, la providence est la voie de la restauration.

<sup>163</sup> Voir à ce sujet la récente étude d'Hugues VERMES 2023 : « *Etiam peccata* ? La mise à profit des péchés selon saint Augustin », NRT 145-3, p. 455-473.

## Chapitre 5 : Les implications théologiques du poème

Les mécanismes internes de la narration que nous venons d'étudier révèlent un certain nombre d'implications théologiques au poème. Parmi les analyses menées dans les chapitres précédents, nous relevons notamment trois conséquences théologiques majeures. Dans l'*Alethia*, Victorius qui se place comme un *uates*, prophète de son temps, s'attache à annoncer les enjeux du texte biblique<sup>1</sup>. Son charisme, il le met au service de la transcription poétique d'une Écriture qui se laisse traduire et augmenter. Par la prolifération des vers, c'est comme s'il illustrait la prolifération de la générosité divine à l'œuvre dans le temps. Par conséquent, le sens d'un poème chrétien varie par rapport à un poème profane : il est un déchiffrement exégétique personnel, le résultat d'une vie de foi et de prière qui en ont éclairé le sens. Par-là, son expression dépasse la rationalité. Il est même la manifestation de ce qu'on pourrait qualifier d'une forme de mystique<sup>2</sup>. Le poète cherche à se rapprocher du mystère de l'Alliance, de celui du mal ou encore celui de la liberté par le biais d'une narration sensible qui tient autant de la louange que de l'exhortation.

Dans l'*Alethia*, bien que le genre paraphrastique impose certaines limites au texte scripturaire, le lyrisme n'y est pas empêché, ni le prophétisme actualisant d'un croyant qui partage ce qu'il a compris des interventions de Dieu dans l'histoire (l'histoire sainte, l'histoire humaine et enfin la sienne propre), des origines jusqu'à sa fin<sup>3</sup>.

Ce chapitre va aborder ce qui nous semble être les trois principales implications théologiques du poème : le devenir de l'Alliance, l'enchaînement providentiel des événements

---

<sup>1</sup> « Victorius spielt hiermit offenkundig auf das poeta-vates-Konzept an, also die Vorstellung vom göttlich inspirierten Dichter, die sowohl im Epos als auch, wenngleich mit einigen Ausnahmen, im Lehrgedicht präsent ist.88 In der griechisch-römischen Dichtung war die Vorstellung göttlicher Inspiration nun freilich schon seit dem Hellenismus weitgehend zum Ornament herabgesunken, das nicht notwendig etwas mit dem Selbstverständnis des Dichters zu tun haben musste. Victorius überträgt das Konzept nun auf einen christlichen Kontext, und es hat den Anschein, dass er es völlig ernst nimmt. Was genau er sich unter dem schillernden Begriff vates vorstellt, bleibt dabei etwas dunkel – vielleicht denkt er an geistgewirkte Prophetie –, doch bejaht er die Vorstellung göttlicher Inspiration. », KUHN-TREICHEL 2016, p. 32.

<sup>2</sup> « L'interesse scientifico, da cui muovono varie osservazioni di Vittorio, nel corso del commento generalmente a fronta o per lo meno suggerisce anche implicazioni di natura morale e talvolta mistica. », MARTORELLI 2008, p. 113.

<sup>3</sup> Comme il le manifeste, par exemple, à travers la vision prémonitoire d'Abraham en III, 523-530, au sujet de laquelle T. Kuhn-Treichel déclare : « Schon die Art, in der Abram hier die Zukunft vor Augen gestellt wird, ist für das Epos ungewöhnlich, scheint er doch statt der dort üblichen symbolhaften Bildfolgen oder andeutenden Eindrücke konkrete Episoden aus der Geschichte des Volkes Israel in klarer, gleichsam photographisch genauer Weise vor dem inneren Auge zu sehen. Auch der Inhalt entspricht nicht ganz dem im Epos Üblichen: Während es in den dortigen prophetischen Träumen zumeist um unmittelbar bevorstehende, den Träumer direkt betreffende Ereignisse geht, liegen die hier genannten Begebenheiten ausnahmslos in einer fernen, bei Victorius gar nicht mehr erzählten Zukunft und betreffen Abrams eigenes Leben nur indirekt (nämlich insofern sie einen Sohn voraussetzen). », KUHN-TREICHEL 2016, p. 202.

et la liberté comme instrument de salut, pour terminer enfin sur la question des finalités et des destinataires de ces réflexions.

### 1. Alliance abîmée mais non brisée

La première implication théologique du poème que l'on peut tirer, c'est l'aspect non définitif du péché. L'Alliance est abîmée mais non brisée. Il n'y a pas plusieurs alliances mais une seule et même Alliance qui est sans cesse remodelée en fonction des décisions humaines et des ruptures que celles-ci entraînent, et réadaptée face aux contingences des nouvelles réalités. Il y a certes des ruptures, mais il y a une continuité dans le projet divin qui persiste à travers le mal.

#### a. *Une histoire du mal : cosmos et éléments naturels*

L'*Alethia* présente de façon originale l'intégration, voire la participation, des différents éléments cosmiques, à la diffusion du mal et du péché dans le monde. Le reste de la création semble à la fois relié au sort de l'homme tout en restant distant, voire indépendant.

La *Genèse* est sans doute le livre biblique qui pose le plus la question du rapport de l'homme à la nature. Or comme c'est également le livre qui traite du péché originel, il montre directement les conséquences du péché sur la nature.

Victorius dans sa relecture poétique, en amplifiant certains passages, notamment celui de la description du paradis, accorde une attention toute particulière au rôle de la nature. Bien évidemment, le rôle des éléments (eau, feu, terre, air) est à lire également dans la continuité avec la tradition épique (les tempêtes, etc.). Cependant, dans l'*Alethia*, le traitement des éléments naturels évolue au cours du poème. Créée bonne au départ, la terre subit elle aussi les effets de la chute, au point de devenir un instrument de la perdition. Le poète présente le monde comme un champ de bataille, un lieu disputé par le diable à Dieu, théâtre de la lutte de l'homme contre le mal à travers le déroulement de l'histoire<sup>4</sup>, comme le cristallise l'exemple du serpent : *ut perimare magis, semper timeare iubebo*, « j'ordonnerai qu'on te craigne toujours et plus encore, qu'on te tue » (I, 492).

Pourtant, à l'origine, la création est bonne. Elle a un lien particulier avec son Créateur :

*Et rudis e tenero prorumpens caespite laetis  
iactavit se silva comis ac frugibus ipsis,  
quaeque ferens proprium semen, testata satorem est* (I, 93-95).

« Toute jeune, perçant le sol tendre, une forêt  
s'enorgueillit de l'abondance de sa chevelure, et par ses fruits mêmes,

---

<sup>4</sup> « L'histoire de l'homme sur la terre témoignera de la lutte entre le bien et le mal », ORBE 2012, p. 558.

puisque chaque arbre portait sa propre semence, elle témoigna de son Semeur. »

La personnification de la nature en fait un acteur particulier du projet divin : elle rend possible la contuition<sup>5</sup> de l'homme qui, dans l'émerveillement et la contemplation d'une nature si riche, peut remonter à la bonté et la générosité de son Créateur<sup>6</sup>. La figure de Dieu comme Semeur renvoie à la fois au rôle de jardinier de l'Éden et au semeur de la parabole des évangiles. Des traces de la vérité ont été disséminées dans la création, permettant à l'homme de comprendre la nature de Dieu dans ses œuvres<sup>7</sup>. Or dans la parabole du Semeur, c'est la « bonne nouvelle » qui est semée – bien que l'issue de l'accueil réservé à cette parole soit incertaine. C'est donc la bonté gratuite de Dieu qui est mise en avant, ainsi que la diffusion de la parole.

Ce qui est original dans la reprise implicite de cette parabole néotestamentaire, c'est que l'homme n'est en effet pas la seule créature à être sensible à la parole divine. Dans l'*Alethia*, les éléments naturels réagissent à la Parole proférée. Ils sont notamment sensibles à la sentence divine : *caelum, mare, terra loquenti intremittit* (I, 472). Les créatures sont en effet considérées dans la paraphrase comme des entités autonomes, capables de recevoir la Parole, et également destinataires de l'Alliance, notamment par la capacité de créer : *iussit Deus edere terram omne animal*, « quand Dieu (...) ordonna à la terre de produire tous les vivants » (I, 137) ou encore : *natura (...) iussa creare*, « la nature (...) ayant reçu l'ordre de créer » (I, 117). Le pouvoir co-créateur est délégué aux différents éléments qui deviennent ainsi autonomes : *liquor ex facili genuit (...) profundo*, « que l'élément liquide fit naître de la fécondité des profondeurs » (I, 115). La nature co-créatrice témoigne ainsi de la générosité de son Créateur.

C'est probablement pour ces deux raisons que les créatures sont aussi utilisées par Dieu dans les différentes sentences à caractère pédagogique, parce qu'elles participent de la bonté de Dieu. Elles sont donc, elles aussi, touchées par la rupture d'Adam.

Le premier aspect de la rupture consiste en la fin de la gratuité de la nature, qui doit à présent être cultivée. Comme le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal a été l'instrument

---

<sup>5</sup> Terme emprunté à la théologie bonaventurienne : « *Contuendum, contueri, contuitus* : ces termes désignent, non l'intuition de Dieu, mais sa saisie indirecte par la perception de ses effets, où se trouve impliquée sa présence nécessaire. L'intuition de Dieu serait sa vue à découvert. La contuition est sa visée au sein et par l'intermédiaire de ses expressions. (...) Elle n'appréhende la présence *immédiate* de Dieu qu'en usant de médiations. », Henry DUMERY, *Bonaventure, Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Vrin, 1986, note 1 p. 57.

<sup>6</sup> « *Marius Victor implies that the wondrous fabric of the universe, mundus, sidera, ortus, arethera, vitreum pelagus, terrae virentes, were without glory in themselves. He does not invite the reader to speculate upon the physical state of nature, but at once introduces gloria as a function in the beholder of the beheld. Human beings not only have a place in nature, he strongly implies; they are the reason for its existence. His spectatorem avidum is the end of creation: that man be led through the world per singula, taking in the details of the place rather like a tourist, oculis avidum.* », WITKE 1971, p. 159.

<sup>7</sup> « *Nella spiegazione dei maccanismi dell'universo Vittorio mette comunque sempre in luce anche verità teologiche e morali : la conoscenza del monde spinge a riconoscere il verum, la profonda armonia divina e l'assoluta generosità dispiegata dal Signore* », MARTORELLI 2008, p. 107.

du péché, atteindre la connaissance se fait désormais par l'observation et par l'usage de la nature : *nunc discitur usu*, « cela maintenant on l'apprend par l'usage » (II, 191). C'est pourquoi le don de la terre cesse d'être gratuit. La malédiction du sol contraint l'homme à cultiver plutôt qu'à recueillir les dons : *disceret ut speciem segetis nouus accola cultae*, « afin que le nouvel habitant apprît l'aspect d'un champ cultivé » (II, 171). Cela rentre dans la logique de la recherche de la connaissance par soi-même, initiée par le serpent<sup>8</sup>. Plutôt que de connaître par intuition, dans une sorte d'intimité avec Dieu – comme les animaux qui, dans le poème, ont conservé l'harmonie – ils vont désormais devoir apprendre à vivre : *assiduisque datur studiis*, « il est donné par des études assidues » (II, 192). La longue digression du Livre II sur l'usage des métaux, illustre bien l'ambivalence de cet apprentissage. Les éléments naturels sont désormais autant bénéfiques que dangereux. Le feu par exemple, détruit la forêt (*mirantur opacas / procubuisse comas nemorum*, « ils s'étonnent que les épaisses frondaisons des bois soient tombées à terre », II, 112-3), autant qu'il révèle les trésors cachés de la terre (*sumpto quo uicta calore / terra rudis pandit generosa ad munera uenas*, « vaincue par cette chaleur assumée, la terre inculte ouvre ses veines pour <offrir> ses généreux dons, II, 119-120). Les minerais, une fois travaillés, brillent (*coruscat*, II, 123) et blessent (*uulneret*, II, 147) en même temps. Cette ambivalence enseigne qu'il y a à la fois un usage bon et un usage mauvais pour chaque chose et qu'il faut donc faire preuve de discernement car la nature apporte désormais aussi le mal. Cela révèle une conception casuelle du mal et non pas intrinsèque.

En outre, le deuxième aspect de la rupture montre que la création est partiellement entraînée dans la chute<sup>9</sup>. Lors du premier jugement, « ce n'est pas un état de vie entièrement nouveau qui est inauguré, mais une altération de l'harmonie heureuse de l'innocence<sup>10</sup> ». On retrouve cette interprétation dans le poème à travers la participation des éléments à l'expérience du mal : le chaud et le froid apparaissent (I, 435) ; la terre porte des épines (I, 512) ; le nuage enragé s'acharne contre la terre (II, 459) ; le soleil se lève sur Sodome et devient un instrument supplémentaire du châtement, car au lieu d'être simplement lumineux, il est brûlant (*feruentior*, III, 763), etc. Les éléments peuvent devenir les adversaires des pécheurs. Le serpent lui-même est puni par la dureté du sol sur lequel il doit désormais ramper (*duram terram*, I, 485 ; *squalentia uiscera terrae*, I, 487).

---

<sup>8</sup> « En tout cas, transgresser le commandement, par la manducation du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, ce fut non seulement une désobéissance à Dieu, c'est-à-dire un péché contre l'amour, mais encore une erreur ontologique : la pensée naquit chez l'homme que par les éléments du monde il allait être capable de s'élever jusqu'aux plus hauts degrés de la vie et de la connaissance spirituelles », BOULGAKOV 1984, p. 130.

<sup>9</sup> Voir à ce sujet notre étude dans le collectif *Penser l'écologie dans la tradition catholique*, FALCON 2018, p. 127-140.

<sup>10</sup> DUBARLE 1958, p. 67.

Le poète met en avant une forme d'autonomie de la nature qui se rebelle contre l'homme et participe de son plein gré aux châtements, comme pour jouer un rôle dans la réparation du mal, elle qui le subit injustement, tout en restant bonne<sup>11</sup>. Ainsi l'océan contraint-il les eaux à s'élever lors du déluge (*oceanus (...) cogit*, II, 476) ou encore le soleil oriente-t-il ses rayons contre Sodome (*radiosque seueros, / dirigit in Sodomam*, III, 763-765). En outre, la collaboration des quatre éléments au premier châtement, ouvre la terre et contribue ainsi à créer ce qui s'apparente aux enfers : *Tartara fecit* (I, 474). Ce détail original n'est pas anodin, car il suggère que la création est intimement associée à l'histoire du mal sur terre<sup>12</sup> et que les éléments naturels contribuent à leur façon au châtement en s'associant au plan providentiel de Dieu. Ils participent à la correction de l'humanité. Dans une intervention personnelle, en marge du déluge, le poète va jusqu'à imaginer le rôle des éléments dans une spectaculaire condamnation :

*Si placuit, uirtute seuera  
praegelido raptim sub gurgite cogere fas est  
immersos ardere malos flammisque futuris  
inuctos algere bonos* (II, 553-556).

« S'il Lui plût de permettre avec sa force sévère  
de contraindre les mauvais, qui ont été plongés précipitamment dans un tourbillon glacial,  
de brûler et les bons, qui ont été amenés dans les flammes à venir  
d'avoir froid. »

En imaginant les éléments, glace et feu, participer au châtement de façon apparemment inversée à ce qui est envisagé d'ordinaire, le poète suggère que, quelle que soit la voie choisie – susciter le froid ou la chaleur en guise de punition ou de préservation – la nature a un rôle déterminant à jouer dans le châtement de l'humanité sur terre et même au-delà (*fururis*). Cette considération donne une coloration apocalyptique au déluge, en ouvrant la perspective d'un ultime jugement à la fin des temps. L'opposition dans ces vers, entre passé et futur, propose une condamnation qui finalement, a lieu au-delà du temps et renvoie, là encore, à une allusion à un « purgatoire », où les bons passent par les flammes purificatrices, alors que les méchants expérimentent l'absence glaciale de Dieu<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> « Le monde, indubitablement, reste fondamentalement bon après le péché ; car c'est bien le monde atteint encore par notre expérience actuelle, et non un monde merveilleux à jamais disparu, dont l'hexaméron décrit la formation, en jugeant que l'œuvre divine était très bonne », DUBARLE 1958, p. 37.

<sup>12</sup> « Le principe du mal dans le monde est le produit de l'auto-détermination et l'activité du créé. Il apparaît dans le temps et y prend fin. L'on peut dire, en un certain sens, que le mal est une création de la créature (de l'homme comme de l'ange), évidemment pas *ex nihilo* (comme la création divine), mais à partir d'elle-même, qui est créée par Dieu. », BOULGAKOV 1984, p. 122.

<sup>13</sup> C'est une interprétation qu'on retrouve chez d'autres Pères, notamment : « Saint Isaac de Ninive avait dit que le feu de l'enfer était la torture de l'amour. Il en est exactement ainsi : des personnes, créées par l'amour, dans et pour l'amour, l'étouffent en elles et ne cessent pas d'être tourmentées justement par ce qui constitue la loi interne de leur être. De l'embrasement lumineux de l'amour, elles s'enfoncent dans les flammes infernales et glaciales de l'envie, de la haine et de la méchanceté », BOULGAKOV 1984, p. 125.

C'est sans doute le fait que la nature soit tant liée à l'histoire du salut, qui rend possible le glissement de la création elle-même vers le mal. Elle subit en effet une perversion, au sens étymologique du terme. D'une œuvre bonne à l'origine, elle est entraînée et détournée par le diable, comme l'était sa promesse à Ève<sup>14</sup>. Cet usage dévoyé de la nature est un thème qui apparaît peu à peu dans le poème, notamment lors de la digression sur le polythéisme du Livre III. Victorius y explique que les fonctions premières des éléments naturels ont été détournées par le diable pour piéger la crédulité des hommes : feu, eau, roche, air, semblent parler d'eux-mêmes :

*Quippe assistebat in oris  
talibus erroresque fouens responsa ciebat  
inuentor leti miris in partibus orbis,  
usus ad insidias aut igni aut fonte calenti  
aut antris (III, 200-204).*

« Assurément il se tenait là, dans de telles régions  
et, soutenant ces erreurs, l'inventeur de la mort produisait des réponses  
dans des lieux merveilleux du monde,  
recourant, pour piéger, ou bien au feu, ou bien à une source chaude  
ou encore aux grottes. »

Cette hypothèse novatrice alimente l'idée de perte de la vérité : c'est l'itinéraire de la dégradation de la bonté divine. Alors que la nature témoignait du Créateur, le diable s'en sert (*usus*) pour faire croire qu'elle témoigne des idoles. La reprise du thème de l'*usus*, renvoie donc à une conséquence du péché et fait ressortir les erreurs que peuvent induire l'expérience lorsqu'elle est mal employée ou mal comprise. Ici le mal se diffuse et est renforcé par les propres incapacités de l'homme, héritées du premier péché. Victorius illustre le cercle vicieux de la diffusion du mal. Cette réflexion sur les pratiques païennes, encore ancrée dans les campagnes gauloises du V<sup>e</sup> s., répond à une préoccupation particulière de Victorius. Les récents travaux de recherches de L. Desbrosses sur Sidoine Apollinaire évoquent en effet la prégnance du culte rendu aux arbres en Gaule :

« On explique aisément que les campagnes soient demeurées longtemps enracinées dans une forme de religion agreste, à mi-chemin entre pensée magique et idolâtrie liées aux forces de la nature anthropomorphes telles que génies ou esprits (...) surtout dans les campagnes où le culte chrétien n'avait pas encore profondément pénétré. Cet attachement aux pratiques culturelles ancestrales qui, bien que certainement assez innocentes, gênait ou gauchissait la diffusion de la *uera fides*, se reflète dans les prédications épiscopales qui, jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle et au-delà, expriment le souci récurrent de les éliminer<sup>15</sup>. »

<sup>14</sup> « La tentation prend pour base la réalité mais elle la pervertit. L'homme était effectivement créé pour devenir fils de Dieu et dieu créé, mais cela ne pouvait et ne devait être réalisé que par la voie de la sainteté, conduisant à une déification complète. », BOULGAKOV 1984, p. 130.

<sup>15</sup> DESBROSSES 2018, p. 99-100.

Le second concile d'Arles de 353 condamne explicitement ces pratiques<sup>16</sup> qui persistent probablement encore quelques siècles, d'après les condamnations suivantes : « L'interdit qui frappe le culte rendu aux arbres fait encore l'objet de plusieurs sermons de Césaire, et de canons de conciles ultérieurs, tel celui de Tours en 567<sup>17</sup>. ». Il en est de même pour les arts divinatoires.

Ces résurgences païennes sont interprétées dans l'*Alethia* par la récupération de la terre par le diable. C'est sans doute la raison pour laquelle, les éléments naturels prennent tant de place dans la réécriture, car ils occupent une part importante de la perte de la vérité, en ayant été eux-mêmes entraînés loin de leurs fonctions initiales. La nature est aussi la victime du diable. Par conséquent, chasser les rites païens est primordial pour notre auteur : ils contribuent à corrompre l'œuvre bonne de Dieu, bonne comme Dieu est bon (*causa fuit bonitas, Prec.*, 51) ; il faut donc récupérer la nature à « l'inventeur de la mort » et la restaurer dans sa fonction première, car le retour de la vérité ne peut se faire que si les éléments naturels sont purifiés de ces conceptions idolâtres.

*b. La place des éléments dans la construction typologique*

Comme nous l'avons déjà évoqué à plusieurs reprises au cours de cette étude, la finale des trois Livres du poème ouvre des perspectives typologiques. L'instrument du châtement devient instrument du salut dans une perspective néotestamentaire. Or les éléments naturels qui exécutent ces châtements, sont eux aussi corrompus par le péché et réutilisés par le diable dans une perspective de confusion. Un retour de la vérité, comme entend le montrer le poète, passe donc aussi par une purification des éléments de la création. Plusieurs passages du poème suggèrent en effet que la terre a été souillée (*ne polluat arua piorum*, II, 284 ; *pollutum diluat orbem*, II, 391). L'utilisation providentielle de l'air, de l'eau et du feu permettrait de procurer une forme de réappropriation des éléments dans une perspective de salut, associant ainsi toute la création (*natura uergente*, « la nature s'inclinant », I, 533) au projet divin et de ce fait à sa propre rénovation.

L'insistance emphatique de la place des éléments naturels dans la construction typologique contribue à élaborer une théologie de la récapitulation (paulinienne / irénéenne). En effet, les éléments qui ont servi à la perdition des hommes sont réintégrés dans le plan divin et récapitulés dans le Christ, pour leur propre salut et pour le salut de l'homme (*seruabunt elementa uices cunctisque diebus*, « Les éléments conserveront leur succession, et pour toujours », II, 30).

---

<sup>16</sup> « Canon 23 du second concile d'Arles, dans *Concilia Galliae*, 314-506, p. 119 : *Si in alicuius episcopi territorio infideles aut faculas accendunt aut arbores, fontes uel saxa uenerantur, si hoc eruere neglexerit, sacrilegii reum se esse cognoscat. Dominus aut ordinator rei ipsius, si admonitus emendare noluerit, communione priuetur.* »

<sup>17</sup> DESBROSSES 2018, p. 100.

L'Alliance abîmée, mais non brisée à laquelle participent aussi les éléments naturels, est réparée lorsque ces derniers sont jugés dignes d'être les instruments de la justice divine et peuvent témoigner de nouveau du Créateur (*et sint signa quibus... testemur*, III, 49).

Chaque châtement offre une purification de l'humanité après les corruptions et leurs ruptures. Or, les trois purifications majeures passent par un élément naturel : l'air pour l'expulsion du paradis (I, 531-534) ; l'eau pour le Déluge (II, 557-558) ; le feu et l'eau pour la destruction de Sodome (III, 781-789). On peut légitimement se demander pourquoi la terre n'est pas employée. Est-ce parce que c'est elle qui est le plus impactée par la sentence divine lors du jugement de la faute originelle (*maledicta sit tellus*, I, 511) et qu'elle ne peut être en même temps un élément de rédemption ? Elle ne pourrait donc pas « purifier » puisqu'elle est elle-même « à purifier », tout comme les hommes, du fait d'Adam qui a entraîné la malédiction du sol d'où il est tiré. Le poète suppose en effet que le retrait des eaux du déluge a pu être effectué pour épargner les terres : *seu parcere cunctis terris* (II, 489). Cette hypothèse va dans le sens où la création, faite bonne à l'origine, offrant même profusion de biens, bien que souillée elle aussi par le péché, retrouverait sa dignité originelle par cette co-œuvre purificatrice, au point de (re)devenir un lieu de louange et d'exaltation, comme c'est le cas après le déluge : *templum mundus erat*, « c'est le monde qui était le temple. » (III, 7). Victorius souligne cette interprétation en mettant en valeur les éléments créés, qui ne sont pas nécessairement aussi développés dans le texte biblique.

À présent, rappelons synthétiquement les parallèles typologiques des trois finales et leur lien avec les éléments naturels. Dans le Livre I, ce sont les éléments aériens (*uenti, aura, aëra, spiritus*) qui chassent Adam et Ève du paradis. Le souffle qui a donné la vie au corps de glaise, donne ici une nouvelle vie sur terre. Plus significatif encore, le bois de l'arbre de la connaissance est racheté par le bois de la croix<sup>18</sup>, instrument du salut à venir (*possit adhuc aliquod per lignum uita redire*, I, 547). L'un a amené la mort, l'autre ramènera la vie, mais pas la même vie que celle de l'arbre de vie<sup>19</sup>, une vie surabondante dans le Christ qui donne sa propre vie pour les hommes, comme le poète l'avait expliqué dès la *Precatio*<sup>20</sup>. En se mettant au niveau de l'homme dans son péché et en réutilisant les mêmes éléments que ceux qui ont causé leur perte,

<sup>18</sup> C'est un parallèle typologique bien connu qu'on retrouve chez IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, 5, 17, 3 ; TERTULLIEN, *Contre les Juifs*, 13, 11 ; ou encore COMMODIEN, *Chant apologétique*, 327.

<sup>19</sup> « Bien qu'ils soient placés tous deux au milieu du jardin, ils se trouvent en fait, selon la structure du récit qu'anime une dialectique des contraires, dans une situation d'opposition. La consommation du premier arbre est autorisée ; celle du second, interdite. L'arbre de la vie symbolise sans conteste la vie. Quant au second arbre, quel que soit le sens que l'on donne à son appellation, c'est véritablement l'arbre de la mort, puisque, sous le fait de l'interdit divin, sa consommation entraîne pour l'homme la mort », BAUDRY 2000, p. 221.

<sup>20</sup> *Sanguine mox proprio (...) / sedibus ex Erebi cura maiore petitum / restituis quam factus erat uitaeque perenni / reddis*, « par ton propre sang, Tu le relèves, l'ayant réclamé au séjour de l'Érèbe avec plus de peine que lors de sa création, Tu le rends à la vie éternelle. » (*Prec.*, 88-91).

Dieu s'abaisse au plus bas afin de ramener le salut à ceux qui l'ont perdu. Victorius illustre ici la kénose paulinienne.

Dans le Livre II, ce sont les eaux du Déluge, instruments du châtement, qui deviennent instrument du salut dans le baptême à venir : *populos sic posse necari, (...) aquis populos sic posse renasci*, « les peuples peuvent ainsi être tués <par les eaux>, (...) les peuples peuvent ainsi renaître des eaux. » (II, 557-558). Victorius achève le Livre sur ce parallèle implicite sans préciser davantage la nature de la renaissance espérée. Il l'avait pourtant déjà esquissée dans la *Precatio*, attribuant le baptême au Christ :

*Quos iterum formavit aquis docuitque renasci,  
quae totum genuit patri, sapientia uerbi (Prec., 99-100).*

« Eux que la sagesse du Verbe, qui a tout créé pour le Père  
a façonnés à nouveau et enseignés à renaître par l'eau. »

Le poète suit ici le triptyque création (*genuit*) / recréation (*iterum formavit*) / résurrection (*resurgere*, I, 213) qui lui tient à cœur. Comme au commencement, l'ordre jaillit dans un *tohu-bohu*, un chaos ici provoqué par les hommes. Dans le cas du déluge, la purification tient lieu de recréation car elle renouvelle la terre en redonnant un ordre à ce chaos. De même que la création a pu jaillir *ex nihilo* par le Logos<sup>21</sup>, le Verbe ordonnateur (*qui numine uerbi et uirtute potens quicquid natura putatur disposuit*, « Lui qui, puissant par la volonté et la force de son Verbe, a disposé tout ce qu'on tient pour la nature, » I, 39-41), de même, après la chute et la réintroduction du chaos dans l'ordre, du fait du désordre du péché, le monde est façonné d'une manière nouvelle qui rend la vie de nouveau possible : *Addictos rursus uitae sententia reddit*, « la sentence (...) rend une seconde fois à la vie ceux qui ont été réduits en esclavage » (II, 508). Le poète introduit donc le baptême comme la renaissance qui fait sortir de l'esclavage du péché et ouvre la possibilité d'une vie nouvelle dans le Christ. Or les *addictos* concerne tous ceux qui ont été emmenés sur l'arche. Ce renouvellement s'applique en effet à toute la création, comme l'observe Noé après le déluge :

*Et cupido raptim perlustrans omnia uisu  
ut noua miratur. noto fulgentior ortu  
et **mage** sol rutilus, ridet **maiore** sereno  
laeta poli facies et desperata uirescunt  
fetibus arua nouis (II, 531-535).*

« Et parcourant rapidement de son regard passionné toutes choses,  
il les admire comme nouvelles. Le soleil, depuis sa nouvelle naissance, est plus  
éclatant et plus ardent, l'aspect joyeux du ciel rit de ce temps davantage serein  
et les champs qui étaient désespérés verdissent  
de nouvelles plantes. »

<sup>21</sup> « Victorius makes an unequivocal profession of his faith in the instantaneous generation of all matter from nothing. », NODES 1993, p. 90.

La nature semble plus belle aux yeux du patriarche après le déluge qu'avant. Les superlatifs dans ce passage soulignent le changement positif de la purification des terres. Le poète personnifie le ciel et les champs en les faisant se réjouir du renouvellement (*ridet*). Le participe *desperata* laisse penser que les champs personnifiés se sentaient abandonnés, alors qu'ils bénéficient eux aussi du plan du salut.

Enfin, dans le Livre III, c'est le feu de Sodome qui est éteint par l'eau du Jourdain. L'instrument du salut est aussi un baptême de feu et d'eau. Ce châtement-ci montre deux choses. D'une part, il indique le baptême à venir dans le Christ avec la création du Jourdain : *sanctusque lacum Iordanis inundans, / qui primus hominum meruit peccata lauare*, « le Saint Jourdain, inondant le lac, le premier qui mérite de laver les péchés des hommes » (III, 789). Tous les éléments déchaînés dans la destruction de Sodome, collaborent ici pour créer le lieu de la rédemption (*consocians uires (...) umor / priuatum gignat pelagus*, « et que l'eau (...) fasse naître, en unissant ses forces, une mer particulière », III, 780). Le poète souligne ainsi l'union des éléments terrestres et célestes, opérée par Dieu de manière providentielle afin de servir son projet. Contrairement aux autres châtements, le salut est ici apporté non pas par un seul élément, mais par l'œuvre collective de l'ensemble des éléments (*nubila, spiritus, tonitrus, sol, flammae, tempestas, agris, cautes, tellus, harenae, arua...*), qui contribuent tous à la naissance du Jourdain. Le salut vient donc de l'unité. De cette purification par le feu, l'eau qui jaillit ainsi de la terre, est jugée digne de participer au salut. Elle est même déjà qualifiée de « Saint Jourdain », ce qui veut dire que pour Victorius, la dignité conférée à cette eau vient par avance de l'honneur de baptiser. Cela ouvre une dimension d'éternité dans la valeur donnée à la création, déjà sanctifiée dans le temps de l'histoire par la venue du Christ.

D'autre part, il évoque le Jugement dernier : *an mage finem poenae / designat tacitum mitis clementia poenae (...) requiemque futuri / forsan prodit iudicii*, « ou est-ce que sa douce bonté indique plutôt en silence la fin du châtement, (...) et montrent peut-être le repos du jugement à venir ? » (III, 784-786). Cela implique que cette forme d'apocalypse témoigne d'avance de la fin des temps. En évoquant discrètement le « repos », le poète ouvre la perspective de l'eschatologie, comme il l'avait déjà fait au sujet du septième jour de la création<sup>22</sup>. Il ne révèle pas en quoi cela va consister mais aborde le temps d'après, sous les auspices d'une bienveillance divine. Le feu est éteint par son élément contraire. C'est la cessation des violences et des destructions, par ce qui va ouvrir la voie du salut.

---

<sup>22</sup> *Septima lux docuit ueneranda exempla quietis*, « Le septième jour nous a enseigné le modèle vénérable du repos. » (I, 178).

Pour ce que nous en avons, l'*Alethia* se terminant au Livre III, le lecteur ne peut assister à la nouvelle naissance du monde après la destruction de Sodome. Mais est-elle indispensable dans cette logique de création / recréation ? Le poète précise bien que la fin (*finem*) est atteinte. Or cette fin se termine avec douceur, et non avec le fracas du début qui a causé la perte de la femme de Loth. Elle se fait en outre par l'alliance conjointe de tous les éléments et non plus d'un seul, ce qui tendrait à indiquer qu'une forme d'harmonieuse coopération a été retrouvée puisqu'elle occasionne le bien.

Les trois relectures typologiques proposent avec leurs châtiments, une vision cosmique de l'économie du salut à l'intérieur de laquelle les éléments naturels participent au retour de la vérité en purifiant le monde, tout en étant eux-mêmes renouvelés. Comme Juvencus avant lui<sup>23</sup>, Victorius cherche à expliquer dans son poème la cause<sup>24</sup> de l'organisation du cosmos et l'ordre du monde. Selon lui, la logique du nouvel ordre du monde est donc à resituer dans la perspective christologique : les éléments servent au projet de Dieu dès l'Ancien Testament, parce qu'ils seront les instruments de salut employés par le Christ. Cette récupération des éléments dans le plan divin indique que Dieu n'abandonne pas la terre. Il accorde toute sa dignité à la matière, tant au niveau du sens littéral qu'allégorique, c'est-à-dire, à la fois du point de vue de l'histoire et de l'éternité :

« L'histoire de l'humanité s'élargit donc en une histoire cosmique, ce qui correspond à la vision actuelle de la science de la nature et aussi du matérialisme dialectique, mais qui correspondait déjà parfaitement à la doctrine paulinienne et à l'Apocalypse<sup>25</sup>. »

La création n'est pas un lieu de perdition mais un lieu de pédagogie et de salut.

c. *Élaboration d'une théodicée : la place du diable au cœur de la destinée humaine*

La place du diable dans un monde créé par un Dieu, censément bon, a toujours posé le problème de la persistance du mal. Plutôt que « *problème* du mal (l'existence du problème impliquant la possibilité d'une solution complète)<sup>26</sup> », il faudrait d'ailleurs plutôt parler de « *mystère* du mal », car personne dans cette vie ne peut prétendre comprendre cette énigme de façon définitive. Loin d'apporter une réponse péremptoire à cette question, Victorius n'y est pourtant pas étranger et son poème met en scène les différents moyens que prend Satan pour

---

<sup>23</sup> « Mais, alors que l'utilisation du vocabulaire philosophique sert à un renversement et une négation de l'univers atomiste de Lucrèce, Juvencus transforme la pensée stoïcienne en mettant un nom sur l'intelligence qui donne sens au monde. », FRAÏSSE 2005, p. 70.

<sup>24</sup> « Le mythe est fréquemment étiologique, avec l'ambition de rendre compte, soit de l'univers, soit de détails », DUBARLE 1958, p. 46.

<sup>25</sup> BALTHASAR 2003, p. 123.

<sup>26</sup> LACOSTE 2007, p. 833.

intervenir dans l'histoire humaine et contrecarrer les alliances forgées entre Dieu et les hommes, dans une logique johannique selon laquelle : *mundus totus in maligno positus est* (I Jn 5, 19). Nous allons tenter d'analyser les références au diable dans l'*Alethia* afin de mieux comprendre les raisons que Victorius donne à son existence et à ses actions<sup>27</sup>.

Le poète ne cherche jamais à détourner la responsabilité des coupables : tous les auteurs des ruptures sont punis, cependant, contrairement au texte génésiaque, les mentions du diable sont bien plus importantes et ce, tout au long du récit, et même dans la *Precatio*, et ne se limite pas qu'au serpent, respectant ainsi l'hypotexte biblique<sup>28</sup>. Victorius accorde une place non négligeable à celui qu'il nomme trois fois « l'inventeur de la mort » et il reconnaît le rôle destructeur qu'il joue dans l'histoire<sup>29</sup>. Si les alliances sont rompues par les hommes, le poète prend garde de rappeler l'influence d'un mal préexistant.

Un premier constat réside dans l'importante variété des termes employés pour désigner le diable, bien loin de se limiter au seul serpent présent dans la Genèse. Le poète a recours à un grand nombre de désignations : *inuentor leti*<sup>30</sup>, *reus mundi*, *caput scelerum*, *hostis*, *publicus hostis*, *artifex scelerum*, *auctor mali*, et enfin : *serpens*. Tous ces termes suggèrent bien que le poète ne fait pas seulement référence au tentateur du jardin d'Éden, mais bien à un mal supérieur préexistant. Victorius dit d'ailleurs du serpent qu'il est « aiguillonné par le venin d'un mal plus grand » (*serpens dira ueneno / maioris stimulata mali*, I, 395-396). La prière de repentance d'Adam au début du Livre II va également dans ce sens :

*Si, cum me parti damnatae adnectere uellet  
ille caput scelerum, mundi reus et suus hostis,  
nil per se solum, ne uictus cederet, ausus,  
serpentis miseram, cui mens incauta, per artem, (...)  
artificis scelerum fraus improuisa subegit* (II, 57-62).

« Si, alors que ce chef des crimes, l'accusé du monde et son ennemi,  
voulut me rattacher au côté damné, n'osant rien faire de lui-même seulement,  
de peur qu'il ne se retirât après avoir été vaincu,  
la tromperie imprévue de l'artisan des crimes poussa  
la malheureuse, qui a un esprit imprudent, par l'habileté du serpent. »

<sup>27</sup> Contrairement à Prudence qui explore cette thématique dans l'*Hamartigenia* davantage sous un angle pratique : « Et si le tableau de l'introduction du mal dans la Création, après la faute originelle, a pour point de départ des données de la Genèse, la longue amplification du thème ne présente guère de point de contact précis avec la Bible. Prudence est attiré ici par la théologie et la psychologie du mal. Ce qui l'intéresse, ce sont les problèmes concrets que pose l'exercice du libre-arbitre, beaucoup plus que le mystère de la liberté humaine ou la dogmatique de l'économie du salut. », CHARLET 1985, p. 618.

<sup>28</sup> « On ne dit pas que le serpent serait le diable. Le serpent est une créature de Dieu, il est seulement plus rusé que toutes les autres. Nulle part, dans tout ce récit, on n'introduit physiquement le diable », BONHOEFFER 2006, p. 84.

<sup>29</sup> « Il y a une descente, une dégradation par lesquelles se manifeste l'explication graduelle des conséquences du péché : il y a comme une sinistre et sombre fécondité du mal. », MARROU 1986, p. 58.

<sup>30</sup> On trouve une référence à « l'inventeur de la mort » chez AVIT DE VIENNE, *De spi.*, IV, 149 (*inuentor leti*). et indirectement dans l'hypotexte biblique de Jn 8, 44 : « Depuis le commencement, il a été un meurtrier. » (*Ille homicida erat ab initio*).

Dans cet extrait, le serpent est présenté comme l'instrument d'un « artisan » (*artificis scelerum*), qui n'ose pas agir de lui-même (*nil per se ausus*), mais qui délègue ses sombres tâches à son serviteur malfaisant (*serpentis per artem*). Le poète pointe discrètement deux caractéristiques du diable : la lâcheté et l'instrumentalisation de ses subordonnés. Ce sont là deux modes de diffusion de l'erreur que l'on retrouvera plus tard dans le poème : avec Caïn par exemple, mais aussi avec le culte des morts et l'instrumentalisation des éléments naturels. De plus, au début du discours, l'hypothèse d'Adam révèle une vision duelle du monde avec d'un côté, les bons et de l'autre, les mauvais (*parti damnatae*). Le mal est ici identifié et personnifié, avec une volonté propre : il « veut » (*uellet*). Sa volonté, s'oppose à la volonté divine (*nostra uoluntas*, II, 394), d'une façon tout à fait particulière et significative pour le projet de l'*Alethia* : elle entend forger sa propre alliance (*adnectere*). Le diable veut ainsi tisser un lien entre Adam et lui, c'est du moins ce qu'en perçoit le protagoniste qui rapporte le récit de son point de vue<sup>31</sup>. Ce parallèle avec les autres emplois dérivés de *nexus*, utilisés dans un contexte trinitaire, permet de construire la figure du mal à travers un miroir déformant, singeant les actions bonnes de Dieu, ici l'Alliance, pour mieux perdre l'homme.

Il est particulièrement notable que Victorius emploie des termes très similaires à ceux utilisés pour désigner le Dieu Créateur, notamment *artifex* et *auctor*. Bien qu'ils soient à chaque fois contrebalancés par des termes qui précisent de quoi le diable est le créateur et l'auteur (des crimes, du mal), leur proximité indique un évident parallèle de construction. Notre auteur ne les met pourtant pas sur le même niveau, mais les présente ainsi du fait de la jalousie du diable, qui a voulu lui aussi, ressembler à Dieu :

*Nec quod de primis a te regnare creatis  
unus, dum lucis domino uitaeque suoque  
inuidet auctori titulumque hunc appetit, auctor  
maluit esse mali mortemque inducere terris  
cum scelerum sociis celso deiectus Olympo,  
uirtuti quicquam sacrae praescribere fas est (Prec., 59-64).*

« Cependant, même si l'un des premiers êtres créés par toi pour régner,  
parce qu'il jaloua le Seigneur de la lumière, l'Auteur de la vie  
et de sa propre existence, et désira ce titre,  
préféra être l'auteur du mal et introduire la mort sur terre  
lorsqu'il fut précipité avec les complices de ses crimes du haut de l'Olympe,  
cela n'autorise pas à en imputer quelque responsabilité à la Puissance sacrée. »

<sup>31</sup> « Bei genauerer Betrachtung liefert der Rückblick jedoch einige neue Informationen, die in der Sündenfallerzählung selbst in dieser Form nicht gegeben wurden: So nennt Adam Hintergründe und Zusammenhänge des Geschehens, indem er auf das hinter der Schlange stehende *caput scelerum*, also den Teufel, hinweist (2,58–60) und indem er sein Verhalten auf die Zuneigung zu Eva zurückführt (2,61); überdies stellt er seine Reaktionen auf sein eigenes Fehlverhalten dar, die in der Sündenfallerzählung keine Rolle spielen (2,63–68). Die Analepse dient also dazu, die Sündenfallerzählung zu vertiefen, zum einen psychologisch, zum anderen aber auch theologisch, womit sich Anliegen des kommentierenden Bibeldichters in die Analepse mischen. », KUHN-TREICHEL 2016, p. 120.

Ce passage est fondamental dans le poème, car il est le seul qui fasse explicitement référence à la « chute » de Satan, d'après le récit traditionnellement tiré d'Ezéchiel 28, 12-19 et d'Isaïe 14, 12. La jalousie et la convoitise seraient donc l'origine de la rébellion des anges<sup>32</sup>. Créé avant les hommes (*unus de primis*), le premier des anges déchus devient l'auteur de la mort en étant exilé sur terre. Le fait que cette explication se trouve dans la *Precatio*, et non dans la paraphrase en tant que telle, permet à Victorius d'éluder, par la suite, la question de l'origine du mal en se concentrant sur le récit seul. Cela dit, la prière de notre auteur pose explicitement le présupposé théologique auquel il adhère et annonce d'emblée à qui revient la responsabilité du mal. C'est en cela que l'on peut dire (de façon anachronique) que l'*Alethia* est une théodicée, en tant que justification de la bonté divine : Dieu n'est pas responsable du mal.

Par la suite, une fois passées la réécriture de Gn 3, et la mort originale du serpent, lapidé par Adam et Ève, il n'est plus question du reptile, or le mal continue d'intervenir par différents moyens. Il est présent à chaque rupture, et se retrouve à l'origine des différentes confusions de l'homme. Le mal diffuse l'erreur à travers l'idée du polythéisme (*nomen plurale deorum*, I, 409-410) ; il tord la réalité avec, notamment, les trois erreurs développées dans la digression du Livre III (v. 109 à 209), à savoir le panthéisme, l'autonomie du monde et la divination. Le poète dénonce la difficulté à identifier ces erreurs car elles ont une « apparence de vertu » (*speciem uirutis*, III, 190). La quête authentique de l'homme, fait à l'image de Dieu, est pervertie car celui-ci s'est laissé bernier par le mensonge qui fait passer le faux pour le vrai (*ueris falsa insinuare*, III, 195) : « C'est ici la dernière des révoltes possibles ; le mensonge fait passer la vérité pour un mensonge. C'est le caractère insondable du mensonge : il ne vit que parce qu'il se prétend vérité, et il condamne la vérité comme étant un mensonge<sup>33</sup> ». En adoptant cette compréhension de la diffusion de l'erreur, par la perversion de la vérité, Victorius propose une dialectique du bien et du mal où l'homme est à la fois victime et criminel dans un cercle vicieux qui s'entretient, à mesure que le mensonge se répand.

---

<sup>32</sup> « Le Livre [des Jubilés] présente donc une double origine au mal : la faute d'Adam et Ève, et la faute des anges », MALDAME 2008, p. 63. On trouve également cet aveu de la part du diable lui-même dans la synthèse juive de L. Ginzberg : « avec un profond soupir, Satan leur avoua qu'en fait il était jaloux d'Adam, car c'est lui qui était la véritable cause de sa chute. Ayant perdu à cause de lui sa gloire, il avait fomenté des intrigues pour le faire chasser du paradis. », GINZBERG 1997, p. 68.

<sup>33</sup> BONHOEFFER 2006, p. 88.

Plus loin au Livre III, le personnage de Nemrod est présenté comme une véritable incarnation du mal qui manipule les hommes<sup>34</sup>. Il est issu de la descendance de Cham<sup>35</sup>, maudit par Noé pour avoir regardé la nudité de son père (*Cham maledicte*, III, 88). C'est pourquoi le poète introduit Nemrod comme « issu d'une lignée peu saine » (*parum sano genitus de stemmate*, III, 166). Contrairement au texte biblique, Nemrod n'est pas du tout dépeint sous les traits du « vaillant chasseur » (*robustus venator coram Domino*, Gn 10, 9), mais sous un jour bien plus sombre, selon une interprétation proche de celle la VL<sup>36</sup>. La paraphrase décrit en effet les méthodes qu'il emploie pour corrompre ses semblables : *illusit ; mentibus ipsis irruit ; sensus penitus descendit in omnes* (III, 172-173). Le poète illustre par ces termes l'expansion du mal : d'abord l'illusion, puis l'irruption et enfin la descente et l'habitation du mal. La corruption qu'il répand peut se résumer dans le verbe *transduxit* (III, 169) : il détourne et conduit les hommes loin de Dieu. La tradition hébraïque va également dans ce sens :

« Depuis le déluge, il n'y avait pas eu de pécheur comparable à Nimrod. Il façonna des idoles de bois et de pierre et les adora. Non content de mener lui-même une vie impie, il fit tout ce qui était en son pouvoir pour détourner ses sujets du droit chemin<sup>37</sup>. »

Selon le poète, c'est même lui qui est l'inventeur de l'idolâtrie en façonnant la première statue<sup>38</sup> de marbre (*statuens de marmore formam*, III, 182) dans le cadre du culte des morts. Il transfère (*transferret*, III, 185), et donc détourne, la piété vouée originellement à Dieu, vers des objets vides. Ce faisant, la pratique du culte des morts, donc de plusieurs cultes, entérine le polythéisme et accomplit finalement la promesse du serpent : il y a des dieux (*esse deos*, III,

<sup>34</sup> C'est une interprétation déjà présente chez Prudence : « Poème sur l'origine du mal, l'*Hamartigénie* ("l'origine de la faute") se situe entre l'exégèse théologique (ou la théologie exégétique) de l'*Apotheosis* et la théologie morale de la *Psychomachie*. Même si les développements théoriques n'y manquent pas, l'*Hamartigénie* est encore moins spéculative que l'*Apotheosis* et la présence biblique y est légèrement moins sensible. Prudence y fait encore parfois appel au témoignage de l'Écriture, pour prouver qu'à l'origine du monde tout était bon, ou pour fonder l'existence du libre arbitre. La description du "dieu du mal" de Marcion, Satan, s'inspire de la Genèse (comparer Satan sous les traits de Nemrod). », CHARLET 1985, p. 617.

<sup>35</sup> « *Una ricostruzione simile della degradazione, che contrassegna la stirpe di Cam, si riscontra anche in Giovanni Cassiano, appartenente al medesimo ambiente marsigliese di Vittorio, il quale, riferendosi ad imprecisate antiquae traditiones, riporta la tesi secondo cui la discendenza di Seth, anche dopo il peccato originale, era stata depositaria della perfetta sapienza, finché non si era unita alla perversa stirpe di Caino.* », CUTINO 2009, p. 158.

<sup>36</sup> « *Nämlich Nimrod (V. 166–169, vgl. Gen. 10,8–10). Die Nennung einer biblischen Figur mag nach den Beispielen aus dem römischen Reich etwas unerwartet kommen, inhaltlich sind die Verse jedoch ganz auf das Thema der religiösen Verfehlungen zugeschnitten. Victorius folgt hierbei einer auf der Vetus Latina basierenden Auslegungstradition, die in Nimrod – gegen den hebräischen Text – einen Riesen und einen „Jäger wider den Herrn“ sah (3,166–169)* », KUHN-TREICHEL 2016, p. 289.

<sup>37</sup> GINZBERG 1997, p. 130.

<sup>38</sup> T. Kuhn-Treichel explique que le poète fait directement référence à Sg 14, 15-16 : « Un père, affligé par un deuil prématuré, a fait le portrait de son enfant trop vite enlevé ; cet être humain qui n'est plus qu'un cadavre, il l'honore maintenant comme un dieu, et il a transmis aux siens les rites d'un culte secret ; puis, avec le temps, cet usage impie s'est fortifié : il a pris force de loi. De même, sur l'ordre des souverains, on rendait un culte à leurs statues. » Voir KUHN-TREICHEL 2016, p. 290.

200). Une limite est franchie<sup>39</sup> et Dieu n'est plus nécessaire puisque l'on peut se passer de Lui et faire par soi-même : « Les hommes ne mettaient plus leur confiance en Dieu mais dans leur propre prouesse et habileté, attitude que Nimrod tenta d'inculquer au monde entier<sup>40</sup> ».

Ces différents exemples montrent que, pour le poète, l'objectif du diable est de détourner l'homme de Dieu par tous les moyens et de causer ainsi la perte de la vérité, ce qui justifierait l'entreprise de montrer le retour de la vérité dans l'*Alethia*. Ce projet passe par une théodicée explicite qui rappelle que Dieu est bon (*causa fuit bonitas, Prec.*, 51) : il n'a pas créé le mal et n'est pas responsable de la façon pervertie dont ses créatures emploient leur liberté. Plutôt que de se révolter contre Dieu<sup>41</sup>, Victorius exhorte ses lecteurs à combattre « l'inventeur de la mort », en les alertant sur la présence du mal, qu'il faut apprendre à repérer, et en les rendant attentifs aux différents mensonges qui détournent de Dieu (notamment celui du polythéisme). En somme, après avoir rappelé la présence du mal dans l'histoire, il invite l'homme à se responsabiliser et à user de sa liberté pour que s'accomplisse « l'œuvre de la vertu » (*ut fieret uirtutis opus, Prec.*, 57) et que lui aussi contribue à la lutte contre le diable, puisqu'il est « capable de vaincre lui aussi l'ennemi désagréable au Seigneur. » (*ut domino ingratum talis quoque uinceret hostem, Prec.*, 85).

## 2. Enchaînement providentiel et élaboration d'une théologie de l'histoire du salut

La « théodicée » développée dans l'*Alethia* évite donc l'écueil du scandale du mal ontologique dans la création. En justifiant l'usage providentiel du mal, Victorius élabore une théologie de l'histoire du salut. Dans l'enchaînement des alliances / ruptures / châtements, le mal prend un sens dans la progression de l'humanité blessée vers le Christ :

« La souffrance des hommes a ceci de théoriquement remarquable qu'elle est susceptible de recevoir un sens – un sens toutefois qu'elle ne reçoit pas dans les limites de sa propre expérience, mais dans les souffrances et la mort humaines assumées par Dieu en Jésus-Christ<sup>42</sup>. »

Ce dévoilement du sens ne se fait pas lors d'une ultime apocalypse, mais progressivement au long de l'histoire des hommes, à travers le lien de cause à effet mis en avant par la narration<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> « On a pénétré au centre, la limite a été franchie, l'homme est maintenant au centre, il est sans limite. Le fait qu'il soit au centre signifie que désormais c'est en lui-même qu'il trouve la source de sa vie et non plus à partir du centre (...). Le fait qu'il soit sans limite signifie qu'il est seul. Être au centre et être seul signifie qu'on est *sicut Deus* », BONHOEFFER 2006, p. 91.

<sup>40</sup> GINZBERG 1997, p. 130-131.

<sup>41</sup> *Hoc nunc turba loco stolidissima desine tandem / antistare sacro quicquam censere parenti (Prec.*, 371-372). « Maintenant, à ce point du récit, foule insensée, cesse enfin de te croire supérieure en quoi que ce soit à ton Père sacré. »

<sup>42</sup> LACOSTE 2007, p. 833.

<sup>43</sup> « *La coerenza tematica delineata in sede programmatica si rispecchia in una narrazione coesa. I vari episodi di Genesi (che Vittorio non trasceglie, ma parafrasa ponendosi in parallelo al resoconto biblico) costituiscono le*

Dieu s'y révèle et son action dans le temps indique, au fil des alliances, la destination que le Créateur prévoit<sup>44</sup>.

a. *Changement de pédagogie : du salut pré-christique à l'ère christique*

L'ensemble du poème offre de façon frappante la relecture d'une pédagogie évolutive dans les premiers chapitres de la Genèse. Cette pédagogie pré-christique s'adapte aux causes des ruptures et contribue à offrir un salut temporel aux pécheurs. Selon le schéma que nous avons présenté au début de cette étude<sup>45</sup>, il y a une restriction progressive du salut à mesure que les ruptures éloignent de plus en plus de Dieu, et que par conséquent, les châtiments concernent un nombre de plus en plus grand de condamnés. On part d'un salut à vocation universelle avec la première alliance qui englobe toute la création, puis d'une alliance renouvelée avec Noé, ses descendants et les animaux qui ont survécu au déluge pour aboutir à une alliance avec Abraham et sa descendance seule<sup>46</sup>.

Seul un petit nombre est concerné par le salut et c'est à ceux qui restent qu'il est demandé d'observer les motifs qui ont causé la perte des condamnés (notamment lors du déluge, mais aussi à Babel<sup>47</sup> et surtout à Sodome). Les élus épargnés (descendance de Seth, de Noé et d'Abraham) sont invités à ne pas reproduire les erreurs de leurs lointains parents (descendance de Caïn et de Cham).

En effet, dans la pédagogie que le poète met en lumière, et qui laisse pourtant entrevoir un juge bienveillant, qui ne rend pas la justice à la hauteur de l'offense commise, Dieu « punit en exemple » (*punit in exemplum*, III, 747). Il instruit ses créatures en donnant l'exemple contraire et en avertissant sur les châtiments encourus. Pour autant, cette pédagogie n'est pas une remise

---

*tappe di un iter tematico-narrativo, che il commento del poeta ha cura di concatenare suggerendo nessi di causa – effetto tra un evento e l'altro.* », MARTORELLI 2008, p. 211.

<sup>44</sup> « Et c'est aussi pour ce motif qu'il le chassa du paradis et qu'il le transféra loin de l'arbre de vie Gn 3,23-24 : non qu'il lui refusât par jalousie cet arbre de vie, comme d'aucuns ont l'audace de le dire, mais il le fit par pitié, pour que l'homme ne demeurât pas à jamais transgresseur, que le péché qui était en lui ne fût pas immortel et que le mal ne fût pas sans fin ni incurable. Il arrêta ainsi la transgression de l'homme, interposant la mort et faisant cesser le péché, lui assignant un terme par la dissolution de la chair qui se ferait dans la terre, afin que l'homme, cessant enfin de vivre au péché et mourant à ce péché, commençât à vivre pour Dieu. », IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, III, 23, 6.

<sup>45</sup> Cf. Chap. 2, 3, p. 243 et 247.

<sup>46</sup> *Qui solus nostri cuncta cum stirpe suorum / Heres erit certus seruato foedere pacti*, « ... Isaac, lui qui, par l'alliance conservée, avec toute la descendance des siens, sera le seul héritier sûr de notre pacte. » (III, 619-620).

<sup>47</sup> À propos de Babel, selon la tradition juive, le châtiment prend en compte le fait que les hommes, bien que pervers, n'étaient pas complètement mauvais : « Le châtiment infligé à cette génération pécheresse fut relativement léger. À cause de sa rapacité, la génération du déluge fut entièrement détruite, alors que la génération de la tour fut préservée malgré les blasphèmes et malgré les offenses contre Dieu. La raison en est que Dieu apprécie beaucoup la paix et l'harmonie. La génération du déluge qui s'était adonnée à la déprédation et avait engendré la haine des uns contre les autres, fut extirpée jusqu'à la racine, alors que la génération de la tour de Babel, dont les gens s'aimaient et cohabitaient dans l'amitié, fut laissée en vie, au moins quelques-uns. », GINZBERG 1997, p. 132

à zéro de la dette contractée. Les nouvelles alliances prennent en compte chaque nouvel état de l'humanité et donnent une nouvelle chance de mener sa vie selon l'ordre établi. Cependant, elles surestiment la capacité de l'homme à ne pas se laisser entraîner de nouveau dans le mal. Par conséquent, comme le fait dire le poète à Dieu, s'il fallait faire payer le juste châtement pour chaque péché commis (*omnes plectere culpas*, II, 387), la sentence serait insoutenable. Il décide donc de changer de pédagogie :

*Non tamen offensi feriemus uerbere tali  
ulterius mortale genus, quamuis ruituras  
per uarium facinus per crimina pristina rursus  
humanas mentes uideam gentesque profanas.  
Nam quia mortales plectenda ammittere numquam  
cessabunt, meritis semper condigna referre  
nos cessare decet* (III, 21-27).

« Si l'on nous offense, nous ne frapperons plus avec un tel fouet le peuple des mortels des temps futurs, dussé-je voir les esprits humains et les peuples païens se précipiter en revenant sur leur pas, à travers divers méfaits et d'anciennes fautes. De fait, parce que les mortels ne cesseront jamais de commettre des actes dignes d'être punis, il convient que nous cessions pour toujours de la leur faire payer par un juste salaire. »

Dans cette réécriture de la fin de Gn 8<sup>48</sup>, Dieu prend acte du mal inscrit au cœur de l'homme avec un certain fatalisme (*numquam*). Il renonce à la justice équitable. Puisque les hommes ne peuvent pas s'adapter, c'est Dieu qui change d'attitude et qui concède une ultime faveur à l'homme. Le parallèle entre *cessabunt* et *nos cessare decet* illustre l'inversion opérée. Au lieu d'exiger une rétribution juste et de continuer sur un enchaînement de péché et de châtement, c'est Dieu qui se donne une obligation à lui-même : il cesse de donner à l'homme selon ses démérites.

Les saluts temporels ne suffisent pas à sortir l'homme du péché puisqu'il est incapable de rester sur le droit chemin. Pour éradiquer le mal du cœur de l'homme, ce dernier a besoin d'un salut définitif. C'est pourquoi il n'y a que le Christ qui puisse devenir le véritable exemple : il est le premier à être baptisé par l'Esprit dans le Jourdain, dont les eaux ouvrent le chemin à la rédemption de tous les hommes (*hominum peccata*, III, 789), et non plus à une descendance spécifique. L'*Alethia* illustre donc la compréhension de l'histoire sainte comme le passage d'un salut pré-christique, avec une restriction progressive des alliances, à un salut définitif dans le Christ.

---

<sup>48</sup> *Et ait ad eum nequaquam ultra maledicam terrae propter homines sensus enim et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua non igitur ultra percutiam omnem animantem sicut feci*, Gn 8, 21.

L'épisode de Sodome n'est pas le signe d'un dieu qui revient sur sa promesse. Cet événement indique la fin de ce mode de châtement et promet le repos (*finem poenae ; requiem futuri iudicii*, III, 785-786). Au terme, la destruction de Sodome, qui n'épargne donc que les justes – à l'instar de Loth qui est jugé digne – ne nécessite pas d'alliance supplémentaire. Tout est déjà « accompli » dans le Christ, dans sa croix (évoqué au Livre I), et dans le baptême d'eau et de feu qu'il a institué (évoqué aux Livres II et III).

C'est donc bien une vision apocalyptique que nous propose Victorius, c'est la fin d'un monde, celui qui attend le Christ. Le châtement de Sodome, préfigurant à la fois le baptême et le Jugement dernier, annonce la fin de l'attente. Au sens allégorique, c'est à la fois la fin biblique mais aussi la fin historique de l'humanité. Le Livre III de l'*Alethia* indique autant la venue du Christ dans le temps de l'histoire sainte, que le retour du Christ à la fin des temps. Il y a donc une double signification pour les lecteurs de ce poème : une qui concerne la compréhension du microcosme de l'histoire du salut (et par là, permet de connaître le récit biblique) et une qui annonce, de façon prophétique, la fin définitive dans le macrocosme de l'histoire « historique ».

Cette allusion à la fin du monde n'est pas sans faire écho aux événements qui frappent l'Empire romain au V<sup>e</sup> siècle. Ainsi le poète annonce la promesse à venir, pour reconforter ses contemporains face aux légitimes interrogations de ce temps, face à cette « fin d'un monde », autant qu'il rappelle les promesses divines déjà accomplies. Si Dieu a protégé les hommes, s'il a gardé l'Alliance tout au long de l'Ancien Testament et qu'il l'a scellée dans le Christ, pourquoi ne la garderait-il pas encore ?

L'histoire de l'humanité est donc l'histoire de l'expérience d'un manque, d'une attente à combler, d'un désir de retour vers le ciel. Sous cet angle, le poème prend dès lors des accents de parénèse : c'est une exhortation à l'espérance. Au cours de l'histoire, chaque rupture a éloigné l'homme de Dieu, ce qui l'a conduit à ressentir ce manque. Adam et Ève expérimentent le besoin de Dieu après la chute (au début du Livre II), mais le poète rassure son lecteur en promettant que l'humanité progresse du manque vers la présence réelle, annoncée plusieurs fois (dans la *Precatio*<sup>49</sup>, à Babel<sup>50</sup> mais aussi avec les anges à Mambré<sup>51</sup>) et qui tend vers l'habitation de Dieu parmi les hommes.

Ce changement de pédagogie rend le retour de la vérité possible, car le baptême annoncé avec les éléments naturels apaisés, et disposés de nouveau au salut – et non plus à la punition

---

<sup>49</sup> *Dignatus sumere corpus*, « daignant assumer un corps » (*Prec.*, 88).

<sup>50</sup> *Nisi qui caelo descenderit alto*, « si ce n'est celui qui sera descendu du haut du ciel » (III, 251).

<sup>51</sup> *Christique futuri / argumenta daret*, « et donnait les preuves du Christ à venir » (III, 660-661).

et la destruction – fait connaître aussi le retour du salut universel, possible dans le Christ qui est *le chemin, la vérité et la vie*.

L'œuvre semble terminée, non seulement à cause de la relecture typologique qui rend présent le Christ dans l'Ancien Testament, par les patriarches et les événements, mais aussi par cette illustration d'une transition entre l'Ancien et le Nouveau Testament, du basculement du salut du peuple élu vers le salut universel, et la fin des châtiments pédagogiques. Le poème illustre l'évolution d'une vision sémitique du salut réservé au Peuple élu, à une vision universelle, « catholique », et chrétienne. Si l'*Alethia* présente le passage de l'Ancien au Nouveau, il n'y a, en soi, pas besoin de livre IV. Le poème serait donc bien achevé car les paraphrases néotestamentaires sont là pour raconter la suite, comme si l'*Alethia* était le « préquel » à Juvencus ou Sédulius, qui ont déjà fourni « la suite ».

*b. Vitaeque perenni reddis : une progression eschatologique*

Nous l'avons vu, dès la *Precatio*, Victorius se place comme un prophète (*uates*) et s'emploie à éclairer le sens de l'histoire auprès des croyants. Ce sens est compris à la fois comme signification et comme direction. Victorius ne prétend pas expliquer la signification de l'histoire et la cause des événements que Dieu permet. Il tâche plutôt de montrer comment la providence les agence, avec bonté et bienveillance, en vue du bien (nous y reviendrons dans les pages qui suivent). En revanche ce qui est clairement annoncé dans le poème, c'est la destination de l'homme qui tend vers le Ciel :

*Sanguine mox proprio, dignatus sumere corpus,  
sedibus ex Erebi cura maiore petitem  
restituis quam factus erat vitaeque perenni  
reddis et in caelum tecum uehis hoste subacto (Prec., 88-91).*

« Mais bientôt, daignant assumer un corps, par ton propre sang  
Tu le relèves, l'ayant réclamé au séjour de l'Érèbe avec plus de peine  
que lors de sa création, Tu le rends à la vie éternelle  
et Tu l'emmènes au ciel avec toi après avoir soumis l'ennemi. »

Ce passage montre que c'est bien l'incarnation qui provoque le retour de l'homme. Elle en est même la condition *sine qua non*. Les trois verbes à la deuxième personne illustrent le processus du salut. D'abord, *restituis* : l'homme est remis debout, restauré ; cela s'apparente à la résurrection. Puis, *reddis* : il est rendu à la vie éternelle, ce qui implique qu'il y était avant la chute. La venue du Christ rouvre la voie de la vie éternelle, à laquelle l'homme avait été arraché par la mort. Enfin, *uehis* : le Christ emporte, dans un mouvement ascendant, l'homme avec lui (*tecum*), c'est-à-dire qu'il l'élève au-delà de la condition qu'il avait initialement perdue. On retrouve avec ce dernier verbe la thématique du déplacement, que nous avons évoquée précédemment. C'est une *métanoïa*, une conversion providentielle qui fait changer d'état. Il y

a donc un mouvement double (puisque *reddis* concerne davantage la condition que la « position »), qui pourrait être représenté, avec la chute originelle, de la sorte :

↗ ciel / demeure paternelle (*patria aula*)  
 chute ↘      ↗ résurrection / vie éternelle (*uita perennis*)

L'homme se trouve dans une condition meilleure que celle qu'il a perdue, mais rien ne laisse supposer dans la réécriture que le Ciel n'était pas, dès avant la chute, la destination prévue pour l'humanité, comme pour la création (*quae totum genuit patri, Prec., 99*). L'événement de la chute ne semble être qu'une « déviation<sup>52</sup> » de la trajectoire originelle. En effet, lorsque Victorius imagine Adam au paradis, voici ce qu'il décrit :

*Patria nunc laetus ab aula  
 despicit aetherios axes et sidera calcat  
 dispositosque uocat uentura in regna ministros (Prec., 96-98).*

« Maintenant, rempli de joie, de la demeure du Père  
 il contemple les axes célestes, marche sur les étoiles  
 et appelle au règne à venir tes serviteurs épars. »

Le poète nous présente une vision imaginée et céleste du paradis, la « demeure paternelle » (*patria aula*). Le champ lexical (*aetherios, sidera*) ne laisse pas de doute sur la localisation présumée de cette demeure. Ce séjour bienheureux n'est pas évoqué seulement comme une récompense (*exempla quietis pro munere, I, 178*), mais bien plutôt comme une destination à laquelle les mortels sont « appelés ». Le règne à venir, que Victorius appelle également le repos, notamment à la fin du Livre III (*requiem, III, 786*), est ce qui attend l'homme après son salut (soit après sa mort et sa résurrection).

La fin ne s'arrête pas à l'apocalypse, mais le poème aborde bien les thématiques du repos et de la vie éternelle, soit les temps eschatologiques. Le changement d'ère, expliqué précédemment, permet de rétablir la trajectoire abîmée : au lieu de continuer à s'enfoncer dans le péché, l'homme est rejoint par Dieu, qui le remet sur la trajectoire, laquelle le destinait initialement à la vie éternelle.

Autre élément, mentionné plus haut, important à relever : la condition du retour de la vérité et l'ouverture à la vie éternelle, ne se fait qu'après l'élimination du mal (*hoste subacto*). Cela implique que Dieu retrouve une souveraineté absolue sur l'ensemble des créatures, y compris les anges déchus. Ce moment évoqué peut être autant celui de la résurrection, lorsque le Christ a ouvert les portes des enfers, que celui du Jugement dernier. Sur ce point, la paraphrase ne donne pas d'indice supplémentaire. En outre, le diable, obstacle temporel au bien, est également

<sup>52</sup> « La chute ne représente qu'une déviation dans la montée qui conduit l'homme vers la déification ou la sophianisation par la puissance de l'image de Dieu », BOULGAKOV 1984, p. 161. Victorius ne mentionne cependant jamais le concept de déification.

celui qui rend possible le troisième mouvement. L'homme n'ayant pas créé le mal, un retour à sa nature originelle serait un retour à l'état de l'Éden, donc à la vie éternelle, mais toujours avec la présence d'un mal préexistant. Or, l'ultime ascension conduit l'homme aux demeures célestes, exemptes du mal. La cause de la surabondance de grâce ne serait donc, pour le poète, autre que l'existence du mal. Le salut prend dès lors chez Victorius, une dimension qui dépasse largement le cadre des péchés des hommes. La purification totale de la création ne peut se faire tant que le mal persiste sous toutes ses formes et empêche le retour de la vérité.

Pour ce faire, l'itinéraire du retour est rendu possible par la providence divine, qui est à la fois préscience (voyant les temps à venir<sup>53</sup>) et aménagement des événements en vue du plan divin qui est la « loi du salut » (*lege salutis*, III, 361). La Sagesse divine (*Sapientia uerbi*, *Prec.*, 100), à l'œuvre lors de la création du monde, qui a tout disposé selon « nombre, poids et mesure<sup>54</sup> » (Sg 11, 20), ne laisse rien au hasard (*casus mentis inops*, I, 23). Avant même la pédagogie des châtiments, le Créateur fait déjà œuvre de providence. Il a fait notamment l'homme à son image, qui la conserve en lui, même après la chute. Ainsi, sur le chemin vers le ciel, malgré les ruptures, l'homme n'a pas perdu la grâce divine qui continue de l'accompagner :

« Le Créateur maintient l'homme dans sa première bénédiction et le confirme dans sa destinée en tant que “fait à son image et à sa ressemblance”. Le mauvais ange ne réussit pas à altérer l'Économie qui demeure essentiellement la même. Le plasma humain, non privé de la bénédiction, conserve, sans sa vigueur initiale, certes, l'Esprit divin grâce auquel il pourra ressembler à Dieu. Ni la transgression ni la mort ne seront éternelles, comme l'est la bénédiction<sup>55</sup>. »

Par ailleurs, dans le déploiement du temps, l'anéantissement des impies, écartés du salut, participe à cette progression vers le Ciel : en les détruisant, le mal est amoindri et on se rapproche de la soumission de l'ennemi. Cette pédagogie tente d'empêcher la diffusion de l'erreur par une succession de mesures qui apprennent à l'homme comment se rapprocher de Dieu. La providence rend ainsi la trajectoire linéaire et brise le cercle vicieux du péché. En effet, le déploiement de l'action de Dieu dans le temps, propose une direction et non un retour en arrière. Le péché rend la vie cyclique<sup>56</sup> (retour à la poussière), alors que la destination du salut est un élan en avant (et en hauteur) : « renvoyer l'homme vers les étoiles » (*hominemque*

<sup>53</sup> *Iam res et causas rerum casusque futuros / et facienda uidens gignendaque mente capaci / saecula discipiens*, « Voyant déjà tout ce qui existe, les causes de tout, les événements futurs, ce qui serait créé et ce qui serait engendré, et dans l'envergure de son intelligence, distinguait les siècles. » (I, 10-12)

<sup>54</sup> *Tu dociles numeros distinguens, pondera librans*, « Toi qui établis la distinction des nombres que l'on peut apprendre, règles l'équilibre des poids » (*Prec.*, 27). Voir à ce sujet notre étude : FALCON 2016, p. 58-59.

<sup>55</sup> ORBE 2012, p. 558.

<sup>56</sup> « La supposition suivant laquelle l'histoire pourrait avoir un sens a été largement déconstruite, à tort ou à raison, aussi bien du côté des philosophes que du côté des historiens. La quête d'une résolution ou d'un sens ultime de l'histoire présuppose l'assurance d'un *telos* à venir. Or une telle conception orientée du temps relève en propre de la tradition judéo-chrétienne, par contraste avec les conceptions païennes d'un temps cyclique et indéfini. », DURAND 2014, p. 356.

*remitteret astris*, III, 363). Or, il n'y a que le Fils, Dieu incarné, qui peut nous montrer le chemin vers ces étoiles, d'où il vient : « Aucun être vêtu d'un corps terrestre ne peut monter au ciel, si ce n'est celui qui sera descendu du ciel » (*Nullus terreno uestitus corpore caelum / ascendit, nisi qui caelo descenderit alto*, III, 250-251.). Le paradis n'est pas un retour à l'âge d'or, il est « en quelque sorte, est moins en arrière qu'en avant. L'histoire de l'humanité n'est pas celle d'une remontée pénible après une chute verticale, mais un acheminement providentiel vers un avenir plein de promesses<sup>57</sup> ».

L'itinéraire est spirituel autant qu'eschatologique : c'est un appel à une élévation morale et spirituelle tout au long du chemin du retour<sup>58</sup> et une invitation à vivre sa vie à travers le Christ.

c. *Seriemque et tempora miscens : la théologie de l'histoire du salut*

En vue de cette progression vers le Ciel, Victorius illustre comment la providence agence les événements temporels en vue de maintenir la trajectoire et il élabore par là même une théologie de l'histoire, attestant de l'accompagnement de Dieu au long du temps.

Dans le cas de Victorius, il ne s'agit pas à proprement parler d'une « théologie de l'histoire », dérivée de l'*oikonomia* de la philosophie de l'histoire dans l'Antiquité classique<sup>59</sup>, ni de la recherche du sens explicite des événements de l'histoire en son déroulement contemporain<sup>60</sup>, mais plutôt du sens de sa destination en Dieu, et des relations entre Dieu et l'humanité à travers le temps et surtout, de l'espérance qui en résulte. Le projet est différent de celui d'Augustin<sup>61</sup> mais est comparable à celui de l'auteur du *Carmen de providentia Dei*<sup>62</sup>. En effet, le Royaume à venir (*uentura in regna, Prec.*, 98), se confond parfois avec le royaume promis à Noé ou Abraham<sup>63</sup>, et même avec le futur royaume de Palestine<sup>64</sup>, car dans ces

---

<sup>57</sup> Cette réflexion est empruntée à RONDET 1967, p. 49 au sujet d'Irénée de Lyon.

<sup>58</sup> « Il fut appelé à s'élever le long d'un chemin historique jusqu'à sa condition première qu'il avait perdue », BOULGAKOV 1984, p. 143.

<sup>59</sup> « Dans son usage profane aussi, ce mot <*oikonomia*> inclut l'idée du plan, de l'administration, de l'économat et ceci dans les deux sens actif et passif de la tenue du "ménage". », CULLMANN 1966, p. 70.

<sup>60</sup> « <Ces discours> s'interrogent aussi et surtout sur l'éventuelle corrélation entre les péripéties de l'histoire humaine et l'accomplissement du dessein de Dieu. », DURAND 2014, p. 354.

<sup>61</sup> « Contrairement à ce que l'on croit communément, Augustin n'a pas l'idée d'une action de la providence dans l'histoire. La succession des peuples et des civilisations lui paraît être le fait du hasard et sans rapport avec le problème de la destinée humaine. Après le sac de Rome en 410, il entend montrer dans *La Cité de Dieu* la lutte des deux royaumes et l'élection des justes, mais il n'attribue à l'histoire ni sens immanent ni direction ultime. », LACOSTE 2007, p. 1146.

<sup>62</sup> « Attribué [...] à tort à Prosper d'Aquitaine, le *Carmen de providentia Dei* (écrit peu après 416) aborde la question de la Providence. Devant le désastre des invasions, on se demande pourquoi tant de malheurs, et pourquoi les bons sont atteints aussi bien que les méchants. Le poète répond qu'on ne doit pas juger la Providence divine : Dieu est bon, ainsi que tout ce qu'il a créé. Et il fonde son affirmation sur une série d'épisodes vétéro-testamentaires : la création et le péché originel ; Abel et Caïn ; Hénoch et Elie ; Noé et le Déluge... », CHARLET 1985, p. 620.

<sup>63</sup> <*Abram*> *certus regni*, « Abram, certain de son royaume » (III, 555).

<sup>64</sup> *Dehinc tota beatae / regna Palaestinae populo patuisse reuerso*, « et de là, tout le royaume de la bienheureuse Palestine être ouvert au peuple revenu » (III, 529-530).

différents cas, c'est le lieu où l'Alliance pourra s'accomplir, dans le respect de la loi prescrite. Cela implique que celui qui croit fermement en la Parole et vit selon les commandements de Dieu, possède déjà ce royaume : « maintenant tu as <le pouvoir> sur le royaume et la vie éternelle » (*nunc iam regni uitaeque perennis, <potestatem> habes*, I, 336), dit le poète en s'adressant directement à son lecteur. Cette apostrophe montre que dans la paraphrase, histoire biblique et histoire du salut se confondent, et s'éclairent l'une l'autre<sup>65</sup>. L'Écriture enseigne le mode opératoire du salut dans l'histoire et invite le croyant à y être attentif. La matière biblique apparaît comme un microcosme dans lequel entrent en scène les interventions divines, source et fin de l'homme, dans le macrocosme du temps.

C'est un modèle de théologie de l'histoire avec une causalité en « buissonnement » : la liberté humaine – et même de façon plus vaste, la liberté de la création, dans l'autonomie qui lui est accordée<sup>66</sup> – ouvrent un grand champ des possibles. Pour autant, Dieu se charge de veiller à rectifier les trajectoires déviantes entreprises grâce à son omniscience. En effet, outre le schéma des enchaînements providentiels, que nous avons pu précédemment mettre en avant, plusieurs passages de la paraphrase indiquent clairement que le déroulement du temps n'est pas le fruit du hasard, ni la conséquence de la seule liberté humaine. Avant même la création du monde – dont le temps est une des créatures<sup>67</sup> – Victorius présente un Dieu omniscient qui reste le maître du temps :

*Iam res et causas rerum casusque futuros  
et facienda uidens gignendaque, mente capaci  
saecula dispiciens et quicquid tempora uoluunt  
praesens semper habens* (I, 10-13).

« Voyant déjà tout ce qui existe, les causes de tout, les événements futurs, ce qui serait créé et ce qui serait engendré, et dans l'envergure de son intelligence, distinguait les siècles et tout ce que déroulent les temps, Lui étant toujours présent. »

Ce passage montre que pour le poète, quelle que soit l'issue des événements dans le temps, fruits de l'autonomie donnée aux créatures (*gignenda*), Dieu assure de sa présence (*semper praesens*). La multiplicité des possibilités est illustrée par le verbe *uoluunt*. L'image du déroulement possède à la fois l'idée d'implacabilité mais aussi d'imprévisibilité. L'indéfinité

<sup>65</sup> « Le paradoxe de l'histoire du salut à la fois en route et au but repose entièrement sur l'histoire biblique du salut. », CULLMANN 1966, p. 288.

<sup>66</sup> *Natura sistit*, « la nature dressa » (I, 345). Voir également notre étude plus détaillée de la question dans FALCON 2017, p. 45 et 56.

<sup>67</sup> *Motus ut in seriem iam tempora conderet ordo*, « de sorte qu'un mouvement ordonné fondât dès lors la succession des temps. » (I, 21). Voir aussi : *et nullum tunc tempus erat*, « et il n'existait alors aucun temps. » (I, 26) ou encore *tempora post mundi molem currentia nasci*, « le temps, qui ne prend sa course qu'après la masse de l'univers » (I, 34).

*quicquid* va d'ailleurs dans ce sens. Ces possibles imprévus, la préscience divine les constate, sans émettre de jugement par avance. Le Créateur ne reste cependant pas passif.

Plus loin, lors de la création du septième jour, le poète dit de Dieu qu'il s'arrête tout en « œuvrant sans fin » (*sine fine operans*) et en « en tressant les temps et les enchaînements, » (*seriemque et tempora miscens*, I, 186). Ce vers explicite la modalité de la « présence » : Dieu n'est ni passif, ni indifférent à l'œuvre qu'il a instaurée, et il continue d'œuvrer dans le temps en agençant les événements<sup>68</sup>, dans « l'envergure de son intelligence » (*mente capaci*, I, 11). La liberté humaine ne semble pas contrecarrée mais plutôt disposée de façon à maintenir la trajectoire initiale.

Si la destination finale est établie dès l'origine, il se pose alors la question de l'intérêt du déroulement du temps et de l'attente. Nous avons déjà vu que cette attente permet à l'homme de ressentir son besoin de Dieu, et donc d'accepter humblement sa place de créature. Victorius propose également l'expérience du temps comme apprentissage de la patience, qui est aussi préparation à la vie en Dieu. C'est une idée que l'on trouve chez Irénée de Lyon<sup>69</sup> et qui se concrétise, chez le rhéteur marseillais, par le laps de temps offert aux pécheurs pour se repentir avant le Déluge<sup>70</sup>. Le temps y est vu comme l'opportunité d'empêcher la diffusion du péché et de contrarier (*ut pigeat*, II, 427) le mal. Cette anecdote ajoutée, permet de révéler une des façons d'agir de Dieu dans la temporalité : en repoussant des événements, pour laisser à l'homme le temps de se préparer davantage voire de se repentir. Cela vaut pour cet épisode, mais le fait qu'il soit ajouté au texte scripturaire montre qu'il a une portée qui peut toucher le croyant de toute époque : face à l'épreuve, Dieu peut offrir la possibilité d'un temps prolongé pour se purifier et se rapprocher de son Créateur.

Un autre sens possible de l'histoire est avancé par Victorius au sujet de l'esclavage du peuple hébreu en Égypte. Celui-ci advient en vue de la manifestation de la gloire de Dieu et de la repentance du peuple (avec un usage du temps comme apprentissage de la patience, tel que nous venons de le décrire précédemment) :

*Praenosce tuos subolemque tuorum,  
crescet in externis quae post uos edita terris  
niliaci famulare iugum **sensura** tyranni,  
quam, quadringentos cum duro expleuerit annos*

<sup>68</sup> « Victorius is in complete accord with the general notion, in tradition of Philo and Augustine, of divine work continuing after the sixth day. », NODES 1993, p. 101.

<sup>69</sup> « L'évêque de Lyon aime à souligner le rôle du temps dans les desseins de la Providence [...] il a une très grande idée de la valeur constructrice du temps [...] pour que l'homme pût recevoir les dons divins, il fallait une longue préparation et comme une maturation insensible qui disposât la créature à recevoir les richesses de la vie divine », RONDET 1967, p. 51-52.

<sup>70</sup> *Summa operis coepti, centum differtur in annos / ut pigeat sceleris populos*, « l'ensemble de l'œuvre entreprise se poursuit sur cent années afin que les peuples soient contrariés de leur crime » (II, 426-427).

*seruitio, eripiam dominosque ulciscar iniquos  
et reddam terris, blando quas gurgite cingunt  
Nilus et Euphrates, sed cum peccata nocentum  
gentis Amorraeae populi<que> haec regna tenentis  
explerint summam scelerum dignique paternis  
sedibus expelli fuerint (III, 532-541).*

« Connais par avance les tiens et la descendance des tiens,  
qui, mise au monde après vous, croîtra sur des terres étrangères  
**destinée** à sentir le joug servile du tyran du Nil,  
que je ferai sortir quand elle aura rempli quatre cents ans de dur esclavage,  
que je vengerai de ses maîtres iniques  
et que je rendrai à ces terres qu'encerclent par un attrayant tourbillon  
le Nil et l'Euphrate, mais seulement quand les péchés des coupables  
de la tribu amorréenne et du peuple occupant ces royaumes  
auront porté leurs crimes à leur comble et quand ils auront été rendus dignes  
d'être chassés des sièges paternels. »

Il y a un nombre très important d'indications temporelles dans cet extrait. L'omniscience divine partage ici sa vision du futur, pour révéler par avance le sens des événements. Le participe futur *sensura* souligne la prédestination de cette épreuve. De même, la délimitation dans le temps de l'esclavage prévu (*quadringentos annos*) indique que l'expérience est déterminée par avance. De plus, la condition de leur libération est temporelle : *cum expleuerit*. De l'enchaînement de ces tribulations résulte la révélation d'un Dieu à la fois Sauveur et Vengeur. Les malheurs apparents de la Bible, outre le fait qu'ils soient bien souvent source de purification, contribueraient également à faire éclater la gloire de Dieu dans l'histoire. Bien que ce soit un argument difficilement audible après les tragédies du XX<sup>e</sup> siècle, il reste tout à fait compréhensible pour le V<sup>e</sup>, où le souvenir de la victoire de Constantin au pont Milvius demeure prégnant. Dans cette relecture de l'histoire, où Dieu sauve les justes purifiés et châtie les mauvais, on retrouve l'idée de « punir en exemple » (*punit in exemplum*, III, 747), comme le poète le dit des habitants de Sodome, préfigurant par-là tous les châtiments des pécheurs, afin que ces derniers se détournent du mal. En ce sens, Victorius se propose de relire les événements de l'histoire sainte et de l'histoire des hommes dans la perspective du plan de Dieu, de l'économie du salut.

Par ailleurs, le choix du retour à l'Ancien Testament permet au poète de déployer l'ensemble de la destinée humaine de sa création à sa récapitulation :

« L'éclairage de la Révélation sur l'histoire est avant tout focalisé sur Israël. Il ne s'agit pas, en théologie chrétienne, d'interpréter l'histoire dans son maillage complexe et indéfini, local ou global, mais plutôt d'affirmer son enjeu de grâce et d'envisager son lien potentiel au salut, à la Parousie et au Jugement<sup>71</sup>. »

---

<sup>71</sup> DURAND 2014, p. 353.

De la paraphrase du premier chapitre de la Genèse à celui de Sodome qui, dans sa préfiguration du Jugement dernier, annonce la fin des temps, Victorius peut ainsi balayer l'ensemble du microcosme de l'histoire du salut pour mieux révéler, par analogie, la destinée du macrocosme de l'histoire. Un autre intérêt de l'Ancien Testament est qu'il traite d'une ère pré-christique. Il a donc une perméabilité suffisante entre mythe et histoire, pour permettre un tel rapprochement, ce que n'autorise pas le Nouveau :

« Dans l'Ancien Testament, la distinction entre histoire du salut et histoire profane est encore très fluide, tandis que dans l'événement Jésus-Christ (avec son déploiement dans l'Église, les sacrements et les Écritures) l'histoire du salut se distingue de la façon la plus nette de l'histoire profane. En Jésus-Christ, l'histoire du salut devient enfin une manifestation salvifique sans équivoque au sein de l'histoire du monde<sup>72</sup>. »

Cependant, Victorius n'a pas la prétention de donner un sens à l'histoire avant même son achèvement, ni de prédire le futur<sup>73</sup>. Il témoigne plusieurs fois de son étonnement devant la bienveillance démesurée de Dieu (notamment dans la *Precatio*), à laquelle il fait confiance pour affronter les événements que l'homme traverse au cours de la vie, car c'est de la rencontre avec Dieu au cœur des vicissitudes que jaillit un sens potentiel<sup>74</sup>. Le passage qu'il consacre à Bethléem montre l'ambiguïté de la temporalité et l'imbrication de cette dernière avec l'éternité :

*Inde petit Bethlem, sedes quae lecta beati  
hospitiis sacrata uiri est cunctasque superbis  
excessit meritis terras, quandoque, secundo  
post iam commemoranda loco cum sede superna,  
dignior ista, dei quae pignus lege salutis  
emissum mundo tantum mirante paratum  
exciperet, uisa est, hominemque remitteret astris (III, 357-363).*

« De là, il cherche à atteindre Bethléem qui, élue comme siège, fut consacrée par l'accueil d'un homme bienheureux, et qui dépassa toutes les terres en vertu de ses orgueilleux mérites, car celle-ci, puisqu'il faut désormais l'évoquer en second lieu après le siège céleste, est apparue parfaitement digne d'accueillir le fils de Dieu selon le plan du salut, le monde s'étonnant d'un si grand projet, et de renvoyer l'homme vers les étoiles. »

Par qui et surtout quand est-ce que Bethléem a été élue (*lecta*) ? Pourquoi a-t-elle un quelconque mérite (*superbis meritis, dignior*) si elle a été choisie au préalable ? Victorius rappelle la destination finale mais reste bien mystérieux devant la succession des événements qui a conduit à cet état de fait. Finalement lui aussi semble s'inclure dans ce monde qui s'étonne

---

<sup>72</sup> DURAND 2014, p. 370.

<sup>73</sup> « La Révélation modifie sans aucun doute la situation de l'homme à l'égard du mystère du temps et de l'histoire, il est donné à l'homme de saisir dans l'histoire sainte la signification de toute histoire humaine (...) Dieu ne retire <l'homme> ni du temps, ni de la création, il ne lui fait pas voir rétrospectivement son dessein au moment de l'acte créateur et il ne lui permet pas non plus d'anticiper sur l'accomplissement du temps. », MEHL 1950, p. 107.

<sup>74</sup> « Mais l'équivoque fondamentale de tout événement historique ne procède pas, dans notre perspective, d'une impuissance à juger. Elle est le signe de la rencontre, dans le jugement de la foi, de l'histoire naturelle et de l'histoire du salut. », MEHL 1950, p. 115.

(*mundo mirante*) devant un tel mystère (*tantum paratum*). Ce passage renforce l'idée d'un plan préexistant (*lege salutis*), conçu en dehors du temps, à l'intérieur duquel la liberté humaine s'exerce mais qui tend invariablement vers le Ciel.

De ces différentes observations, on peut dire que Victorius cherche plutôt à proposer une actualisation parénétiq ue de la théologie de l'histoire du salut. L'histoire biblique a en effet d'éminents parallèles avec les événements de toute époque (la Parole fournissant une infinité de sens). En l'occurrence, pour Victorius, elle est en lien avec la crise spirituelle contemporaine, causée par l'atmosphère d'incertitude des invasions, ce qui expliquerait qu'il cherche à y donner un sens, trouvé dans l'intemporalité du mythe des origines<sup>75</sup>. Cependant, il y a des risques à vouloir donner un sens à l'histoire contemporaine : « Dans une veine augustinienne, cela invitait à de profondes méditations théologiques sur l'ambivalence de l'histoire, son germe de salut, son poids d'éternité, ses jugements et le mystère de sa fin<sup>76</sup> ». Cette ambivalence venant du fait que le spectateur ne peut avoir la vision du spectacle du monde dans son ensemble, Victorius se garde bien – hormis de rares allusions à sa propre époque – de proposer un sens à la chute de l'Empire, ou d'estimer la position de son époque sur la trajectoire vers le Ciel, car :

« Personne ne peut dire, par les seules ressources de son discernement propre, si une séquence historique représente au final un rapprochement ou un éloignement à l'égard du Royaume, car l'ambivalence reste la marque de fabrique de l'histoire, jusque dans les événements qui paraissent heureux à certains, avant même qu'ils n'aient pu observer leurs conséquences latérales souvent inattendues<sup>77</sup>. »

Par conséquent, l'*Alethia* propose plutôt une exhortation à l'espérance dans les temps troublés du v<sup>e</sup> siècle, et du monde tel qu'il était connu, dans sa culture et ses institutions qui s'effondrent. En effet, rien ne dit, malgré un désastre humain apparent, que ce n'est pas là l'accomplissement du plan divin :

« Mais quand le Fils reviendra, trouvera-t-il encore la foi sur la terre ? (Lc, 18, 8), – logion dont [...] <la> présence suffit à nous faire entrevoir que le triomphe assuré du Bien ne sera peut-être jamais perceptible à l'observation empirique, tant la présence efficace du Mal fera toujours sentir sa pression et sa puissance : à la veille de l'instant suprême où l'histoire va s'arrêter, parvenue à son terme, le corps du Christ ayant atteint sa croissance parfaite, peut-être qu'à ce moment, aux yeux charnels de l'historien des institutions et des techniques comme à ceux des témoins, la terre paraîtra un champ de ruines et l'époque un temps d'échecs<sup>78</sup>. »

<sup>75</sup> « Le temps et l'histoire et l'homme lui-même sont des réalités qui se situent ensemble à l'intérieur de la création : ce fait implique que l'homme ne peut pas se séparer du temps et de l'histoire pour les juger et les dominer, ni pour décider quel est l'homme ou quel est le peuple de l'histoire chargés de mener celle-ci vers son accomplissement. C'est toujours par le moyen de mythes repoussés à l'origine des temps, avant tous les temps, que l'homme essaie de s'ériger en juge ou en législateur de l'histoire. », MEHL 1950, p. 106.

<sup>76</sup> DURAND 2014, p. 354.

<sup>77</sup> DURAND 2014, p. 368.

<sup>78</sup> MARROU 1986, p. 59.

Le poète inviterait dès lors à la conversion du cœur en actualisant les leçons à tirer de la Bible dans l'histoire des hommes<sup>79</sup>. Une espérance est en effet rendue possible par les preuves de l'accomplissement de la promesse de Dieu déjà à l'œuvre. L'histoire du salut n'est *in fine* autre que le déploiement de la promesse divine au long du temps<sup>80</sup>.

### 3. Le libre-arbitre comme instrument de l'histoire du salut

Dans cette progression eschatologique et dans la théologie de l'histoire du salut qui la jalonne, Victorius aborde la question de la collaboration de l'homme au plan divin. Dieu n'a pas besoin de l'homme pour accomplir son dessein, néanmoins, il ouvre la possibilité d'une participation à travers la liberté offerte.

#### a. La liberté de pécher

Malgré l'influence d'un mal préexistant, donc de la possibilité de pécher dès l'origine, la liberté est concédée à l'homme. Elle découle de son statut privilégié de créature, la seule créée par la main de Dieu, *quos facit ipse manu* (« nous qu'Il fait Lui-même et de sa main », I, 196) alors que les autres créatures le sont par l'ordre et la Parole<sup>81</sup>.

L'homme est en outre fait à l'image de son Créateur et cela implique la même liberté que Lui, liberté à la fois co-créatrice par l'engendrement, mais aussi liberté d'action dans la création :

*« Nunc hominem faciamus » ait, « qui regnet in orbe et sit imago Dei. similem decet esse creati, liber ad arbitrium fruitur qui mente creatis » (I, 160-163).*

« Maintenant faisons l'homme, pour qu'il règne sur la terre.  
Qu'il soit image de Dieu, car il convient que soit semblable à celui qui crée,  
celui dont l'intelligence, parce qu'il est libre, jouit à son gré de la création ».

---

<sup>79</sup> « L'auteur anonyme du poème sur Sodome, comme, dans une moindre mesure, Claudius Marius Victor, fait correspondre, dans son poème, l'état présent du monde avec les événements racontés dans la Bible. Celle-ci ne relate donc pas seulement, dans le cas de Sodome, des faits très lointains qu'il faudrait prendre au sens symbolique, mais décrit aussi le présent, qui porte les traces visibles de cette histoire. C'est alors le présent lui-même, témoin du châtement divin, qui prend une valeur didactique et parénétiq ue : la dévastation des rives de la mer Morte invite à se détourner des passions et des comportements jugés contraires à la nature pour se conformer à la volonté de Dieu et à l'usage naturel de sa création. », CHAPOT 2016, p. 50.

<sup>80</sup> « L'histoire du salut est résumée dans le Christ et amenée par lui à son sens suprême du fait qu'il l'accomplit et l'intègre dans sa vie personnelle sur la terre. Or cette histoire n'est pas faite avant tout de prophéties littérales isolées et de prescriptions particulières de la Loi. Elle se compose de tout le déroulement vivant et à nos yeux chaotiques de l'histoire depuis Abraham jusqu'à Jean-Baptiste. Cette histoire avec toutes ses péripéties dramatiques : jugements et réprobations, interventions salvatrices et élections, endurcissements et prières enfin bien accomplies, avec son jeu alterné d'initiatives entre la liberté divine et la liberté humaine, a comme telle un caractère de promesse. », BALTHASAR 2003, p. 53.

<sup>81</sup> *Omnia quaeque mouent anima generata iubente, / uos operante deo*, « Tous les êtres à qui la vie donne le mouvement ont été produits par l'ordre de Dieu, vous, vous l'avez été par son œuvre » (I, 198-199).

L'explication que le poète donne au sujet de la liberté humaine, dans son lien avec le fait d'être à l'image, c'est son usage en bonne intelligence, de la création. La liberté est la condition de l'exercice de la mission de contemplation et de gouvernance que Dieu lui confie<sup>82</sup>. Il fallait en effet une créature qui soit capable de contempler et posséder cette œuvre, tout en mesurant consciemment la grandeur du don confié<sup>83</sup>.

Pour une collaboration avec un allié « digne de Lui », la liberté était la condition nécessaire à l'homme pour être en état de recevoir l'alliance et de la conserver – Dieu étant Lui-même libre : *tanto quis digna parenti / laudis sacra ferat*, « qui pourrait offrir à un Père si grand un sacrifice de louange qui soit digne de lui » (I, 199-200).

La liberté prédispose à une juste configuration à l'Alliance, bien qu'elle abrite en elle la capacité de choisir aussi le mal, elle est la condition d'un authentique bien :

*Nam quis fructus inest genitis, nisi libera mens est ?  
libera mens prorsus nulli est, nisi fas pereundi est (Prec., 69-70).*

« En effet comment les créatures peuvent-elles porter du fruit si leur esprit n'est pas libre ? Or, personne n'a l'esprit libre s'il ne lui est pas permis de se perdre. »

Selon le poète, la liberté doit tout d'abord nous inciter à fructifier. C'est un don appelé à proliférer et non à garder pour soi. Or la fécondité de ce don dépend de la possibilité de choisir le mal pour ne pas être contraint au bien. La logique est parfaitement évidente : Dieu ne peut forcer à faire le bien, sinon ce ne serait pas un bien. La véritable bonne action doit être encline à un choix volontaire. Le mal doit donc être toléré pour permettre à l'homme d'exercer pleinement sa liberté en vue du bien : *libera corda conferres (...) ut fieret uirtutis opus* (« Tu leur as accordé des cœurs libres (...) afin que soit accomplie l'œuvre de la vertu, *Prec.*, 55-58). Cette concession est d'ailleurs faite au préalable à la « troupe des anges » (*angelico gregi, Prec.*, 55), ce qui explique la rébellion de Satan.

Cependant, le jugement concernant la part de bien, contenu dans ces actions, est laissé à Dieu :

*Maius sit fors an apud te  
non peccasse boni per lubrica tempora uitae  
quam miseris peccasse mali. sed uiderit ista  
maiestas ut sese habeat censura futuri (Prec., 79-82).*

<sup>82</sup> *Ni spectator adest, quem tantae gloria molis / inpleat atque oculis avidum per singula ducat, /quid possint conferre deo ?* « Mais s'il n'est pas de spectateur qui puisse se laisser envahir par la gloire d'un si grand ouvrage et dont les yeux curieux aillent d'un spectacle à l'autre, à quoi bon pour Dieu ? » (I, 155-157).

<sup>83</sup> « *Marius Victor implies that the wondrous fabric of the universe, mundus, sidera, ortus, arethera, vitreum pelagus, terrae virentes, were without glory in themselves. He does not invite the reader to speculate upon the physical state of nature, but at once introduces gloria as a function in the beholder of the beheld. Human beings not only have a place in nature, he strongly implies; they are the reason for its existence. His spectatorem avidum is the end of creation: that man be led through the world per singula, taking in the details of the place rather like a tourist, oculis avidum.* », WITKE 1971, p. 159.

## Partie II. Perspectives théologiques

« Plus grand est peut-être devant Toi  
le bien de ne pas avoir péché dans les périodes incertaines de la vie  
que le mal d'avoir péché dans les malheurs, mais ta majesté verra  
quel jugement porter dans le futur. »

Le poète apporte ici une nuance dans l'évaluation du péché et la capacité de l'homme à choisir volontairement le bien : dans le cas qu'il évoque, ne pas faire le mal est déjà un bien<sup>84</sup>. Exercer correctement sa liberté peut déjà correspondre au fait de ne pas rajouter du malheur au malheur. Cet exemple, que propose Victorius, est assez original, car il concède la difficulté pour l'homme de choisir le bien, surtout quand lui-même est en proie au mal. En revanche, pécher dans le malheur revient à entrer dans le cercle vicieux du mal<sup>85</sup>, à rendre œil pour œil et dent pour dent, loin de la morale évangélique de Jésus. Notre auteur se veut aussi rassurant : malgré son hypothèse, il remet le jugement final au seul Juge. Personne ne peut en effet déjà savoir le poids de ses actions dans l'éternité, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, et ce que Dieu en fera dans sa bienveillance.

Finalement, sous cet angle, la faute originelle du jardin de l'Éden est ce qui a fait rentrer l'homme en pleine possession de sa liberté. En le faisant devenir mortel, elle l'a induit à mériter son existence : *sed uiuere dignum esse hominum uoluit* (« <Dieu> a voulu (...) plutôt qu'il soit digne de vivre », I, 326-327). La mort met en effet, avec son implacable terme temporel, l'homme en face d'un vrai choix. Elle ouvre la voie au combat intérieur qui est personnel mais qui a aussi des répercussions collectives :

« Si l'histoire du monde dans son sens le plus profond est le jugement du monde, ce n'est pas le jugement sur ceux qui sont éloignés et ignorants qui est manifesté, mais le jugement de l'Époux sur l'Épouse. Dans cette perspective, ce n'est pas le combat entre les deux cités, Jérusalem et Babylone, qui est le cœur théologique de l'histoire, mais un corps à corps plus profond, plus tenace, plus décisif encore. C'est "Babylone en nous" qui doit absolument être abattue<sup>86</sup>. »

Il ne s'agit pas tant d'excuser ou de culpabiliser la responsabilité humaine dans le rôle qu'elle a joué dans la chute – ce qui est fait est fait –, mais plutôt d'expliquer que cette dernière a permis d'avoir le choix de délibérément faire le bien.

---

<sup>84</sup> Cette précision nous éclaire sur la position du poète dans la polémique provençale. En effet, selon Pélage, « l'homme a reçu le libre arbitre, la liberté de choisir entre le bien et le mal. La possibilité de choisir le bien est toujours égale à celle de choisir le mal », HOVINGH 1955, p. 24. Pour Victorius, ce n'est clairement pas le cas ; l'inclination naturelle au mal, due au péché, rend le choix du bien difficile, d'où la nécessité de recourir à la grâce.

<sup>85</sup> « Le mal provient de la liberté de la créature », BOULGAKOV 1984, p. 122.

<sup>86</sup> BALTHASAR 2003, p. 128.

b. “*Felix culpa*” : le libre-arbitre comme instrument de l’histoire du salut.

Dès lors se pose la question de l’usage de ce choix à faire entre bien et mal. À quoi cela « sert-il » de faire le bien ? Chez Victorius, deux dimensions se dégagent : celle de la pédagogie du salut et celle de la collaboration.

Nous l’avons vu, dans la relecture providentielle des châtements, le poète montre comment Dieu s’est servi de la liberté pour enseigner aux pécheurs en quoi leur choix s’est avéré mauvais vis-à-vis de son plan. En les exhortant à ne plus pécher, il leur enseigne le bon usage du libre-arbitre. La prière d’Adam, après l’expulsion de l’Éden, va dans ce sens. En effet, en prenant conscience de sa faute, le condamné invoque son Créateur pour orienter ses actions de façon plus juste :

*Da menti, quae sint herbae, quae forma laboris,  
da, pater, auxilium miserans atque imbue sensus* (II, 83-84).

« Donne à mon esprit de connaître quelles sont les herbes, quel est le type de travail à faire ; donne, Père, une aide compatissante et initie mes sens. »

Dans cette prière, non seulement Adam se remet à sa place de créature qui reconnaît avoir besoin de son Créateur (*da*), mais encore, le contenu de sa requête indique qu’il embrasse pleinement la nouvelle vie que Dieu lui a préparée, en l’occurrence le travail de la terre, et il demande des conseils pour l’accomplir au mieux. Cette *amplificatio* du texte biblique montre comment l’homme peut tirer profit des châtements en adhérant au projet divin. C’est une prière touchante qui atteste d’une conversion possible après un repentir sincère. Elle laisse entrevoir les modalités pour un usage sain de sa liberté : l’humilité et l’adhésion. Il est en effet plus facile de choisir de soi-même de prendre le chemin du Ciel, plutôt que d’en prendre douloureusement conscience à l’occasion d’un châtement, comme le poète l’illustre au sujet d’Adam et d’Ève<sup>87</sup> mais aussi de Caïn<sup>88</sup>.

Assurément, c’est bien la transgression qui, en faisant ressentir le mal, “crée” en quelque sorte la conscience :

*Ut primum inlicito uiolarunt membra sapore,  
confestim sensere nefas facinusque peractum,  
creuit et ignaro percussit pectora sensu* (I, 420-422).

« Dès qu’ils eurent outragé leur corps de la saveur interdite, aussitôt ils ressentirent leur sacrilège et le crime qu’ils ont commis croît et frappe leur cœur d’un sentiment inconnu. »

<sup>87</sup> *Expertes tanti spatii expertesque pericli, /sed non expertes, agitat qui corda, doloris*, « inconscients d’un si grand espace et ignorants des dangers mais bien conscients de la douleur qui agite leur cœur » (I, 535-536).

<sup>88</sup> *Corpus quoque frangeret horror / criminis*, « l’horreur de son crime brise aussi son corps » (II, 262-263).

Désormais Adam et Ève peuvent connaître le bien puisqu'ils découvrent ce qu'est le mal. Le verbe de perception *sensere* indique que la conscience n'est pas quelque chose de purement intellectuel. Il illustre la dysharmonie perceptible par les sens, que le péché cause. L'usage de *nefas* corrobore cette idée de transgression contre l'ordre établi par le divin. Le cœur apprend ainsi à connaître ce qui jusque-là lui était inconnu (*ignaro*). Les pécheurs découvrent ce qu'est l'harmonie de la création lorsqu'ils la dégradent. C'est finalement la promesse du serpent qui s'accomplit : *nam qui dinoscere nescit, / quo distent diuersa bonis, hic nec bona nouit*, « car celui qui ne sait pas discerner la distance qui sépare les choses du bien, ne connaît pas non plus le bien » (I, 399-400). “Grâce” à la faute, l'homme peut expérimenter le bien plus clairement.

Dans le même sens, le « refus délibéré de la vie éternelle<sup>89</sup> », dont est accusé Adam, pousse Dieu à lui faire expérimenter la vie mortelle, dans le but de mieux connaître, par contraste, ce qu'est réellement la vie éternelle, vers laquelle il tend malgré tout.

Aussi, outre le fait d'apprendre à exercer avec justesse son libre-arbitre, les conséquences du péché permettent-elles, paradoxalement, de poser un choix plus conscient :

...*Atque inde perire  
posse datum cunctis, ut uiuere dulcius esset  
mutuaque alterni compar mensura pericli  
cederet ad meritum, cum iudice digna seuro  
praemia sanctorum geminaret poena malorum* (Prec., 73-77).

« ...et qu'il a été donné à tous  
de pouvoir se perdre pour qu'il soit plus doux de vivre  
et que la mesure comparée de chaque côté du danger penche vers le mérite  
puisque, dignes d'un juge sévère, les châtimts des méchants  
doublent les récompenses des saints. »

L'intervention du poète dans la *Precatio* apporte une réflexion originale. Les péchés, une fois châtiés, apprennent à l'homme à faire un meilleur usage de sa liberté. Faire les bons choix contribue à rendre la vie plus douce (*dulcius*) car ils permettent de rentrer dans le plan de Dieu. On trouve ici l'image de la balance, qui sera employée plus tard dans la paraphrase, au sujet de l'arbre de la connaissance du bien et du mal<sup>90</sup>, pesant chaque action pour voir si elle fait pencher du côté du mérite ou du châtimt. Là encore, ne pas pécher constitue un bien en soi, puisque le poète dit des châtimts qu'ils doublent (*geminaret*) les faveurs des saints. Cela implique que les hommes vertueux sont méritants car, non seulement ils n'ont pas péché, mais ils ont encore fait le bien. Ils sont en quelque sorte, deux fois meilleurs que les pécheurs. Cette proposition montre qu'il y a une progression possible dans l'usage du libre-arbitre, dans le cadre de

---

<sup>89</sup> *Tu uiuere laetus / his in deliciis et cunctis uiuere saeculis / sponte recusasti*, « tu as refusé délibérément de vivre heureux dans ces délices et de vivre pour l'éternité » (I, 515-517).

<sup>90</sup> *...diuersarum gestans examina rerum*, « ...parce qu'il tient la balance des contraires » (I, 322).

l'adhésion au plan divin. Le poète invite le lecteur à peser le pour et le contre de ses actions pour pencher en faveur du bien.

Finalement, sans le péché originel, l'homme n'aurait pas eu besoin d'être sauvé, mais simplement d'être « conduit vers le Ciel », selon le plan initial. La chute provoque une surabondance de grâce (*cura maiore, Prec.*, 89) en redressant la trajectoire déviée. C'est ce qui a gratifié la liturgie pascale de la formule « bienheureuse faute de l'homme qui nous valut un tel Sauveur ». En effet, la mort, en ouvrant la voie de la conscience et la possibilité de choisir entre bien et mal, offre à l'homme l'opportunité de collaborer au salut qui lui est proposé et non imposé<sup>91</sup>. La mort que le Christ assume durant son incarnation et surtout sa résurrection, donnent à l'homme de bénéficier de cette grâce de pouvoir vaincre la mort à travers le sacrifice de Jésus :

*At tu, quem sacri nectit custodia iuris,  
ne querere, angustis quod clausa licentia metis  
parte sit orba sui : nihil hac tibi lege recisum est.  
Ante potestate tantum terraeque marisque  
nactus eras, nunc iam regni uitaeque perennis,  
nunc et mortis habes (I, 332-337).*

« Mais toi, que lie le respect du droit sacré  
ne te plains pas de ce que la liberté, enfermée dans des bornes étroites,  
fût privée d'une partie d'elle-même : cette loi ne t'a rien enlevé.  
Jadis, tu avais obtenu le pouvoir seulement sur la terre et la mer  
mais maintenant tu l'as sur le royaume et la vie éternelle  
et même sur la mort. »

Dans son intervention adressée au lecteur, ou plutôt à un hypothétique contradicteur, le poète invite à un dépassement. Il constate que, malgré une perte apparente de liberté, dans les restrictions que la mort impose, l'homme, qui a été sauvé par Dieu, a désormais accès à un pouvoir encore plus grand que celui qu'il avait initialement perdu. Il y a une opposition claire entre *ante* et *nunc*. *Ante* renvoie à la condition pré-lapsaire, au pouvoir conféré à l'homme de garder la création, d'en nommer les animaux, etc. ; tandis que le *nunc* renvoie à la situation présente, restaurée et accrue par le Christ. D'où l'homme pourrait-il en effet détenir un quelconque pouvoir sur la vie éternelle ou sur la mort si ce n'est à travers le Christ qui en est le Maître ? De fait, la résurrection donne l'accès, à la suite du Christ, aux mêmes prérogatives et la réécriture souligne la place spéciale accordée ainsi à l'homme, de son origine à son

<sup>91</sup> « La question théologique ne traite pas de l'origine du mal, mais de la façon concrète d'en triompher sur la croix, elle s'interroge sur le pardon de la faute, sur la réconciliation du monde déchu », BONHOEFFER 2006, p. 96.

accomplissement<sup>92</sup>. En relevant les implications de ce nouveau pouvoir, Victorius place le croyant en face d'une question implicite : que va-t-il faire de ce privilège offert ?

D'après l'ensemble du poème, on observe deux niveaux d'implication qui permettent d'apporter des éléments de réponse à cette question : l'adhésion (*consensio*<sup>93</sup>) et la participation (*officium* ou *munus*<sup>94</sup>). Après la chute, il est effectivement proposé à l'homme, en faisant le bien, d'utiliser son libre-arbitre pour la construction du Royaume et d'accomplir ainsi le devoir que Dieu lui demande<sup>95</sup>. C'est une première étape, illustrée notamment par la piété de Noé et d'Abraham. Leur obéissance et leur confiance<sup>96</sup> sont les premiers jalons nécessaires pour poser des actes bons. Elles sont récompensées par une mise hors de danger des différents châtiments<sup>97</sup>, car elles ont contribué à servir le plan divin en empêchant la diffusion de l'erreur. Aussi le mérite de l'élection et de la mise à part qui en découle, sont-ils une des premières formes de salut dans l'histoire. Le mérite n'est ici, pas seulement présenté comme une récompense à venir, mais comme la condition pour participer au plan du salut.

En somme, servir Dieu en suivant ses préceptes<sup>98</sup> engage une collaboration vertueuse, possible dès l'Ancienne Alliance. Chaque acte de piété posé par un patriarche contribue à l'élaboration du Royaume et rend digne du salut.

Cependant, il y a une différence entre l'adhésion et l'abandon. L'*Alethia* montre aussi que Noé et Abraham ne sont pas seulement des acteurs obéissants mais de véritables instruments dont Dieu choisit l'usage approprié. Dans leurs itinéraires de foi, surtout celui d'Abraham, le poète illustre comment le patriarche passe de l'usage personnel et volontaire de son libre-arbitre, à l'abandon dans la volonté de Dieu. Il ne s'agit plus seulement d'une confiance dans le bien-fondé de la Loi, mais d'une confiance dans la promesse divine – l'Alliance – et dans la capacité à être guidé par Dieu vers le Ciel. Au-delà de la participation volontaire qui implique

---

<sup>92</sup> « *The vivid image of mankind becoming as it were, a product of special divine labor (paene opus laboris, I, 204) is a powerful reminder to Victor and, through him, to his readers, of the absolute necessity of grace for man's restoration, just as Adam's lifeless body needed to be raised from the dust by God's hand* », NODES 1988, p. 70.

<sup>93</sup> *Consensio sola*, « la seule adhésion » (III, 486). Le poète évoque ici l'adhésion d'Abraham.

<sup>94</sup> *Nullum aliud prius officium egit*, « <Adam> n'accomplit d'abord aucun autre devoir » (II, 197) ; *Hoc quoque munus habet*, « Il <Caïn> a aussi cette charge » (II, 284).

<sup>95</sup> « *La polemica sulla necessità della grazia o la fiducia nel libero arbitrio per la salvezza (...) si ricomponne, nella visione di Vittorio, nella necessaria cooperazione tra chiamata di Dio et volontà umana* », MARTORELLI 2008, p. 212.

<sup>96</sup> *At ille / credidit et nudae fidei consensio sola / pro uirtute fuit*, « Et celui-ci crut et la seule adhésion de sa foi toute simple lui fut comptée comme vertu » (III, 485-487).

<sup>97</sup> Voir par exemple au sujet de Noé : *Sed quia tu solus, cui cordi est nostra uoluntas, / deuotum sacris ducens sub legibus aeuum / semper in hoc tantum merito meliore repugnas, / sic decretorum moderabor iura meorum*, « Mais parce que toi seul – ton cœur a notre assentiment – menant toujours une vie dévouée aux lois sacrées tu résistes tellement en cela, par un meilleur mérite, qu'ainsi je modérerai le pouvoir de mes décrets » (II, 394-397).

<sup>98</sup> *Hoc legis seruare loco iurisque seueri / Praescriptis uinctos semper meminisse iubemus*, « Nous vous ordonnons d'observer ceci comme une loi et, liés par le précepte d'un droit sévère, de vous en souvenir toujours » (II, 37-38).

le mérite, le poète montre la possibilité d'une intégration dans le plan divin pour celui qui se laisse déplacer par Dieu. Assurément, le Créateur élabore le déroulement providentiel du temps à travers ses serviteurs :

*Digressus limite recto  
ignotum sibi carpit iter* (III, 348-349).

« S'éloignant du chemin droit,  
il prend une voie inconnue pour lui. »

Ou encore:

*Quis tu ut iam terris longe lateque fruaris,  
surge et quid pateant gressu prius hospite lustra* (III, 408-409).

« Afin que ce soit toi qui tu puisses déjà jouir de ces terres étendues au loin,  
lève-toi et parcours de ton pas, auparavant étranger, ce qu'elles recouvrent »

Ces extraits traitent d'une évolution qui fait passer Abraham du monde connu vers l'inconnu (*ignotum, prius hospite*). Il y a une progression dans la relation entre Dieu et le patriarche : ce dernier soumet sa volonté propre à la volonté divine. En acceptant de se laisser déplacer vers une nouveauté radicale, le futur père d'Isaac ne se contente pas de faire le bien (sacrifices, prières), il se rend disponible au projet que Dieu a prévu pour lui.

À l'inverse, l'usage du libre-arbitre, incliné vers le désir personnel et la cupidité, conduit à sortir de la bonne voie, comme le fait Loth lorsqu'il choisit de quitter Abraham pour la plaine fertile de Sodome<sup>99</sup>, alors qu'abandonner la terre de ses ancêtres, c'est accepter le déplacement qui permet d'entrer dans le plan de Dieu. Ce dernier s'accomplit lorsque la conversion est effectuée (*donec intraret*, III, 352), ce qui implique un effort de volonté et une persévérance dans la confiance. La demande de Dieu va au-delà des préceptes de la Loi : elle se sert du croyant qui, en y consentant, s'abandonne à la volonté divine et participe pleinement à l'élaboration de l'histoire du salut. C'est un acte de foi totale qui demande l'adhésion et l'obéissance mais qui les dépasse par sa participation active.

L'histoire sainte ne s'écrit donc pas tant à travers le déroulement des conséquences du passé mais aussi dans l'accueil des potentialités de l'avenir, que Dieu présente au croyant, libre ou non, d'y participer :

« Accueillir les suggestions et les appels du Royaume qui vient, ce n'est pas avoir devant soi une route toute tracée, dont les étapes nous seraient connues à l'avance. Ce Royaume en effet est présence mystérieuse. Nul ne peut savoir à l'avance les actes qu'il nous suggérera, les appels qu'il fera retentir pour nous<sup>100</sup>. »

---

<sup>99</sup> *His capitur patriuque domum iustumque rigorem / declinans Sodomae iunctos Loth migrat in agros*, « Il est séduit par elles, renonçant à la famille de son oncle et à sa juste rigueur, Loth partit vers les terres voisines de Sodome » (III, 396-397).

<sup>100</sup> MEHL 1950, p. 112.

L'*Alethia* illustre ce changement de perspective : la trajectoire vers le Ciel ne part pas tant d'en bas, qu'elle n'est attirée d'en haut. En rouvrant le chemin du Ciel, le Christ a tracé une voie au bout de laquelle, il attend les pécheurs repentis. Ce qui le montre, c'est Adam qui, de là-haut, appelle les hommes (*uocat, Prec.*, 98<sup>101</sup>), ou même Dieu qui rappelle à Lui le pécheur : *euocat et reuocat* (I, 469). L'itinéraire de l'homme qui retourne à Dieu n'est pas poussé mais tiré.

À la suite des patriarches, le meilleur moyen d'y parvenir est donc de se laisser attirer par Dieu Lui-même, le modèle (τύπος) à suivre<sup>102</sup>. Celui-ci dans sa providence – au sens ici également de prévoyance – propose des déplacements symboliques, des conversions, qui intègrent le croyant qui abandonne son libre-arbitre, dans le déroulement de l'histoire du salut. Celui qui se laisse attirer par Dieu est initié à ses desseins et admis à y prendre part, comme l'est Abraham avant la destruction de Sodome<sup>103</sup>.

Cette attitude invite le croyant à se mettre à l'écoute de la Parole afin de se laisser placer par Dieu, sans attente préconçue de ce que le Créateur pourrait vouloir faire de la vie de ses serviteurs, sans désir personnel, mais seulement dans une attitude d'accueil :

« L'avenir a perdu son caractère de chose à faire ou à construire : c'est lui qui vient à nous dans son éclatante nouveauté, une nouveauté qui est précisément du même ordre que la nouveauté du matin de Pâques. C'est cette même nouveauté qui s'avance vers nous des profondeurs de l'avenir, qui nous appelle à l'action, qui nous suggère des solutions neuves, et des pensées que le passé n'a pas éprouvées ou dévalorisées. C'est en réalité cet avenir qui est seul la garantie de notre liberté : car chacun de nos actes, au lieu d'être marqué par notre passé, se trouve d'abord signifié par l'avenir<sup>104</sup>. »

En résumé, il y a donc dans l'*Alethia*, trois stades différents concernant la place du libre-arbitre dans la théologie de l'histoire du salut :

- Stade 1 : Ne pas faire le mal, ce qui constitue déjà un bien en soi.
- Stade 2 : Choisir de faire le bien : adhérer à la Loi divine.

---

<sup>101</sup> Au sujet des v. 98-99 de la *Precatio* : « vu le contexte, on peut même admettre que Marius n'attribue cette victoire qu'à l'intervention de Dieu en la personne du Christ. La victoire de l'homme consiste dans la participation à la victoire du Christ. », HOVINGH 1955, p. 34.

<sup>102</sup> Cette présentation de la destinée humaine est la suite logique du sens typologique exploité dans la paraphrase : « Le parcours narratif biblique traverse des types ou figures ouverts sur l'avenir. On les dira attirés par cet avenir. Et si cet avenir est un dénouement opéré par le Christ, on dira que son heure ouvre l'accomplissement des types et des figures. L'attirance étant une forme de participation, la pensée s'interrogera sur le rapport de l'accomplissement au principe et à l'origine. », Paul BEAUCHAMP in LACOSTE 2007, p. 1323.

<sup>103</sup> *Dulcique quatit concussa pauore / pectora et attonitum uenerabilis attrahit horror. / Quippe uidet uultus tacitos uisusque seueros / In Sodomam Gomoramque deum uibrasse*, « une vénérable épouvante agite son cœur ébranlé par une agréable peur et attire à elle le stupéfait. Assurément, il voit que Dieu lance des regards muets et des yeux sévères contre Sodome et Gomorre... » (III, 664-667).

<sup>104</sup> MEHL 1950, p. 111.

- Stade 3 : Abandonner son libre-arbitre à Dieu (ce qui est la véritable liberté) et le laisser accomplir son œuvre à travers le croyant.

À travers chacun de ces stades, et surtout à travers le dernier, Dieu offre au pécheur repentant de prendre une part active à la progression eschatologique. Par la providence que le Créateur déroule Lui-même à travers les événements et l'ordre du monde (*iussam seriem datus ordo fatetur*, « l'ordre donné proclame que l'enchaînement de ses causes obéit à ton commandement », *Prec.*, 26), le croyant peut accepter de participer de son plein gré à l'élaboration du Royaume.

#### 4. Les finalités et les destinataires du message théologique

À la suite de l'analyse des différents enjeux théologiques du poème, nous pouvons à présent nous interroger sur leurs finalités concrètes. En effet, dans le contexte historique de rédaction de l'*Alethia*, quels peuvent être les différents objectifs de ces implications théologiques ? Il se pose également la question des destinataires de ces messages : à qui le poème est-il adressé en définitive ?

D'après Gennade de Marseille, le destinataire principal de l'œuvre n'est autre que le fils du poète : Æthérius<sup>105</sup>. Pourquoi donner ce détail, quand Victorius lui-même ne le précise pas ? Sans doute parce qu'au-delà de former les « âmes et cœurs tendres dans les années de leur jeunesse » (*Prec.*, 104-105), l'*Alethia* ne consiste pas seulement en un message d'un rhéteur à ses élèves, mais invite à la perspective de ce qu'un père pourrait vouloir transmettre de primordial à son enfant, concernant la vraie foi. On peut penser que le poème était précédé à l'origine d'une préface, qui ne nous est pas parvenue, et qui mentionnait explicitement le destinataire, comme c'est le cas dans la dédicace à Macédonius du *Carmen paschale* de Sédulius<sup>106</sup>. C'est pourquoi on trouve dans le poème une dimension didactique mais surtout une édification spirituelle. Il s'agit de fortifier le croyant dans l'épreuve et de l'inviter à réfléchir au sens des événements dans une perspective eschatologique. Enfin, il propose une méditation priante de la Parole, en ouvrant l'enfant à une autre réalité sensible, accessible par la poésie qui

---

<sup>105</sup> Cf. GENNADE, *De uir. ill.*, 61.

<sup>106</sup> À ce sujet, I. d'Auria développe, dans son édition, cet argument à partir des références suivantes : « *Insostenibile, ad avviso di Ferrari 1912, p. 5, l'ipotesi del Bourgoïn 1883, pp. 20-21, il quale ritiene il figlio giovinetto compreso in maniera sottintesa nella schiera dei pueri a cui l'opera è destinata secondo le intenzioni del poeta (aleth. prec. 104-105). Il Ferrari muove dalla considerazione, condivisibile, che Gennadio non avrebbe fatto riferimento al destinatario dell'opera, Eterio, se non avesse riscontrato un esplicito riferimento nell'opera. Il Martorelli 2008, p. 13, condivide l'ipotesi dello smarrimento dell'epistola dedicatoria.* », D'AURIA 2014, note 17, p. 15.

accorde une place plus importante à la nature (comme Lucrèce) et à une forme de lyrisme, jusque dans l'expression de prières personnelles aux accents psalmiques.

a. *Indiscreta foedera : alliances indivisibles*

La première finalité qui semble la plus évidente à nos yeux, c'est de rappeler l'importance de l'Alliance qui prend racine dans l'histoire des hommes dès l'Ancien Testament.

Le thème apparaît dès les premiers vers de la *Precatio* au sujet de la Trinité. Employé au pluriel, *foedus* devient *indiscreta foedera*, « alliances indivisibles » (*Prec.*, 7), pour qualifier les relations trinitaires. En définissant au tout début de son œuvre un Dieu de relation, capable de forger des alliances, le poète, qui s'apprête à réécrire une partie de la Genèse, donne le ton de sa paraphrase. D'une part, le Dieu des chrétiens est un Dieu en trois personnes, et d'autre part, les alliances qu'il tisse avec les hommes découlent de ce modèle trinitaire.

L'importance de l'alliance intratrinitaire, qui est le modèle de l'Alliance entre Dieu et les hommes, renforce l'idée d'unicité et de fidélité, non seulement de l'essence divine, mais aussi de Dieu envers les hommes : Dieu est un, et son Alliance ne peut être désunie. De là, la définition de l'Alliance, qui se dessine, permet également de s'éloigner de l'image d'un traité militaire, et invite à considérer ce lien avec une grande douceur (*pio nexu*, « étreinte sacrée », *Prec.*, 7). L'Alliance n'est pas un contrat mais une union d'amour et un lien (con)sacré qui éclaire, par un sens renouvelé, la relation entre Dieu et l'homme dans l'histoire, mais aussi des hommes entre eux et par là, la structure tout entière du cosmos<sup>107</sup>.

Aussi le retour de la vérité passe-t-il par le rappel nécessaire d'une Trinité, garante d'une alliance divine, qui existait avant le polythéisme et les cultes païens qui, eux, ne sont que des conséquences du péché originel. En réduisant l'homme à ses propres ressources pour se sauver lui-même (par le péché d'orgueil et d'autosuffisance), les dérives ont pu l'amener à penser qu'il était abandonné par Dieu<sup>108</sup>. Or, malgré les manquements de l'homme, l'Alliance n'est jamais brisée, car c'est Dieu qui est à l'origine des alliances alors que c'est l'homme seul qui cause les ruptures. L'Alliance reste indivisible car Dieu est fidèle. Il y a une prééminence de son dessein dans l'histoire car l'Alliance est toujours à son initiative : c'est le sens de la *diatheke* grecque

---

<sup>107</sup> « As in Stoic sources, the infusion of God in things causes them to be cognate and (as it were) bond together. Victorius goes on to explain that this infusion of this 'divine virtue' creates a 'holy bound' –*pio conservans foedera nexu-* and later, it is the same holy bound which nourishes all things : *vegetans substantia nexu (I, 7). The bonding effected by divine virtue results in what Victorius calls a 'stable cosmic framework' –stabilis compagne rerum' (P. 43)- and the creator's very existence is proved by the existence of this cosmic framework : artificemque sacrum compagne fatetur (I, 113). », LAPIDGE 1980, p. 828.*

<sup>108</sup> Voir par exemple : *Ne querere, angustis quod clausa licentia metis / parte sit orba sui*, « Ne te plains pas de ce que la liberté, enfermée dans des bornes étroites, fût privée d'une partie d'elle-même » (I, 333-334).

qui n'indique pas un partenariat symétrique mais une proposition unilatérale<sup>109</sup>, ce qui implique que l'Alliance n'est jamais rompue tant que Dieu maintient sa volonté.

Par conséquent, proclamer la foi en un Dieu unique et trinitaire, à l'encontre des juifs, des hérésies chrétiennes – arienne et monophysite – mais surtout à l'encontre des cultes païens polythéistes, est un message clair d'exhortation pour le croyant. Il a vocation à conforter les chrétiens, en proie au doute, dans la vérité de la bonne nouvelle évangélique. Cette vérité est en effet profondément enracinée dans la tradition biblique et spirituelle, malgré les différentes évolutions rituelles et culturelles, que cette dernière a subies à travers le temps.

Revenir à l'Ancienne Alliance a un intérêt bien particulier que Victorius s'emploie à démontrer. Grâce aux typologies du Christ dans la Genèse, le poète rend les alliances forgées avec les patriarches accessibles aux chrétiens. Selon la relecture opérée, les origines scripturaires de l'Alliance existent pour les chrétiens avant même l'élection du peuple juif, notamment à travers les mentions de la croix<sup>110</sup> et du baptême<sup>111</sup>, mais aussi de l'incarnation<sup>112</sup>. Le soin dont le poète fait preuve pour disséminer les traces du Christ dans une réécriture vétérotestamentaire atteste que, pour lui, il est légitime que les chrétiens reçoivent leur part de l'Alliance avec Dieu. En effet, si *testamentum* signifie « alliance », et qu'il est employé en ce sens dans le poème<sup>113</sup>, il désigne aussi « l'héritage ». Cela implique que les chrétiens sont également les héritiers des alliances forgées en Adam, Noé et Abraham. Ils partagent un héritage commun avec les Juifs, issu du même Père céleste.

C'est pourquoi il y a plusieurs alliances, plusieurs modes de relations selon les destinataires, mais une seule et même Alliance, qui se révèle au cours de l'histoire dans la fidélité du Dieu unique envers les justes.

Le deuxième aspect qui découle de l'insistance du thème de l'Alliance est la bonté de Dieu et l'espérance. Assurément, illustrer la bienveillance divine tout au long des épisodes bibliques est une invitation à la confiance dans les événements qui rythment la vie humaine, et même

---

<sup>109</sup> RATZINGER 1997, « Une indication importante pour l'intelligence du terme reste le fait que les traducteurs grecs de la Bible hébraïque ont traduit par διαθήκη 267 passages sur 287 dans lesquels apparaît le terme *berith*, donc pas par le terme σπονδή ni non plus συνθήκη qui en grec serait l'équivalent de pacte ou alliance : leur intelligence théologique des textes leur a fait manifestement conclure qu'il ne s'agit pas dans l'état biblique des choses d'une *suntheke* – d'un accord réciproque -, mais d'une *dia-theke*, d'une disposition dans laquelle ce ne sont pas deux volontés qui s'unissent, mais une volonté qui fixe un ordre. », p. 93.

<sup>110</sup> *Possit adhuc aliquod per lignum uita redire*, « la vie pourrait revenir jusqu'ici par un autre bois. » (I, 547).

<sup>111</sup> *Aquis docuitque renasci*, « et enseignés à renaître par l'eau » (*Prec.*, 99) ; *Ipse docebit aquis populos sic posse renasci*, « Lui-même enseignera que les peuples peuvent ainsi renaître des eaux » (II, 558) ; *Sanctusque Iordanis / Qui primus hominum meruit peccata lauare ?*, « et le Saint Jourdain, inondant le lac, le premier qui mérite de laver les péchés des hommes » (III, 787-788).

<sup>112</sup> *Sanguine mox proprio, dignatus sumere corpus, restituis*, « mais bientôt, daignant assumer un corps, par ton propre sang, Tu le relèves, » (*Prec.*, 88). Voir également la mention de Bethléem en III, 357-363.

<sup>113</sup> Voir par exemple au sujet de la circoncision : *tam sanctum testamentum*, « cette si sainte alliance » (III, 600).

dans les malheurs qui peuvent prendre, aux yeux de l'incrédule, des accents de châtements. Le poète le manifeste par exemple à l'occasion de la chute d'Adam lorsque ce dernier se cache dans le jardin alors que Dieu l'appelle :

*Sed sancta parentis  
desperare uetat pietas, clementia cuius  
– fas dixisse mihi, fas sit quoque dicta probasse –  
iustitiam excedit (I, 462-465).*

« Mais la sainte bienveillance de notre Père  
nous interdit de désespérer ; sa clémence  
– il est juste de l'avoir dit, juste aussi de le prouver –  
surpasse sa justice. »

Dans cette intervention, Victorius explique en quelque sorte sa démarche : il part du constat qu'il y a une bonté indéniable de Dieu et qu'il faut par conséquent apprendre à la reconnaître pour la prouver (*probasse*). En somme, il invite à observer les actions divines effectives dans la vie des hommes, au-delà de la justice attendue (*iustitiam excedit*). Le verbe *uetat* est fort. La désespérance passe donc ici pour un péché qui découle du manque de confiance en Dieu. Le poète pose implicitement une injonction à l'espérance, au nom de la bienveillance et la clémence que Dieu a déployées dans l'histoire. L'exemple de Caïn montre même que Dieu punit parfois plus ou moins sévèrement les hommes qui sont pourtant coupables : *et tanto leuiter pro crimine punit*, « et il le punit légèrement pour son crime » (II, 255).

La paraphrase regorge d'allusions à la bonté de Dieu qui est à l'œuvre à travers toutes ses actions, de la création au pardon des péchés. Le caractère intemporel de ces différentes remarques invite à penser que le poète ne parle pas seulement des événements qu'il réécrit, mais de tout type de circonstances qui se rencontrent au cours de l'existence. L'Alliance qui n'est pas rompue par Dieu, manifestée dans son pardon incessant, rend compte de la bienveillance divine : *ipsa probat dominum mitem donatio culpae*, « Le pardon même de la faute prouve la douceur du Seigneur » (I, 470). Dieu a montré sa présence dans l'histoire sainte et surtout, Il n'a pas abandonné les hommes pieux dans leurs épreuves (Noé, Abraham), ce qui incite le croyant à continuer à mener une vie juste, même si l'existence peut parfois sembler difficile.

Indirectement, ce constat mène à une forme d'actualisation pour les croyants du V<sup>e</sup> siècle, mais plus largement pour les lecteurs de toute époque. À l'incertitude d'un salut temporel, mis à mal à l'heure de la chute de l'Empire romain, Victorius offre l'assurance d'une Alliance maintenue et d'une clémence envers toutes les fautes commises. C'est ainsi que la crainte d'une punition divine, telle qu'elle peut être perçue à travers des événements personnels ou

historiques<sup>114</sup>, dans la dimension tant individuelle que collective que recouvre l'histoire, est ici écartée car le poète enjoint le croyant à maintenir sa confiance dans l'Alliance qui elle, est garantie de façon certaine.

Le troisième aspect du thème des « alliances indivisibles », mène à considérer le combat de l'Alliance contre l'erreur. La faute ayant entaché la relation d'Alliance, il s'agit donc d'une exhortation à s'éloigner du péché pour renouer le lien abîmé, au-delà de ce qui peut passer pour un châtiment<sup>115</sup>. Et comme la rupture vient du côté de l'homme, c'est à ce dernier de rentrer dans la confiance, qui lui est certes acquise, malgré le péché, mais en laquelle il peut douter du fait de son propre péché et de son orgueil à reconnaître son besoin d'être sauvé.

Afin de lutter contre la diffusion de l'erreur qui déforme l'essence divine et met à mal son unicité, le poète rappelle qu'il est important de revenir à l'Alliance, à cette relation première et authentique qui permet de se rapprocher de la vérité : « Le progrès de la révélation consiste essentiellement dans une connaissance toujours plus profonde de Dieu<sup>116</sup> ». Conséquemment, retrouver une proximité avec Dieu, similaire à celle expérimentée en Éden, donne lieu à une reconstitution de la limite originelle. Dans la relation d'Alliance, l'homme a une place propre, celle de la créature face à son Créateur mais aussi face aux autres créatures. Elle permet l'amour véritable et non le désir de possession incessante, induite par le péché qui a brisé la limite : « lorsque l'amour pour l'autre est détruit, l'être humain ne peut que haïr sa limite, il ne peut que vouloir être maître de l'autre, sans limite<sup>117</sup> ». Ainsi, avoir conscience que l'Alliance n'est pas brisée, c'est être assuré de l'amour de Dieu, ce qui rend possible un amour ajusté de l'autre.

Ces invitations implicites sont les fruits des propres méditations du poète sur le texte biblique, qu'il semble avoir reçues dans la prière (*da nosse precanti... quaque iterum redeat uerum ritusque profanos / pellat et aeternae reseret sacra mystica uitae*, « donne à celui qui te prie de savoir... par quelle voie la vérité revient à nouveau, chasse les rites profanes et dévoile le culte mystique qui mène à la vie éternelle », *Prec.*, 110-111). Elles ne sont pas claironnées mais agencées dans le récit de manière à inviter le croyant, à partir de l'observation biblique<sup>118</sup>,

<sup>114</sup> « Aussi toute souffrance prend un aspect religieux ; il ne saurait y en avoir de purement profane. La douleur physique de la maladie ou la douleur morale de l'hostilité des hommes s'accompagne de l'angoisse d'être en proie à la colère de Dieu et de la crainte d'être rejeté de Lui », DUBARLE 1958, p. 14.

<sup>115</sup> « Le plus souvent donc, Israël associe étroitement un dommage atteignant un domaine quelconque de la vie humaine, et le péché qui trouble les bonnes relations avec Dieu », DUBARLE 1958, p. 14.

<sup>116</sup> BALTHASAR 2003, p. 116.

<sup>117</sup> BONHOEFFER 2006, p. 79.

<sup>118</sup> « Le projet poétique de tout écrivain réellement chrétien s'inscrit dans un projet spirituel : défendre la foi, louer Dieu, chanter ses bienfaits. Or la Bible est pour les croyants la source de toute vie spirituelle. », CHARLET 1985, p. 643.

à approfondir sa vie spirituelle et à adopter une attitude plus chrétienne envers les autres et plus confiante envers Dieu.

*b. Redeat uerum : la fin des rites profanes et le salut universel*

L'autre thème majeur qui ressort des implications théologiques du poème est celui de la fin des rites profanes, annoncée dans la *Precatio*, comme nous venons de le voir à l'instant.

La question du polythéisme est en effet un fil conducteur sous-jacent à tout le poème. Du Livre I où le serpent fait « résonner le nom des dieux au pluriel » (*nomen plurale deorum sonuit*, I, 409), à la naissance du culte des morts, de l'astrologie et de la divination au Livre III, le diable, toujours à l'œuvre dans le temps et l'histoire des hommes, œuvre à la confusion de l'unicité de Dieu. Contre la diffusion de cette erreur, le poète entend montrer le « retour de la vérité », tout au long de l'histoire du salut, condensée et même récapitulée dans ses premiers événements. Pour autant, il n'y a pas d'épilogue clair à l'œuvre : la vérité est-elle revenue avec la destruction de Sodome et surtout avec la création du Jourdain ? Ce dernier suffit-il à en signifier le retour ?

En effet, après le cataclysme qui anéantit Sodome, le poète ne revient ni sur Loth, dont on ignore le sort après la pétrification de son épouse, ni sur Abraham qui disparaît totalement du récit une centaine de vers avant la fin. Celui auquel Dieu avait promis une descendance nombreuse, tire sa révérence après le marchandage concernant les justes de Sodome. L'éclipse de ces deux personnages invite à penser que la réécriture ne repose pas seulement sur la narration de la vie des patriarches, mais surtout sur le schéma des alliances / ruptures / châtements, qui met plus largement en lumière la relation entre Dieu et les hommes. En effet, le châtement de Sodome ne concerne pas Abraham, mais l'humanité pervertie d'une manière plus générale. Il n'y a donc pas d'ajustement de l'Alliance à faire avec le patriarche après la punition, comme c'était le cas pour le Déluge avec Noé. Ici, il y a d'autres survivants que la seule famille d'Abraham. Aussi, le fait que le Livre III, voire l'œuvre, se termine sur la punition des transgressions les plus extrêmes, tout en promettant la fin du châtement et le pardon des hommes dans le baptême, suggère-t-il que la voie du retour de la vérité, tant attendue, est ouverte. Le feu de la condamnation est en effet éteint par les eaux du baptême à venir. Bien que personne n'ait encore été immergé dans le Jourdain, le poète se demande si la création de ce fleuve n'est pas le signe silencieux (*tacitum*, III, 785) du repos à venir (*requiem futuri iudicii*, III, 786), donc de la fin du cycle alliance / rupture / châtement. Le baptême, déjà évoqué au sujet du Déluge, est ici rendu concrètement et matériellement possible. Victorius montre comment la providence met en place dans l'histoire l'instrument visible et tangible du salut. Dans la paraphrase la vérité n'est donc pas totalement revenue mais, comme il convient de l'aborder dans une réécriture

vétérotestamentaire, c'est un retour préfiguré et non réalisé. Il reste en attente. Le poète en évoquant le baptême, annonce que le salut est rendu possible, à la fois dans le temps et dans l'éternité. Sa préfiguration est la promesse de son accomplissement.

C'est donc une invitation à la confiance en Dieu et en sa providence. Pour Victorius, nul besoin de chercher des preuves du futur dans des signes : Dieu a en effet donné des gages de sa bonté (*mitis clementia*, III, 785) dans l'histoire. Malgré la tentation de l'astrologie, qui caractérise une volonté de puissance, de maîtrise et de compréhension du monde sans passer par Dieu, le rhéteur enjoint les fidèles à croire en un pardon offert à tout homme au terme de l'histoire. Assurément, par l'incarnation, le Christ vient apporter la preuve des mensonges qu'engendre le polythéisme. En maintenant l'Alliance, il assure de sa présence dans le temps (*praesens semper habens*, I, 13), ce qui rend inutile la tentative de vouloir connaître le futur par soi-même, ou de recourir à d'autres moyens que la prière<sup>119</sup>. Victorius témoigne de la confiance à avoir dans l'avenir, car le déroulement du temps appartient à Dieu seul qui, comme nous l'avons vu, se sert du libre-arbitre pour agencer sa providence.

Les solutions que le poète met en avant, pour ne pas tomber dans l'erreur, contribuent au retour de la vérité. Ce dernier peut passer, par exemple, par l'observation de la nature, à travers laquelle Dieu se laisse connaître, et par l'écoute de la conscience :

*Semper ab exemplis meditatio sumpta magistris  
fecerit artis opus, sed falsis mota reclamat  
gloria larga patris : « Nil hinc sibi uindicet usus,  
nil casus uirtutis inops ; ego nosse creatis  
quae bona sunt cum luce dedi mundoque minori  
quicquid maior habet sacro notescere sensu  
meque per haec uolui. »* (II, 178-184).

« La méditation issue d'exemples pédagogiques a certes produit des œuvres d'art mais, ébranlée par l'erreur, la libérale gloire du Père réplique :  
"Que rien d'ici ne puisse s'attribuer pour lui l'usage,  
et que personne ne soit privé de la vertu du hasard ; moi j'ai  
donné aux créatures nées avec la lumière, de connaître les choses qui sont bonnes  
et j'ai voulu, par un sens sacré, faire connaître au monde mineur tout ce que  
le monde majeur possède, et me faire connaître moi-même à travers ces choses". »

Dieu est à l'origine de toutes choses. Dans son agencement du monde, préparé avec bonté et sagesse, rien n'est laissé au hasard<sup>120</sup>. La vérité réside aussi dans cette reconnaissance. En

<sup>119</sup> *Atque ideo omnipotens, qui semper totus ubique es, / Ad te confugimus trepidanti mente precantes / Exaudi miseros, quos semper cernis et audis,* « Et pour cette raison, Tout-Puissant, qui es toujours tout entier et partout, nous nous réfugions vers Toi, te suppliant d'un esprit tremblant : exauce les malheureux, que toujours tu comprends et tu écoutes » (II, 54-56).

<sup>120</sup> *Nam nec... / casus mentis inops, dum nescia semina uoluit / tam prudens contorsit opus,* « Car ce n'est pas, (...) un hasard privé d'intelligence qui, en faisant rouler des semences indéterminées, lança un ouvrage si savant » (I, 22-24).

« rendant à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mt 22, 21), le croyant remet de l'ordre dans la confusion et contribue au retour de la vérité. S'il reste dans la lumière (*cum luce*), il a accès dans sa conscience à ce qui est bon, car c'est une connaissance donnée directement par Dieu (*ego nosse / quae bona sunt dedi*). Il peut ainsi remonter au Créateur par analogie, à partir de ce qu'il observe de ce monde (*mundo minori*), qui renvoie au Ciel (*maior*<sup>121</sup>), et donc à la connaissance de Dieu Lui-même (*meque per haec*). Ainsi, pour retrouver la vérité, il faut connaître l'ordre du monde initial<sup>122</sup>, qui permet de connaître Dieu, dont sa bonté est le reflet<sup>123</sup>, loin du chaos engendré par le péché.

La conséquence de la fin des rites profanes est le retour du salut dans sa dimension universelle. Comme le péché originel a créé le polythéisme en insinuant qu'il pouvait y avoir plusieurs dieux et que l'homme pouvait en devenir un, il a nécessairement occulté le salut offert par le Dieu unique. Ainsi, en expliquant l'origine de ce mensonge, diffusé par le serpent, et en contrant l'existence du polythéisme, le poète entend revenir au salut premier, à savoir la destination céleste de l'homme, qui était offerte à tous (*quae totum genuit patri*, « qui a tout créé pour le Père », *Prec.*, 100). En quelque sorte, le polythéisme empêchait l'accès au salut, par une confusion dans la croyance en Dieu. L'incarnation et le baptême du Christ dans le Jourdain viennent ôter cette confusion, en levant le voile sur ce qui était jusque-là seulement réservé aux justes, comme c'était par exemple le cas pour Abraham qui, grâce à sa piété, peut reconnaître Dieu dans l'apparition de Mambré (*quem norat mens esse deum tamen*, « cependant l'esprit avait reconnu que c'était Dieu », III, 654). La préfiguration du Christ à Mambré est explicitement associée aux promesses :

*Verum hominem rursus uultuque et corpore toto  
sumendum quandoque deo Christique futuri  
argumenta daret promissa<que> mira retexens  
ederet* (III, 659-662).

« L'homme réel devra être assumé un jour de nouveau par Dieu, par l'aspect et le corps tout entier, et donnait les preuves du Christ à venir, et faisait connaître les étonnantes promesses en les retraçant. »

L'adjectif qui qualifie l'homme véritable, le nouvel Adam, n'est pas anodin. S'il s'agit du « vrai » homme, cela implique que la vérité est revenue avec le Christ qui incarne parfaitement

---

<sup>121</sup> « L'autore mette a frutto qui una teoria di ascendenza stoica, quella della necessaria corrispondenza fra l'uomo/microcosmo e l'universo/macrocosmo, che conosce grande fortuna presso i cristiani », CUTINO 2009, p. 153-154. Voir également à ce sujet le développement sur les origines philosophiques du concept de macrocosme / microcosme chez KUHN-TREICHEL 2016, p. 279-280.

<sup>122</sup> « Knowledge of the truth proceeds from knowledge of cosmic order, and Victorius takes care to expound the structure of the universe before proceeding to the subject of his quest. For him, cosmic order consists in a series of time and places ordained by God », LAPIDGE 1980, p. 828.

<sup>123</sup> « As a reflection of its divine source, therefore, the universe is characterized by order, harmony, balance, but chiefly by goodness », NODES 1993, p. 91.

l'humanité sans péché. Son incarnation est d'avance liée aux promesses (*promissa*), déjà accomplies dans le temps puisque l'apparition divine les « retrace » (*retexens*). Il y a également dans ce verbe l'idée de « raconter de nouveau », de corriger en « tissant à nouveau », ce qui corrobore le fait que seul Dieu peut faire revenir la vérité, mais qu'il adapte ses promesses en fonction de la liberté humaine. Ce qui prédomine, c'est donc la bonté de Dieu en toutes choses (*causa fuit bonitas, Prec., 51*) et c'est ce qui rend le retour de la vérité possible car, en autorisant la participation de l'homme au plan du salut, les actions humaines contribuent elles aussi, à empêcher le mal de se répandre et au mensonge de se diffuser, si les rites profanes sont fermement condamnés et abandonnés.

Le basculement dans la pédagogie du salut, qu'implique la création du Jourdain, amorce une radicale nouveauté. Ce n'est plus un châtiment pédagogique contraint, ou une purification imposée – si on suit la logique des châtiments précédents – mais l'établissement d'un élément nouveau, contraire au feu : l'instrument du salut par le baptême. Ainsi la voie du retour de la vérité, annoncée dans la *Precatio*, est-elle bien ouverte :

*Quaue iterum redeat uerum ritusque profanos  
pellat et aeternae reseret sacra mystica uitae (Prec., 110-111).*

« Et par quelle voie la vérité revient à nouveau, chasse les rites profanes et dévoile le culte mystique qui mène à la vie éternelle. »

Cette voie, c'est celle du baptême dans le Christ. C'est par sa venue, lui qui est le « chemin, la vérité et la vie » (Jn 14, 5), que le premier des baptisés témoigne de l'unicité de Dieu et contribue par-là, à chasser les rites profanes, et rouvrir l'accès à la vie éternelle, comme nous l'avons vu. Le Livre III se termine donc sur le signe d'une économie du salut inachevée, en attente de son accomplissement temporel, mais déjà assurée de son exécution dans l'éternité. Le poète se charge simplement d'en rappeler la promesse et d'en expliciter le déroulement déjà à l'œuvre dans le temps :

« La miséricorde surabondante du Père a dans sa sagesse éternelle disposé ce plan, cette *oikonomia*, cette *dispensatio* temporelle qui nous a à nouveau offert l'accès auprès de lui. L'homme n'est pas sur la terre seulement pour édifier des empires ou des civilisations mais pour rejoindre le Christ, être incorporé à lui, être sauvé, sanctifié et déifié par lui et en lui<sup>124</sup>. »

C'est un détachement progressif du mal qui fait revenir le croyant sur le chemin de la vérité, qui n'est autre que celui qu'ouvre le Christ, et le fait rentrer dans le plan du salut. Finalement, le but de l'*Alethia* ne serait-il pas la transposition du logion néotestamentaire : « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres » (Jn 8, 32), appliqué à l'Ancien Testament ?

\*\*\*

---

<sup>124</sup> MARROU 1986, p. 32-33.

## Conclusion liminaire

Cette seconde partie a tenté de mettre en avant comment le poète Victorius déploie le schéma de l'économie du salut dans la réécriture des premiers chapitres de la Genèse.

À travers une articulation minutieuse des alliances, des ruptures et des châtements, le poète montre les mécanismes de l'enchaînement providentiel, en mettant en lumière les interventions de Dieu dans l'histoire des hommes<sup>125</sup>. La théologie de l'histoire, développée à travers la narration du poème, offre un éclairage sur la place du mal dans la création et le sens eschatologique de l'histoire, dans un itinéraire qui ramène l'homme à Dieu.

Les trois patriarches illustrent, chacun à leur façon, un modèle de conversion<sup>126</sup> pour le croyant, ainsi que différents degrés de participation de l'homme au plan de Dieu. Victorius propose une évolution de l'usage du libre-arbitre de l'homme, qui s'épanouit dans l'abandon à Dieu. Quoique son insistance sur les mérites le situe entre la position augustinienne sur la grâce et celle des moines de Lérins et de Marseille, Victorius semble considérer comme évident la « participation » de l'homme à son propre salut, par une conduite droite et obéissante aux promesses de Dieu qui lui, est toujours fidèle à son Alliance. Au contraire, malgré les infidélités de l'homme, il adapte ses alliances. Les différents châtements pédagogiques tentent de mettre fin à la corruption des hommes et à leur volonté de devenir des dieux. À cela, la paraphrase prône les principes d'humilité, de soumission, de confiance et d'obéissance, qui sont seuls garants d'un éloignement du mal et du retour de la vérité<sup>127</sup>.

Tout comme Augustin, pour Victorius, la promesse universelle en Abraham est perçue comme un progrès vers la Cité de Dieu<sup>128</sup>. Afin de christianiser l'Ancien Testament, le poète remonte au-delà de Moïse, dont la loi spécifique fonde le peuple hébreu. En revenant à la foi d'Abraham, il montre aux chrétiens que le salut universel a toujours été annoncé et que son accomplissement est déjà à l'œuvre par l'incarnation du Christ.

---

<sup>125</sup> « *L'immagine dell'armoniosa disposizione del creato e del suo continuo rinnovarsi per intervento provvidenziale di Dio ha ascendenza stoica* », MARTORELLI 2008, p. 109.

<sup>126</sup> « *Semplificando, abbiamo nei tre libri la sequenza di ignoranza, conoscenza/obbedienza e tensione verso il divino : i tre stadi sono impersonati principalmente da Adamo, Noè a Abramo. Ciò non impedisce che il carattere dei protagonisti si evolva nel corso della vicenda : essi stessi – come notato – segnalano il passaggio tra le diverse condizioni, secondo un iter di maggiore elevazione a Dio.* », MARTORELLI 2008, p. 197.

<sup>127</sup> C'est là où l'on peut se demander si initialement le projet n'était pas, effectivement, censé aller jusqu'à la mort d'Abraham, avec l'épisode du sacrifice d'Isaac, preuve d'obéissance et d'ultime confiance.

<sup>128</sup> *Nunc iam uideamus procursum ciuitatis Dei etiam ab illo articulo temporis, qui factus est in patre Abraham, unde incipit esse notitia eius euidentior, et ubi clariora leguntur promissa diuina, quae nunc in Christo uidemus impleri, Ciu. Dei., XVI, 12.*

## CONCLUSION GENERALE

Tout au long de ce parcours, cette étude a tâché de présenter, à la fois sur les plans littéraire et théologique, la façon dont le poète Victorius comprend la signification profonde de l'histoire du salut, dans sa paraphrase vétérotestamentaire du V<sup>e</sup> siècle, articulée autour des alliances et des ruptures successives.

L'intention de départ entendait démontrer comment la bonté de Dieu (*causa fuit bonitas*, *Prec.*, 51), comprise comme la "vérité" selon le poète<sup>1</sup>, se déploie de manière providentielle dans l'histoire depuis les *primordia mundi*.

L'*Alethia* propose en effet une version épique de l'histoire de l'humanité, déviée de sa trajectoire originelle, dans sa remontée vers le ciel, auquel elle était initialement destinée, à travers une relecture de l'histoire sainte. La paraphrase biblique génésiaque illustre pour ce faire, la perte de la vérité et son retour progressif au fil du temps. Le choix du retour à l'Ancien Testament permet au poète de déployer l'ensemble de la destinée humaine, de sa création à sa fin, dans l'attente de son salut dans le Christ. En proposant une relecture de l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau, Victorius offre une interprétation à la fois christologique et eschatologique.

### L'itinéraire de la perte de la vérité et la diffusion du mal

Sur la base d'un hypotexte biblique pluriel, et de multiples références littéraires, tant païennes que chrétiennes, Victorius expose les différentes étapes de la perte de la vérité dans l'histoire, à travers une succession de ruptures, qui éloignent chaque fois davantage l'homme de son Créateur. La mission étiologique du poème s'attache à montrer les causes de la perte de la vraie foi, en menant une enquête minutieuse sur les raisons de la diffusion de l'erreur, afin d'en chercher un remède. Dans la paraphrase, l'histoire du salut est donc présentée comme le récit d'une maladie et de sa guérison.

Pour donner une orientation didactique à son œuvre, le poète invoque Dieu dans la *Precatio* afin de recevoir le "savoir" (*nosse*) pour "former" (*formare*) les jeunes âmes, c'est-à-dire pour rétablir la vérité. Cette vérité est à retrouver dans les origines de la Création, fondement nécessaire à connaître pour comprendre l'introduction du péché dans le monde. Selon le poète,

---

<sup>1</sup> « La bontà di Dio nei confronti dell'umanità, tema che, esplicitamente o no, ritorna in tutto il poema costituendo il leitmotiv, è dunque, la "verità" (*alethia*) che Mario Vittorio vuole insegnare ai suoi lettori. Conoscerla, secondo il poeta, è fondamentale, nonostante il male che dilaga nel mondo : questa consapevolezza, infatti, infonde speranza e fiducia e spinge l'uomo ad abbandonarsi con assoluta fede (come aveva fatto Abramo) agli imperscrutabili disegni divini », PAPINI 2006, p. 26.

## Conclusion

le péché, nommé “peste”, a eu pour conséquence la perte de la vraie foi et donc la séparation d’avec Dieu. De là, le polythéisme a pu être introduit. Victorius fait ici des cultes païens à la fois la cause et la conséquence de la diffusion de l’erreur et du mensonge, dans un cercle vicieux destructeur qui entend se passer du Dieu unique<sup>2</sup>. Le refus de Dieu, qui est la véritable cause de la mort, dans le sens où il sépare de Dieu qui donne le souffle de vie, introduit une série de ruptures d’alliance. Victorius explicite le lien de cause à effet qu’il comprend dans la diffusion du péché qui éloigne toujours plus de la vérité. C’est ainsi que l’homme, bien qu’il ne soit pas à l’origine du mal, se l’approprie et contribue à la diffusion du péché : le mal se répand à travers le libre-arbitre. Le péché est présenté comme un lent poison qui se répand de génération en génération. Cette dérive progressive de l’humanité aboutit à la banalisation du mal car la vérité a été pervertie ou s’est diluée dans l’oubli<sup>3</sup>.

Il est primordial, dans une œuvre intitulée *Alethia*, de présenter l’oubli comme une forme de péché contre Dieu. La réécriture entend donc inverser cette tendance mortifère, par sa visée didactique, en rappelant le non-oubli (ἀ-λήθη), et de ce fait, la vérité (ἡ ἀλήθεια). En insistant sur les étapes qui ont engendré progressivement la perte de la vérité – d’une apparence de vertu, au faux qui passe désormais pour le vrai – le poète enseigne la voie à ne pas suivre. Dans cette tragédie de l’humanité qui a accepté le mal, Dieu reste le dernier garant du bien. Il est le seul qui empêche la légitimité de la conduite perverse des hommes. La dernière rupture rapportée dans l’*Alethia* illustre l’aboutissement d’une perversion des mœurs et une acclimatation au mal, jusqu’à l’humiliation même de Dieu. Aussi, lorsque faire le mal est devenu la nouvelle loi, la diffusion de l’erreur a-t-elle atteint son paroxysme. Dans cette dialectique du bien et du mal, le rôle du diable est de détourner l’homme de Dieu par tous les moyens et de causer ainsi la perte de la vérité. Or chaque rupture conduit à un ajustement de l’alliance qui amène à un plus grand bien. En justifiant ainsi l’usage providentiel du mal, Victorius élabore une théologie de l’histoire du salut. À travers l’enchaînement des alliances / ruptures / châtements, la progression de l’humanité blessée vers le Christ donne un sens au mal.

La lutte pour chasser les rites païens, notamment le polythéisme, est primordiale pour notre poète car le retour de la vérité ne peut se faire que si le monde est purifié de ces conceptions idolâtres.

---

<sup>2</sup> « L’orgueil pour la Bible, c’est la folle prétention de l’homme, qui pourtant n’est que “terre et cendre”, de se substituer à l’autorité paternelle de Dieu. Ne se contentant pas d’être “à l’image de Dieu”, il veut agir comme s’il était Dieu. Non seulement il se passe de Dieu, mais il ose prendre sa place pour décider lui-même de ce qui est bien et ce qui est mal. », BAUDRY 2000, p. 16.

<sup>3</sup> La perversion de l’effort de mémoire exercée par la descendance de Noé induit une nouvelle corruption de l’humanité : « *All’imperfetta conoscenza e memoria degli uomini, è dunque strumento ideato da menti impure nel tentativo di risalire indebitamente agli arcana.* », MARTORELLI 2008, p. 175.

### Rétablir la vérité à travers une pédagogie des châtiments providentiels

En vertu du plan du salut (*lege salutis*, III, 361) et de la prédestination de l'homme à retourner au ciel, le salut de l'homme est acquis, malgré son péché, et, pour garantir l'accès à ce salut, le poème montre que Dieu rejoint l'humanité par plusieurs moyens. D'une part, des traces de la vérité ont été disséminées dans la création, permettant à l'homme de comprendre, par la contemplation de la nature, Dieu dans ses œuvres<sup>4</sup>. Toute la création est en effet associée au projet divin. Comme l'utilisation providentielle des éléments à la fin des trois Livres le montre, le poète semble avancer que la nature participe à sa propre rénovation dans une perspective de salut.

D'autre part, l'*Alethia* propose l'épopée d'une purification progressive de l'humanité dans l'histoire du monde, en contre-point de sa dégradation par le péché, à travers des châtiments pédagogiques et des alliances électives. À mesure que le péché se répand, les alliances se restreignent. Aux ruptures, d'abord individuelles puis collectives, Victorius montre que Dieu oppose des châtiments et des ajustements de l'alliance de manière pédagogique : face à la perversion – au sens étymologique du terme – du péché, le Créateur propose un nouveau renversement bénéfique, une *métanoia*. Victorius fait comprendre dans sa relecture que Dieu récupère les fautes des hommes pour les inclure dans son plan de salut. Les deux ruptures individuelles sont punies par un exil, tandis que les trois ruptures collectives entraînent des destructions. Le châtiment s'adapte donc à la nature de la faute et parachève la rupture en poussant la faute du pécheur à son extrême.

Dans cette logique, l'élément naturel destructeur devient l'élément salvateur. Dieu rachète les hommes par les mêmes moyens que ceux de leur perdition, mais dans leur usage contraire : l'arbre par la croix ; le déluge par le baptême. Or, une nouveauté radicale intervient à Sodome où le feu, qui est éteint par l'eau, provoque une rupture dans la pédagogie de Dieu. La venue du Christ induit un changement radical. Le salut est désormais offert à tous (*hominum peccata lauare*, III, 789). L'*Alethia* semble donc illustrer la transition d'une ère pré-chrétienne, celle de l'Ancien Testament, opposant des châtiments à chaque rupture, à l'ère chrétienne (*finem poenae*, III, 784), rendue possible par la création du Jourdain qui ouvre la voie du baptême et d'une vie nouvelle dans le Christ. La fin de l'œuvre est cependant une annonce et non un accomplissement. La Nouvelle Alliance est authentique mais inachevée, encore en attente. Cette attente a une double portée dans la paraphrase : celle de l'incarnation dans le microcosme

---

<sup>4</sup> « Nella spiegazione dei maccanismi dell'universo Vittorio mette comunque sempre in luce anche verità teologiche e morali : la conoscenza del monde spinge a riconoscere il verum, la profonda armonia divina e l'assoluta generosità dispiegata dal Signore. », MARTORELLI 2008, p. 107.

## Conclusion

de l'histoire sainte, et celle de la Parousie à la fin des temps, dans le macrocosme de l'histoire de l'humanité. Il y a donc une évidente cohérence entre les alliances vétérotestamentaires et la Nouvelle Alliance en Christ. Victorius les présente comme une seule et même Alliance, rendue possible par deux conditions : à la fois par la Trinité présente dès la création du monde et par les théophanies du Christ et ses préfigurations à travers les patriarches, actualisant, chacun à leur manière, la présence divine dans l'histoire sainte.

L'*Alethia* rapporte donc une double histoire, celle de l'histoire temporelle, ponctuée de plusieurs alliances, signes de la compréhension des interventions de Dieu dans l'histoire des hommes, dans la perspective d'un salut temporel, et celle de l'histoire sainte et spirituelle, offrant une seule et même Alliance dans la perspective d'un salut ontologique. Derrière la "vérité" du titre, on peut donc proposer plusieurs sens : celui de la bonté de Dieu, toujours présente dans l'histoire malgré les manquements des hommes<sup>5</sup>, et manifestée dans la pédagogie des châtiments providentiels ; celui de la présence du Christ dès l'Ancien Testament, garant de l'authenticité des alliances vétérotestamentaires, dont celle en Abraham qui annonce un salut à la multitude des croyants ; celui de la vérité d'un Dieu unique en trois personnes, à l'encontre des cultes païens polythéistes ; et enfin celui du non-oubli de l'Ancienne Alliance, à travers la continuité du dessein providentiel.

### **La participation de l'homme au salut**

Dans le champ de bataille qu'est le monde, disputé par le diable à Dieu, dans ce lieu de l'exercice du libre arbitre de l'homme contre le mal, le bien persiste malgré le péché. Victorius illustre dans sa paraphrase le mouvement descendant / ascendant de l'humanité qui chute et que Dieu relève à un niveau encore plus élevé que là d'où elle est tombée. Le déroulement du temps est tiré depuis la fin, en vertu d'un dessein préexistant dans la pensée de Dieu. Le projet de salut n'est pas cyclique : il ne s'agit pas d'un retour à l'état de l'Éden – où le mal préexistait – mais d'une ultime ascension aux cieux, exempts du mal. La surabondance de la grâce, accordée à l'humanité pécheresse, provient donc, pour le poète, de l'existence du mal. Le salut final de la création ne pourra donc se faire tant que le mal persistera et empêchera le retour de la vérité. À l'effort divin s'ajoute donc la possibilité d'une participation humaine à la restauration de la trajectoire originelle déviée. Le temps est là pour permettre la conversion des hommes pécheurs. Dieu n'a pas besoin de l'homme pour accomplir son dessein, néanmoins, il rend possible l'adhésion à son projet en donnant aux hommes la liberté. C'est la condition nécessaire pour être digne de recevoir l'alliance et de la conserver, même si elle implique aussi la capacité à

---

<sup>5</sup> « *Il tema della bontà e della clemenza divina ritorna esplicitamente o implicitamente in tutta l'opera, costituendone il leitmotiv.* », PAPINI 2006, p. 8.

## Conclusion

choisir le mal. Cependant, en choisissant de faire le bien, l'homme emploie son libre-arbitre pour la construction du Royaume.

L'itinéraire du retour de la vérité est plutôt présenté comme un élan en avant, qui rend l'homme à l'éternité<sup>6</sup>, dans une progression eschatologique. Cet itinéraire invite à suivre la trajectoire d'Adam qui attend dans les cieux, l'accomplissement du salut définitif. Pour ce faire, le poète propose plusieurs degrés de participation au salut. C'est aussi un signe de l'alliance : Dieu donne, l'homme reçoit et donne à son tour. L'alliance fonctionne dans une circularité vertueuse. Dans ce processus, Dieu se met en retrait pour laisser l'homme libre de s'impliquer dans sa propre rédemption, bien qu'il soit l'ultime modèle (τύπος) à suivre. C'est ainsi que Victorius enseigne à travers les patriarches, à ne pas faire le mal, à choisir le bien en adhérant à la Loi divine, et enfin, à abandonner son libre-arbitre à Dieu en se laissant déplacer providentiellement afin que ce dernier accomplisse en nous son œuvre. Chaque stade permet au croyant de participer activement à la progression eschatologique par l'adhésion libre et volontaire au baptême de conversion et l'accueil du salut du Christ.

Le schéma des alliances / ruptures / châtements, met donc en lumière la relation entre Dieu et les hommes, et illustre en particulier le passage de la pédagogie divine – qui a contribué à développer la conscience, par l'expérience de la rupture – à la collaboration volontaire de l'homme qui décide, en connaissant le mal, de choisir le bien. De là, dans une visée pédagogique, le poète défend la participation individuelle du croyant à un effort collectif contre le mal dans l'histoire. Il invite à avoir confiance, en ces temps troublés du v<sup>e</sup> siècle qui sont les siens, dans le sens de l'avenir, car la succession des événements appartient à Dieu qui agence le libre-arbitre des croyants dans sa providence. Il y a un lien explicite entre alliance et providence : la bonté de Dieu ne doit pas être remise en cause par les méfaits des hommes. L'alliance est abîmée mais non brisée : le déroulement providentiel des châtements est la preuve que Dieu maintient son action bienfaisante dans le temps. Du côté de l'humanité, elle est également conservée par les hommes gardant la vraie foi, représentés par les patriarches qui ont tenu bon dans les épreuves. Victorius ne s'avance pas sur le sens de l'histoire ni sur la raison des événements que Dieu permet. Il cherche plutôt à montrer comment la providence les agence, avec bonté et bienveillance, en vue du bien.

---

<sup>6</sup> « Le progrès dans le christianisme n'est pas linéaire et horizontal, il est vertical. Il vise l'éternité, non la longueur du temps. La raison d'être du temps, c'est d'en sortir âme par âme. Quand le nombre des âmes prévues du Créateur sera atteint, le temps prendra fin quoi qu'il en soit de l'état de l'humanité à cette heure. », A. D. SERTILLANGE 1946, *Pensées inédites, De la vie, De l'histoire*, Forcalquier, in MARROU 1986, p. 41.

### L'itinéraire eschatologique et l'exhortation parénétiq

Malgré cela, dans l'*Alethia*, le poète illustre l'échec de l'humanité à ne succomber au mal de façon collective. Le retour de la vérité passe par la nécessité de l'habitation de Dieu parmi les hommes pour combler le manque, introduit par le péché, qui est la cause des cultes païens mensongers. La présence réelle du Christ, préfigurée dans l'Ancien Testament, annonce ce retour. C'est donc bien une vision apocalyptique que nous propose Victorius, c'est la fin d'un monde, celui qui attend le Christ, mais cette fin annoncée ne s'arrête pas à l'apocalypse, car le poème aborde, lors du dernier châtiement, le thème du repos et de la vie éternelle, soit des temps eschatologiques. Dans l'interprétation du poète, l'hypotexte biblique illustre donc un microcosme dans lequel Dieu intervient directement dans l'histoire sainte et offre ainsi un aperçu dont ce dernier rejoint l'humanité dans le macrocosme du temps. La perméable barrière entre mythe et histoire, qu'offre l'Ancien Testament, rend possible cette analogie, à travers la relecture allégorique des étapes du plan du salut, de la création à la résurrection, préfigurés dans les événements vétérotestamentaires. La narration établit en effet un parallèle interne entre la création, le baptême et la résurrection à la fin des temps, et met en avant le caractère providentiel<sup>7</sup> de cet enchaînement.

Cette élaboration poétique et épique offre deux niveaux de compréhension : ou bien l'élaboration providentielle de l'histoire mène à l'accomplissement du salut dans le Christ, dans le déroulement du temps, ou bien le salut final est déjà en germe dans l'histoire et préfiguré par les événements bibliques. Dans les deux cas, pour permettre le triomphe du Christ sur la mort par la résurrection, le premier péché de l'homme est présenté par le poète comme la première étape du déploiement de la providence dans le temps. Il faut d'abord mourir pour pouvoir renaître (*poena illa parentis / prima fuit tanti, quia plus est uincere mortem / quam nescisse mori, Prec., 94-96*).

Le poète aborde donc la Genèse comme les "mémoires" de l'humanité, qu'il réécrit pour retenir les leçons de ces événements, afin de ne pas oublier la façon dont le mal s'est répandu, ni celle dont Dieu a établi une providence pour ramener la vérité, et restituer l'homme à la vie éternelle (*cunctis uiuere saeculis, I, 517*). C'est ainsi une épopée pleine d'espérance qui encourage les croyants du v<sup>e</sup> siècle à relire les événements tragiques de leur temps dans la foi, et à mener une vie juste, en regardant ce qui semble être un châtiement comme une occasion de conversion.

---

<sup>7</sup> « D'altra parte egli precisa che eventi naturali sono frutto della Provvidenza, come la scoperta dei metalli e delle tecniche agricole o l'origine del Mar Morto. », MARTORELLI 2008, p. 199.

C'est ce qui nous amène à dire que cette réécriture déploie sa dimension didactique dans une perspective d'édification spirituelle. Il s'agit de fortifier le croyant dans l'épreuve et de l'inviter à réfléchir au sens des événements – sens comme signification et comme direction – dans une perspective eschatologique. L'*Alethia* assume donc sa part de christianisation de l'Ancien Testament et d'un enseignement sur le contenu de la Genèse. Au-delà de l'instruction de son fils Æthérius et des jeunes âmes à former de façon factuelle aux événements bibliques, le poème insiste sur la prééminence du dessein de Dieu dans l'histoire. L'insistance sur la présence du Christ dans une réécriture vétérotestamentaire montre qu'il est légitime pour les chrétiens de recevoir leur part de l'Alliance avec Dieu, car ils sont eux aussi les héritiers des alliances forgées à travers des patriarches qui préfigurent le Christ : Adam, Noé et surtout en Abraham, père des croyants, dont la descendance est garante du pacte (*Isac, qui solus nostri cuncta cum stirpe suorum / heres erit certus seruato foedere pacti*, III, 619-620). Ainsi, garder à l'esprit que l'Alliance est maintenue, c'est être assuré de l'amour de Dieu, qui rend possible un amour ajusté de l'autre. Le poème invite à approfondir sa vie spirituelle et à adopter une attitude plus chrétienne envers les autres et plus confiante envers Dieu. Aux aléas des événements temporels, Victorius oppose l'assurance du maintien de l'Alliance et la certitude d'une providence à l'œuvre dans l'histoire.

Le Livre III se termine sur le signe d'une économie du salut inachevée sur le plan temporel. Sa préfiguration dans le dernier châtement, qui crée les conditions de la rédemption, atteste cependant de la promesse de son accomplissement.

### **La poésie comme louange de la Parole**

La réélaboration narrative de l'hypotexte biblique, qui met en valeur le déploiement providentiel de l'histoire, est rendue possible par le dialogue que le poète entretient avec l'Écriture. Cette relecture, qui n'est pas une exégèse versifiée, témoigne en effet de l'appropriation de l'intertexte par notre auteur, qui souligne, dans une méditation poétique, l'actualité de la vérité biblique.

En dialoguant avec les personnages, ainsi qu'avec Dieu lui-même, dans une allégorie littéraire de la communion des Saints, Victorius partage le fruit de sa lecture priante de la Genèse, à travers une paraphrase qui a "conscience" qu'elle n'est qu'une paraphrase<sup>8</sup>. De ce fait la réécriture oscille entre une narration épique, un mythe étiologique, une poésie didactique, une épopée allégorique, et une prière lyrique, dans lesquels la parole du poète porte alors la Parole de Dieu, actualisée. Le poète devient alors prophète, au sens étymologique du terme,

---

<sup>8</sup> « *Bibelparaphrastische self-consciousness* », KUHN-TREICHEL 2016, p. 104.

## Conclusion

synthétisant à la fois la figure davidique du psalmiste et le *uates* mythologique. Il ne parle donc pas à la place de Dieu, mais restitue le message qu'il comprend lui-même de l'action du Sauveur dans le temps. Il transmet cependant sa compréhension propre à travers beaucoup d'humilité, se reconnaissant incapable de parler de lui-même des mystères du monde et de dire la vérité (*uerum loqui, Prec.*, 103), à moins de les recevoir de Dieu. Victorius fait de sa paraphrase biblique une louange à Dieu, dont l'intelligence dépasse la compréhension humaine. La dimension mystique de la relecture biblique rend hommage à cet aspect inaccessible.

Le dialogue qu'il instaure possède un double enjeu : d'une part, il rend le lecteur présent aux événements par les nombreuses interventions au discours direct du poète. Par cette pause narrative, il l'incite à prendre de la hauteur sur le récit et à actualiser les enjeux de l'épisode raconté, au-delà du sens littéral, en adoptant une vue d'ensemble sur l'histoire du salut dans sa globalité. D'autre part, par les additions de discours divins, Dieu est également rendu présent dans la paraphrase et, de ce fait, vivant et à l'œuvre dans le temps de lecture, comme s'il s'adressait lui-même directement aux destinataires du poème, *hic et nunc*. À travers le déploiement de cette épopée panégyrique, où Dieu est le héros sauveur, le poète invite à conserver cette compréhension de Dieu dans le temps de l'histoire, comme un prolongement du salut divin toujours à l'œuvre.

Bien qu'il y ait des passages qui s'apparentent à des hymnes, il nous semble plutôt que la réélaboration poétique offre au lecteur un support de méditation, où le beau rejoint le vrai. Sur la base d'une lecture mystique<sup>9</sup>, de ce que le poète a compris des Écritures, il rend la vérité accessible par la poésie qui rejoint non seulement l'intelligence mais frappe aussi les sens. Défendre la vérité (ici contre le polythéisme) et s'en rapprocher par le langage poétique semble être une des vocations de la poésie biblique. L'épopée donne accès à une vérité atemporelle car elle rend compte de l'expérience collective d'une histoire commune, en l'occurrence dans ce que celle-ci a compris de sa relation avec Dieu. De ce fait, la transposition du texte biblique en épopée mystique suscite, dans un premier temps, une méditation, puis une réaction morale qui doit mener à un changement de conduite. Il s'agit en somme d'actualiser le texte scripturaire dans la vie personnelle et spirituelle du croyant.

L'intégration des gentils dans la foi chrétienne n'est pas exclue de la vérité du poème (*hominum peccata*, III, 789). Le rapport inversé à la barbarie montre que la vérité n'est pas réservée aux peuples civilisés, mais à tous ceux qui se mettent à l'écoute du Dieu unique, car le

---

<sup>9</sup> « È soprattutto sulla base di questa connessione fra presentazione epica della arista di Abramo e significato mistico che mi sembra appropriata come definizione della modalità narrativa di questa parte quella di 'epopea mistica' della Verità. », CUTINO 2009, p. 185.

salut est proposé avant tout dans le cœur de chacun, dans un dialogue intime entre Dieu et le croyant (*cui cordi est nostra uoluntas*, II, 394), comme cela est explicité dans chacune des alliances qui précède une rupture. L'alliance est établie avec la collaboration de chacun mais possède une implication collective qu'il s'agirait de retrouver<sup>10</sup>.

### L'hypothèse de l'achèvement de l'œuvre

Cette démonstration nous amène, au terme de ce parcours, à proposer un argument supplémentaire, à la suite d'Homey<sup>11</sup> et de Papini<sup>12</sup>, à l'hypothèse de l'achèvement de l'œuvre. C'est l'analyse de la structure narrative qui pousse en effet à ce constat, dans la continuité de la démonstration de T. Kuhn-Treichel<sup>13</sup>.

Au niveau narratif, l'*Alethia* expose l'itinéraire de la perte de la vérité, et il semble qu'elle aboutisse, au Livre III, à un point de rupture totale, dans le péché contre Dieu. La volonté d'abuser de Dieu, préfigurée dans les deux anges, est en effet le pire des sacrilèges possibles, elle représente l'ultime rupture de la réécriture. Cet acheminement, jusqu'au plus profond du mal, justifierait le changement de pédagogie divine, illustrée dans l'extinction du feu de Sodome par l'eau du Jourdain.

Il n'y a plus, dans la suite immédiate des chapitres suivants de la Genèse, de rupture ni de châtement significatif qui pourraient induire un nouvel ajustement de l'alliance de la part de Dieu. Le sacrifice d'Isaac, perçu comme la préfiguration du sacrifice du Christ<sup>14</sup>, victime innocente, n'est pas le fruit d'une rupture, mais au contraire d'une fidélité, ce qui va dans le sens inverse de la logique alliance / rupture / châtement, déployée dans le poème. Le récit

---

<sup>10</sup> « Il est bien évident qu'à trop insister ainsi sur le problème du salut personnel, on était nécessairement conduit à dissoudre celui de l'histoire, celle-ci se réduisant alors à la somme des destinées individuelles ; l'histoire personnelle à son tour tendant à se rétrécir : qu'on songe à l'effacement presque complet du sens de la responsabilité collective, à ces étranges "examens de conscience" qui s'enfermaient dans les menus problèmes de la morale individuelle, sans jamais souligner ceux infiniment plus graves que posait la vie économique ou politique. », MARROU 1986, p. 20.

<sup>11</sup> HOMEY 1972, p. 184.

<sup>12</sup> PAPINI 2006, p. 8.

<sup>13</sup> « *Die ähnliche Gestaltung der Buchschlüsse trägt in mehrfacher Weise zur Einheit bei: Zunächst schließen die Schlusspartien aus Strafe und Typologie die einzelnen Bücher in effektvoller Weise ab. Darüber hinaus verbinden sie jedoch auch die drei Bücher untereinander, sodass diese wie drei Variationen über dasselbe Thema erscheinen, die alle in ähnlicher Weise auf Christus vorausdeuten. Die Tatsache, dass die Buchübergänge jeweils in der Lebensmitte eines ‚Helden‘ liegen, sichert dabei, dass das Werk – wie man es von einem Epos erwartet – als Kontinuum erscheint und nicht in Einzelbücher zerfällt. Wie Abraham unter den drei Hauptfiguren, so bilden die letzten Verse des dritten Buches den Höhepunkt unter den Buchschlüssen, weil hier über Christus (vgl. das Kreuz in B. 1) und die Jetztzeit (vgl. die Taufe in B. 2) hinaus das Jüngste Gericht genannt wird. Auch wenn sich die Erzählung entsprechend der biblischen Vorlage fortsetzen ließe, scheint das Werk so zu einem sinnvollen Abschluss gelangt zu sein.* », KUHN-TREICHEL 2016, p. 63.

<sup>14</sup> « *L'esegesi mistica delle vicende bibliche, seppure è chiaramente rintracciabile, come abbiamo visto, nella parte interessata dal del terzo libro, appare comunque appena avviata: se, come vuole Gennadio, il testo comprendeva effettivamente il racconto biblico fino alla morte di Abramo, alla lettura mistica della vicenda veterotestamentaria avrebbe certo conferito pianezza la figura di Isacco, oggetto della promessa fatta da Dio ad Abramo e tipo del Cristo.* », CUTINO 2009, p. 55.

## Conclusion

d'Isaac, Jacob et Joseph suivent plutôt la logique de ce que nous avons nommé "ère christique", par l'adhésion et l'abandon du libre-arbitre. Aussi, bien que la vérité ne soit, dans les faits, pas revenue avec la destruction de Sodome<sup>15</sup>, il y a un lien de continuité entre le *redeat uerum* de la *Precatio* (v. 110) et le *reditum* (I, 182) amorcé par la résurrection du Christ, après avoir détruit l'enfer. Le retour de la vérité est lié à la venue du Christ dans le temps et à son retour à la fin des temps (*iudicii futuri*, III, 786). En fin de compte, le poète s'interroge sur la valeur eschatologique et baptismale du Jourdain. L'annonce du retour de la vérité, que la naissance du Jourdain rend possible (*primus meruit lauare*, III, 789), reste envisagée dans l'*eschaton*.

Un problème persiste cependant, c'est celui de l'absence du sacrifice du Christ, préfiguré habituellement par Isaac. La paraphrase ne fait qu'annoncer le baptême d'eau et de feu, et donc qu'ouvrir une voie de rédemption, mais elle ne montre pas, de façon effective, la victoire du Christ sur la mort. La finale du Livre I, qui établit un parallèle entre l'arbre de la connaissance et la croix (*possit adhuc aliquod per lignum uita redire*, I, 547) va pourtant dans le sens d'une compréhension globale de l'histoire du salut, et non nécessairement chronologique – l'événement de la résurrection ayant une portée dans l'éternité. Finalement, les débuts de l'histoire sainte constitueraient un microcosme<sup>16</sup>, pour mieux saisir la portée du dessein de Dieu dans le macrocosme du temps et dans l'éternité. Dès les *primordia mundi*, le lecteur attentif de la Genèse peut lire le condensé de l'économie du salut, déjà en germe bien que dans l'attente de l'incarnation du Christ.

Les patriarches préfigurent le Christ et les événements bibliques montrent (*designat*, III, 785) les temps à venir. Le poète prend cependant bien garde de modérer son interprétation par *forsan* (III, 787). Les modalités de la fin du châtement de Sodome disent quelque chose de la fin des temps, et c'est ce qui conduit T. Kuhn-Treichel à dire que le thème l'alliance a été suffisamment exploité à travers Abraham pour permettre au poète de se passer de la figure d'Isaac et de s'en tenir au modèle de la venue du Christ, par son baptême dans le Jourdain,

---

<sup>15</sup> On pourrait s'attendre en effet, selon le schéma des ruptures, suivies des ajustements de l'alliance au début du Livre suivant, qu'il en soit de même pour le Livre III : « *Dall'altra parte il fatto che non sia presente qui una delle riflessioni metatestuali che connotano invece i primi due momenti dell'opera, mi pare costituisca un ulteriore indizio dell'incompletezza della redazione di essa a noi giunta: tale riflessione avrebbe potuto trovare ben posto all'inizio di un quarto libro, facendo così da pendant rispetto alle dichiarazioni programmatiche del secondo libro.* », CUTINO 2009, p. 185.

<sup>16</sup> C'est une réflexion faite à partir d'une compréhension élargie du *mundus minor / maior* de l'*Alethia* II, 182-183. Voir à ce sujet : « *Ähnlich ist der Fall bei den am Ende der Kulturentstehungslehre geäußerten Gedanken über die Verbindung zwischen der grosseren Welt (d. h. Universum) und der kleineren Welt (d. h. dem Menschen, Aleth. 2, 181-184). Auch hier greift Victorius ein philosophisches Konzept auf, nämlich das des Makrokosmos und Mikrokosmos, und auch dieses Konzept ist zu weit verbreitet, um es einer bestimmten Richtung zuzuordnen.* », KUHN-TREICHEL 2018, p. 45.

## Conclusion

supplantant ainsi toutes les préfigurations, ce qui expliquerait la disparition soudaine d'Abraham dans la paraphrase<sup>17</sup>.

En outre, le poète précise bien qu'il s'agit de la fin du châtement (*finem poenae*, III, 785) et que ce dernier annonce le repos. Or, comme Victorius l'a montré dans le Livre I, le repos du septième jour, le Sabbat (*septima lux docuit ueneranda exempla quietis*, I, 178), renvoie également à la résurrection (*haec quoque lux illa est, dira qua Tartara Christus soluit*, I, 181). Le sacrifice du Christ n'est donc pas explicite dans la paraphrase, mais l'allusion au repos à venir est claire : *requiemque futuri* (III, 786), préfigurant ainsi la fin des temps. L'éclairage est bien néotestamentaire<sup>18</sup>. Dans la perspective de la réélaboration narrative du déploiement de l'histoire du salut, quel autre événement que la destruction de Sodome pourrait en effet être préfiguré au-delà du jugement dernier, si l'on suit la chronologie biblique<sup>19</sup> ?

Un autre argument nous semble important à prendre en compte, comme conséquence de notre analyse narrative et théologique : si l'*Alethia* présente le passage d'un monde en attente du Christ – une ère pré-chrétique – à l'annonce de sa venue, soit le passage de l'Ancien au Nouveau Testament, il n'est pas nécessairement besoin d'un quatrième livre. Le poème aurait pour fonction de préluder aux paraphrases néotestamentaires déjà existantes de Sédulius et Juvencus, ce qui expliquerait ce retour à l'Ancien Testament. Si, contrairement à l'affirmation de Gennade, dont les inexactitudes de sa notice ont été exposées dans l'introduction<sup>20</sup>, le poème s'achève effectivement au Livre III, c'est sans doute que la totalité de l'histoire du salut est récapitulée dans les dix-neuf chapitres de la Genèse paraphrasés, permettant ainsi cette double

---

<sup>17</sup> « Hierin liegt m. E. auch das wesentliche Argument dafür, dass die *Alethia* im überlieferten Zustand vollständig ist und nicht ursprünglich vier Bücher umfasste und bis zum Tod Abrahams reichte, wie es in Gennad. Vir. ill. 61 heißt (vgl. oben Anm. 5). In diesem Sinne auch Homey 1972, 184, während Martorelli 2008, 13–16 es für möglich hält, dass Victorius in einem vierten Buch Abrahams weiteres Leben dargestellt und den vorigen Schilderungen von Fall und Verderben ein positives Gegenbild entgegengesetzt haben könnte (mit der Beinahe Opferung Isaaks als zentraler Episode und Abrahams Bund mit Gott statt einer Strafe als Abschluss). Auszuschließen ist dies wohl nicht, doch hat Victorius Abrahams Bund mit Gott m. E. bereits im dritten Buch hinlänglich dargestellt, zumal auch die Geburt eines Sohnes schon durch die Prophezeiungen behandelt ist; überdies ist zu fragen, wie die eschatologische Typologie am Ende des dritten Buches noch übertroffen werden sollte. », KUHN-TREICHEL 2016, note 176, p. 63.

<sup>18</sup> « Wie die übrigen Bücher endet auch dieses Buch mit einer typologischen Interpretation. Die Deutung hat eine Christologische und eine eschatologische Dimension: Zum einen verweist, die Entstehung des Toten Meers auf die Taufe, weil Jesus selbst sich von Johannes in Jordan, der ins Tote Meer fließt, taufen ließ. Zum anderen ist die Vernichtung Sodoms und Gomorrhas durch Feuer ein Zeichen für das Jüngste Gericht, wobei das Wasser für die Erlösung steht, die den getauften Christen darin Zuteilwerden wird. Die Verbindung zwischen Sodom und Gomorrha und dem Jüngsten Gericht ist schön Neutestamentlich, vgl. Luk 17,28-30, und auch bei den Kirchenvätern verbreitet. », KUHN-TREICHEL 2018, note 203, p. 259.

<sup>19</sup> On pourrait cependant opposer à cela l'interprétation des noces mystiques ultimes que les Pères voyaient dans la rencontre de Rébecca avec Isaac au puits. Voir par exemple le mariage de Rébecca comme mariage de l'âme avec le Christ chez ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse*, 10, 2.

<sup>20</sup> Voir dans l'Introduction, l'État des lieux, p. 8 à 12.

lecture du macrocosme suggéré dans le microcosme du récit biblique, à travers un jeu de correspondances narratives qui contribuent à l'unité de l'œuvre<sup>21</sup>.

### Les perspectives de la recherche

Dans la perspective de la suite de cette recherche doctorale, plusieurs axes, insuffisamment exploités dans ce mémoire, demeurent dans l'attente d'un approfondissement académique.

La compréhension globale de l'œuvre nous invite en effet à poursuivre la réflexion entamée sur la dimension cosmique du salut chez Victorius, puisque l'acte créateur est finalement le premier des actions providentielles<sup>22</sup>. Les alliances sont forgées avec des hommes, mais c'est toute la création qui contribue au salut, à travers la participation des éléments, aux différentes étapes significatives du dessein de Dieu. En mettant en avant une forme d'autonomie de la nature, qui se rebelle contre l'homme, et participe de son plein gré aux châtements, comme pour restaurer d'elle-même sa nature blessée par le péché, l'*Alethia* invite à réfléchir, dans une perspective écologique véritablement chrétienne – précisément à l'encontre des tendances païennes panthéistes de l'Antiquité – au statut de la création et à sa part de salut.

L'étude de l'hypotexte biblique du poème a révélé une grande richesse et une grande variété scripturaire. Dans la continuité de cette observation, une analyse plus approfondie des sources hébraïques éclairera davantage le rôle qu'ont joué les intertextes apocryphes dans l'interprétation des exégètes chrétiens et dans l'inspiration des poètes – en particulier dans bassin provençal de cette époque.

\*\*\*

---

<sup>21</sup> « *Die Korrespondenzen zwischen den einzelne Büchern bilden dabei eine Art verborgener interner Verweise, die die Episoden trotz wechselnder Protagonisten und zeitlicher Sprünge in Beziehung zueinander setzen. (...) Schließlich wird der Bibeltext über die Buchenden hinaus regelmäßig typologisch auf Christus, den Neuen Bund oder die Endzeit gedeutet. (...) Die genannten wiederkehrenden Themen und Bezüge regen den Rezipienten zusätzlich dazu an, auf buchübergreifende Korrespondenzen und Entwicklungslinien zu achten und tragen so weiter zur Einheit des Werks bei.* », KUHN-TREICHEL 2016, p. 63-64.

<sup>22</sup> Comme l'affirme dans ce sens au II<sup>e</sup> s. le philosophe grec converti, Athénagore : « Ceux qui voient en Dieu le Créateur de cet univers doivent attribuer à sa sagesse et à sa justice la garde et la providence de toutes ses créatures, si du moins, ils veulent bien respecter leurs propres principes, et en considération de cela, ils doivent se dire qu'il n'y a rien sur la terre ou au ciel qui échappe à la tutelle et à la providence de Dieu, mais ils doivent reconnaître que la sollicitude du Créateur pénètre toute chose, visible aussi bien qu'invisible, grande ou petite. Car toutes les créatures ont besoin de la sollicitude du Créateur, chacune à sa façon, selon sa propre nature et sa propre finalité. », ATHENAGORE D'ATHENES 1992 *Traité sur la résurrection*, 18, 2-3, p. 289.

## Conclusion

À l'issue de ces considérations, il nous reste à présent à suivre le modèle de notre poète, à travers les paroles de la prière qu'il attribue à Adam :

*Nil ueri praeter mortalia nosse supersit,  
omnia plena tui tantum sentire remansit.  
Atque ideo omnipotens, qui semper totus ubique es,  
ad te confugimus (II, 52-55).*

« Il ne reste rien à savoir de vrai si ce n'est les affaires mortelles,  
il reste seulement de percevoir que tout est empli de Toi.  
Et pour cette raison, Tout-Puissant, qui es toujours tout entier et partout,  
nous nous réfugions vers Toi. »

INDEX NOMINUM

- A**bel II, 209, 323.  
Abraham III, 609, 646.  
Abram III, 326, 364, 380, 393, 399, 431, 489, 491, 518, 556, 568, 589, 608.  
Adam *Prec.*, 92 ; I, 220, 343, 381, 416, 449, 523 ; II, 41, 196.  
Aegyptus III, 369.  
Aethiopes I, 287 ; III, 153, 310.  
Aetna II, 127 ; III, 735.  
Agar III, 561, 565.  
Alani III, 192.  
Apollo III, 131 (205)  
Arabes III, 10.  
Armenia I, 291.  
Assyrius I, 239 (I, 298 ; III, 324)  
Auernus I, 182, 293.
- B**abylon III, 167.  
Bethlem III, 357, 386
- Cain II, 208, 220 (348).  
Chaldaenum genus III, 322, 493.  
Cham III, 76, 88, 352.  
Chanaae terrae III, 352.  
Chebron III, 411.  
Christus *Prec.*, 123 ; I, 181 ; III, 490, 660.
- E**noc II, 335.  
Erebus *Prec.*, 89.  
Eua I, 370, 397, 412 ; II, 86, 95, 319.  
Euphrates I, 289, 299 ; III, 538.
- F**ison I, 275
- G**allica rura III, 207  
Ganges I, 278.  
Geon I, 284  
Germana gentes III, 208  
Gomora III, 667.  
Graecia III, 195.
- H**ebraea gens III, 524 (299)  
Hiberus II, 447.
- I**esus *Prec.*, 123.  
Iordanis III, 396, 788.  
Isac III, 618 (613)  
Ismael III, 621.
- L**euci III, 207.  
Libye II, 448  
Loth III, 348, 398, 419, 431, 683, 694, 699, 708, 711, 721, 727, 755, 762.
- M**ambra III, 412.  
Medus I, 237 (291).  
Melchisedech III, 466.  
Moyses *Prec.*, 106.  
Musae III, 131.
- N**embrod III, 166.  
Nilus III, 523, 538 (I, 285 ; III, 534)  
Noe II, 519, 525 ; III, 3, 63, 71, 86, 212, 438.

**O**lympus *Prec.*, 63 ; I, 58, 134, 158 ; II,  
437, 546 ; III, 10, 235, 574.

**P**alaestina III, 530 (I, 241).

Parsae III, 168 (I, 300)

Pharao III, 372

**S**abaeus I, 240.

Sara III, 380, 607.

Sarra III, 607.

Segor III, 729, 761.

Sem III, 78, 90, 301, 320.

Senaar III, 213.

Seth II, 322.

Sichem III, 386 (353).

Sodoma III, 398, 426, 667, 683, 765.

**T**artara *Prec.*, 87 ; I, 181, 474 ; II, 431.

Tigris I, 288, 293

## INDEX RERUM

**Aeternus** *Prec.*, 111 ; I, 3, 27, 228, 388 ; II, 89, 330 ; III, 232, 407.

**Arcanus/arcanum** *Prec.*, 108 ; I, 6, 404 ; II, 1, 47, 384 ; III, 111, 670.

**Artifex** II, 62, 164.

**Auctor** *Prec.*, 46, 61 ; I, 194 ; II, 42, 241, 451 ; III, 476.

**Casus** I, 23 ; II, 163 ; II, 181 ; III, 150, 461.

**Causa** *Prec.*, 21, 36, 47, 51 ; I, 10, 77, 152, 153, 189, 320, 375, 411, 507, 525 ; II, 16, 67, 96, 289, 303, 378, 393, 436 ; III, 425, 567, 670.

**Clementia** I, 463 ; II, 253 ; III, 680, 785.

**Credere** *Prec.*, 5 ; I, 26, 32, 38, 78, 81, 338 ; II, 194 ; III, 183, 249, 345, 486, 490, 499, 523, 560, 603, 657, 715, 720.

**Crimen** *Prec.*, 117 ; I, 414, 442, 467, 500, 511 ; II, 63, 87, 235, 242, 249, 255, 263, 293, 318, 334, 342, 376, 379, 382, 385, 429 ; III, 23, 42, 144, 640, 674.

**Culpa** I, 413, 440, 445, 470, 476, 506, 541 ; II, 49, 64, 137, 185, 231, 278, 304, 344 ; III, 77, 99, 290, 300, 384, 618.

**Debitor** *Prec.*, 58.

**Deus** *Prec.*, 1, 21, 50, 66, 101 ; I, 4, 5, 15, 86, 137, 161, 184, 243, 328, 341, 361, 402, 456 ; II, 136, 254, 273, 302, 384, 433, 437, 443, 451, 455 ; III, 101, 302, 330, 355, 361, 399, 512, 631, 687, 719.

**Error** *Prec.*, 109 ; I, 71, 542 ; III, 121, 201, 318, 497.

**Fides** *Prec.*, 108, 122 ; I, 214, 264, 515 ; II, 2, 217, 333 ; III, 473, 486, 632, 704, 720.

**Gratia** I, 260, 382 ; II, 361.

**Imperare** I, 201 ; II, 455.

**Imperium** I, 201 ; III, 60, 344, 634.

**Inuentor** I, 489 ; III, 136, 202.

**Iubere** *Prec.*, 30, 50 ; I, 41, 97, 117, 137, 167, 198, 219, 339, 341, 364, 478, 492 ; II, 392, 419, 489 ; III, 38, 514, 522, 592, 628, 635.

**Iussum** I, 475 ; II, 73, 519 ; III, 330.

**Letum** *Prec.*, 94, II, 240, 251.

**Merere** I, 310, 314 ; II, 329 ; III, 467, 679, 719, 789.

**Meritum** *Prec.*, 57, 76, 118 ; I, 313, 320 ; II, 24, 258, 314, 333, 386 ; III, 87, 341, 359, 485, 487, 631, 636, 732.

**Mori** *Prec.*, 96 ; I, 489, 510, 543 ; II, 28, (40), 99, 233.

**Mors** *Prec.*, 87, 95, I, 324, 337, 408, 411, 419, 446, 459, 482, 489, 507, 523, 545 ; II, 98, 235, 238, 239, 271, 317, 318 ; III, 100, 224, 293, 329, 448.

**Mortalis** I, 74, 326, 435, 445, 506, II, 4, 52, 399 ; III, 2, 22, 25, 307, 638.

**Nocens** I, 477 ; II, 224, 355, 378, 388 ; III, 19, 189, 208, 285, 334, 538, 640, 674, 750.

**Opus** *Prec.*, 44, 57, 84 ; I, 2, 18, 24, 50, 174, 180, 187, 204, 256, 329, 355, 361, 369 ; II, 140, 164, 179, 214, 426 ; III, 32, 265, 296.

**Opifex** II, 523.

**Ordo** *Prec.*, 26, 119 ; I, 21, 147, 226, 376, 527 ; III, 216, 504, 510, 514, 584.

*Indices*

**P**eccare *Prec.*, 80, 81, 119, 120 ; I, 486 ; III, 260, 499.

Peccatum II, 88, 237, 363 ; III, 100, 538, 789.

Profanus *Prec.*, 110 ; I, 323, 408 ; II, 348, 368 ; III, 24, 188, 335, 381, 498, 517, 701.

Punire I, 474 ; II, 255 ; III, 741.

Poena *Prec.*, 77, 94 ; I, 324, 444, 483, 489, 542 ; II, 63, 69, 89, 235, 238, 256, 277, 281, 286, 297, 334, 428 ; III, 17, 57, 285, 290, 710, 728, 757, 785.

**R**atio *Prec.*, 4, 18, 49, 84 ; I, 46, 81, 83, 138, 212, 325 ; II, 250, 453 ; III, 46, 433.

**S**celus *Prec.*, 63 ; I, 416, 476, 499 ; II, 58, 62, 71, 229, 237, 244, 285, 347, 371, 427.

Spiritus (almus / sanctus) *Prec.*, 124 ; I, 6,5, 151 ; II, 353 ; III, 102.

**V**erbum *Prec.*, 100 ; I, 5, 39, 47, 89.

Verus / uerum *Prec.*, 102, 105, 110 ; I, 150, 452 ; II, 5, 52, 195, 542 ; III, 34, 130, 151, 169, 195, 302, 328, 641, 659.

Virtus *Prec.*, 1, 15, 19, 40, 57, 64, 105 ; I, 8, 15, 40, 175, 217, 261, 269, 306, 311, 450 ; II, 137, 181, 323, 327, 335, 386, 553 ; III, 190, 487, 489, 588, 614, 705, 734, 782.

Vita *Prec.*, 20, 60, 67, 80, 90, 111 ; I, 128, 179, 208, 265, 308, 315, 336, 344, 358, 369, 389, 394, 398, 434, 521, 537, 547 ; II, 27, 33, 48, 175, 202, 272, 279, 331, 338, 344, 355, 378, 454, 508, 509, 544 ; III, 216, 327, 542, 598, 602, 671.

## BIBLIOGRAPHIE

### Éditions et traductions

- A**BOSSO Daniel H. 2015, *A translation and Commentary on Claudius Marius Victor's Alethia 3.1-326, dissertation*, University of Illinois, Urbana.
- D'**AURIA Isabella (éd.) 2014, *Claudio Mario Vittorio. Alethia, Precatio e primo libro, introduzione, testo latino, traduzione e commento (Saggi, 13)*, Napoli, Clío Press.
- H**OVINGH Pieter Frans (éd.) 1960, « *Claudii Marii Victorii Alethia* », *Corpus Christianorum Latinorum CXXVIII*, Turnhout, Brepols, p. 116-193.
- 1955, *Alethia. La prière et les vers 1-170 du livre 1 avec introduction, traduction et commentaire*, Turnhout, Brepols.
- K**UHN-TREICHEL Thomas 2018, *Alethia = Wahrheit / Claudius Marius Victorius ; eingeleitet, übersetzt und kommentiert, (Fontes christiani, 71)*, Freiburg, Herder.
- M**anuscrit *Parisinus 7558, Aletias*, Bibliothèque Nationale Française, URL : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8585599x.pdf>, page consultée le 3 janvier 2024, fol. 44-86, p. 98-184.
- M**IGNE Jean-Paul (éd.) 1861, « *Cl. M. Victoris Commentariorum in Genesin Libri Tres* », *Patrologie Latine, LXI*, Paris, col. 937-970.
- P**APINI Simona (trad.) 2006, *Claudio Mario Vittorio. La verità (Testi patristici, 189)*, Rome, Città Nuova.
- S**CHENKL Karl (éd.) 1888, « *Claudii Marii Victoris Alethia* », *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XVI*, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, p. 332-436.
- 1888, « *Carmen Claudii Marii Victoris ab Ioanne Gagneio interpolatum* », *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XVI*, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, p. 437-482.
- S**CHNAUBELT Joseph C. 1960, *Claudius Marius Victorius, Alethia, Prayer and Book 1, A Translation With an Introduction and a Commentary*, Dissertation, Catholic University of America, Washington.

### Études sur Victorius

- CHAPOT Frédéric 2016, « La destruction de Sodome dans la littérature latine chrétienne : de l'exégèse à la poésie », J.-M. VERCRUYSSÉ (éd.), *La destruction de Sodome (Graphè, 25)*, Arras, Artois, Presses Universitaires, p. 39-51.
- CODOÑER MERINO C. 1977, « *Un pasaje de Alethia*, 2. 456-481 », *Helmantica : revista de filología clásica y hebrea*, XXVIII, p. 87-96.
- CUTINO Michele 2019, « La réécriture de la destruction de Sodome dans l'*Alethia* de Claudius Marius Victorius », in R. GOUNELLE et J.-M. VERCRUYSSÉ, *La destruction de Sodome et Gomorrhe (Gn 18-19) dans la littérature chrétienne des premiers siècles (Cahiers de Biblia Patristica, 19)*, Brepols, Turnhout, p. 157-172.
- 2012, « Réflexion éthique et historique des poètes chrétiens en Gaule au V<sup>e</sup> siècle face aux invasions barbares », in N. CATELLANI-DUFRENE - M. J. L. PERRIN (éds.), *La lyre latine et la pourpre*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 151-164.
  - 2009, *L'Alethia di Claudio Mario Vittorio: la parafrasi biblica come forma di espressione teologica (Studia ephemeridis augustinianum, 113)*, Roma, Institutum patristicum Augustinianum.
  - 2008, « *L'uccisione di Caino nell' "Alethia" di Claudio Mario Vittorio (II, 314-318)* », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 54: 2, p. 285-293.
  - 2008<sup>2</sup>, « *Struttura, significato e modalità parafrastiche dell'Alethia di Claudio Mario Vittorio* », in *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica. XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, (Roma 3-5 maggio 2007)*, (*Studia Ephemeridis Augustinianum, 108*), Roma, Institutum patristicum Augustinianum, p. 455-485.
  - 2007, « *Il sogno di Abramo (Gn. 15, 12-16) nell' "Alethia" di Claudio Mario Vittorio fra riscrittura della Bibbia e suggestioni epiche* », *Hormos: ricerche di Storia Antica*, 9, p. 93-103.
- D'AURIA Isabella 2014<sup>2</sup>, « *La creazione della donna (Gn 2, 21-24) nella parafrasi biblica di Claudius Marius Victorius (Alethia 1, 355-387)* », in LONGO AURICCHIO Francesca (dir.), *Dalla civiltà classica all'umanesimo*, Napoli, Università degli Studi di Napoli Federico II, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica, p. 83-104.
- 2007, « *Il giudizio divino (Gn 3, 10-19) nella riscrittura esametrica di Claudio Mario Vittorio (Alethia 1, 471-519)* », *Vetera Christianorum*, 44, p. 33-57.

## Bibliographie

- DEPROOST Paul-Augustin 2016, « “Tout est né ici”. La pédagogie des délices dans le paradis de Claudius Marius Victorius », in HERBERT DE LA PORTBARRE-VIARD Gaëlle et Annick STOEHR-MONJOU (éds.), “*Studium in libris*” : mélanges en l’honneur de Jean-Louis Charlet, (Études augustiniennes. Série Antiquité, 201), Paris, Institut d’études augustiniennes, p. 125-138.
- DION N. M. 2011, *Genesis by the book : Augustinian literalism in the Latin epic hexaemeron and Milton’s « Paradise lost »*, Thesis (Ph. D.) - Yale University, New Haven.
- FALCON Esther 2022, « Le corps dans le projet de Dieu chez le poète Victorius (v<sup>e</sup> siècle) : création et salut », in E. FALCON (éd.), *Le corps comme lieu théologique en christianisme, Regards croisés entre expression antique et réflexion contemporaine (Didaskaleion, 2)*, Lit-Verlag, p. 57-80.
- 2021, « Les sources bibliques de l’*Alethia* de Claudius Marius Victorius, entre héritage patristique et judaïsme », in L. MELLERIN (éd.), *La source des eaux vives, Cahier de Biblindex III (Biblia Patristica)*, Strasbourg, p. 223-248.
  - 2018, « Pour une relecture du lien entre péché originel et création », in F. REVOL (éd.), *Penser l’écologie dans la tradition catholique (Fondations écologiques)*, Labor et Fides, Genève, p. 127-140.
  - 2017, « L’*Alethia* de Claudius Marius Victorius, Traduction du Livre I, v. 223-547. Commentaire. », Mémoire de Master 2 sous la direction d’Anne Fraïsse, Université Paul Valéry - Montpellier 3.
  - 2016, « L’*Alethia* de Claudius Marius Victorius, Traduction de la Prière et du Livre I, v. 1-222. Commentaire. », Mémoire de Master 1 sous la direction d’Anne Fraïsse, Université Paul Valéry - Montpellier 3.
- FLAMMINI Giuseppe 2003, « *Caratteristiche prosodiche e metriche dell’Alethia di Claudio Mario Vittorio* », *Annali Della Facoltà di Lettere E Filosofia*, 36, p. 147-158.
- HOMEY Helge Hanns 2008, « *Überlegungen zum paradiesischen Aromata-Katalog in der Alethia des Claudius Marius Victorius* », *Hermes*, 136, p. 72–96.
- 1972, *Studien zur Alethia des Claudius Marius Victorius*, Rheinische Friedrich Wilhelms Universität, Bonn.
- HOVINGH Pieter Franz 1959, « Claudius Marius Victorius. *Alethia*, I, 188 », *Vigiliae christianae*, 13, p. 187-189.

## Bibliographie

- 1956, « La fumée du sacrifice de Caïn et d'Abel et l'*Alethia* de Claudius Marius Victorius », *Vigiliae Christianae*, 10, p. 43-48.
- HUDSON-WILLIAMS A. 1964, « *Notes on Claudius Marius Victor* », *Classical Quarterly*, 14 (02), p. 296-310.
- KUHN-TREICHEL Thomas 2016, *Die "Alethia" des Claudius Marius Victorius: Bibeldichtung zwischen Epos und Lehrgedicht, (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 123)*, Berlin/Boston, De Gruyter.
- KRAPPE A. H. 1942, « *A Persian Myth in the Alethia of Claudius Marius Victor* », *Speculum*, 17, 2, p. 255-260.
- LEJAY Paul 1890, « *Marius Victor. L'éditeur Morel et le ms. Latin 7558 de Paris* », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, t. XIV, p. 71-78.
- MARTORELLI Ugo 2008, « *Redeat verum* »: *studi sulla tecnica poetica dell'"Alethia" di Claudio Mario Vittorio*, Stuttgart, F. Steiner.
- NODES Daniel J. 1988, « *The Seventh Day of Creation in Alethia of Claudius Marius Victor* », *Vigiliae Christianae* 42, p. 59-74.
- OPELT Ilona 1988, « *Trinitätsterminologie in der Alethia des Claudius Marius Victorius* », *Paradeigmata Poetica Christiana*, Düsseldorf, Schwann, p. 106-112.
- POLLMANN Karla 1992, « *Der Sogenannte Heptateuchdichter und die "Alethia" des Claudius Marius Victorius: Anmerkungen zur Datierungsfrage und zur Imitationsforschung* », *Hermes*, 120, p. 490-501.
- SCHMALZGRUBER Hedwig 2018, « *Rezension zu: Thomas Kuhn-Treichel: Die Alethia des Claudius Marius Victorius. Bibeldichtung zwischen Epos und Lehrgedicht* », *Plekos*, 20, p. 147-154.
- STAAT Arie 1952, *De Cultuurbeschouwing van Claudius Marius Victor. Commentaar op Alethia II. 1-202*, Amsterdam, Drukkerij Holland N.V.
- VAN WAARDEN Joop 2017, « *Rezension zu: Thomas Kuhn-Treichel: Die Alethia des Claudius Marius Victorius. Bibeldichtung zwischen Epos und Lehrgedicht* », *Vigiliae Christianae*, 71, p. 578-580.

## Bibliographie

WACHT Manfred 2001, *Claudii Marii Victorii Alethias concordantia*, (*Alpha-Omega. Reihe A, Lexika, Indizes, Konkordanzen zur klassischen Philologie*, 219), Hildesheim, Olms-Weidmann.

### Sources antiques

AMBROISE DE MILAN 2014, *De Noe : présentation, traduction, annotation*, Philippe MARTZ (trad.), Thèse de doctorat, Paris IV.

- 1999, *Abraham (Les Pères dans la foi. Série Les Classiques de la vie spirituelle, 74)*, introduction par A.-G. HAMMAN ; Livre I, Claire LAVANT (trad.), Livre II, Françoise et Jean-Claude GAVEN (trads.), Paris, Migne.
- 1995, *Exameron de Saint Ambroise, Livres I – II – III, Introduction. Traduction et notes explicatives*, Pierre PACAUD (trad.), Thèse de doctorat, Strasbourg.
- 1992, *Hymnes (Patrimoines, Christianisme)*, Jacques FONTAINE (trad.), Paris, Le Cerf.
- 1984, *Il paradiso terrestre ; Caino e Abele*, Karl SCHENKL (éd.), *introduzione, traduzione, note e indici di Paolo SINISCALCO*, Milano, Biblioteca Ambrosiana / Roma, Città nuova editrice.
- 1980, *Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis Opera. Opere esegetiche 4 : De Patriarchis*, Gabriele BANTERLE (trad.), Milano, Biblioteca ambrosiana,
- 1979, *I sei giorni della creazione ; Exameron*, Karl SCHENKL (éd.), *introduzione, traduzione, note e indici di Gabriele BANTERLE*, Milano, Biblioteca ambrosiana / Roma, Città nuova editrice.
- 1897, « *Sancti Ambrosii opera, Prima pars, Exameron, De paradiso* », Karl SCHENKL (éd.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXXII, 1*, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, p. 1-336.

ARATOR 2017, *Histoire apostolique* (CUF, 417), Bruno BUREAU et Paul-Augustin DEPROOST (éds. et trads.), Paris, Les Belles Lettres.

ATHENAGORE D'ATHENES 1992, *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts* (SC, 379), B. POUDERON (éd. et trad.), Paris, Le Cerf.

AUGUSTIN D'HIPPONE 2004, *Œuvres de saint Augustin, Sur la Genèse contre les manichéens* (BA, 50), P. MONAT (trad.), Paris, Institut d'études augustiniennes.

- 2000, *Œuvres de saint Augustin, La Genèse au sens littéral*, Livres I-VII (BA, 48), P. AGAËSSE et A. SOLIGNAC (trads.), Paris, Institut d'études augustiniennes.

## Bibliographie

- 1999, *Dialogues philosophiques III, De magistro, De libero arbitrio* (BA, 6), Goulven MADEC (trad.), Paris, Institut d'études augustiniennes.
  - 1975, *Œuvres de saint Augustin, La Crise pélagienne II, De gratia Christi et de peccato originali libri II. De natura et origine animae libri IV* (BA, 22), J. PLAGNIEUX et F.-J. THONNARD (trads.), Paris, Institut d'études augustiniennes.
  - 1970, *Œuvres de saint Augustin, La Genèse au sens littéral, Livres VIII-XII* (BA, 49), P. AGAËSSE et A. SOLIGNAC (trads.), Paris, Institut d'études augustiniennes.
  - 1962, *Aux moines d'Adrumète et de Provence. De gratia et libero arbitrio* (BA, 24), J. PINTARD, J. CHÉNÉ (eds), Paris, Institut d'études augustiniennes.
- AVIT DE VIENNE 1999, *Histoire spirituelle*, T. 1, Chants I à III (SC, 444), Nicole HECQUET-NOTI (trad.), Paris, Le Cerf.
- C**ANELIS Aline 2019, « Relecture du *Carmen de Sodoma* [CPL 1425] : Problèmes d'établissement du texte et de traduction », in Rémi GOUNELLE et Jean-Marc VERCRUYSSÉ, *La destruction de Sodome et Gomorrhe (Gn 18-19) dans la littérature chrétienne des premiers siècles (Cahiers de Biblia Patristica, 19)*, Turnhout, Brepols, p. 141-155.
- COMMODIEN 1960, « *Instructionum, Liber primus* », in *Commodiani Carmina*, Joseph MARTIN (éd.), *Corpus Christianorum Latinorum CXXVIII*, Turnhout, Brepols, p. 1-39.
- D**HORME Édouard (dir.) 1956, *La Bible, Ancien Testament I (Pléiade, 120)*, Paris, Gallimard.
- DRACONTIUS 1985, *Œuvres*, T. 1, *Louanges de Dieu, Livres I et II* (CUF, 275), Claude MOUSSY et Colette CAMUS (éds et trads.), Paris, Les Belles Lettres.
- 1988, *Œuvres*, T. 2, *Louanges de Dieu, Livre III. Réparation* (CUF, 284), Claude MOUSSY (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres.
  - DUPONT-SOMMER André et Marc PHILONENKO (éds.) 1987, *La Bible, Les écrits intertestamentaires (Pléiade, 337)*, Paris, Gallimard.
- E**PHREM DE SYRIE 1838, « Discours de polémique », in *Chefs-d'oeuvre des Pères de l'Église*, Tome V, Paris, Bibliothèque ecclésiastique, p. 256-289.
- ERZABTEI BEURON VETUS LATINA INSTITUT (éd.) 2002, *Vetus Latina Database : Bible versions of the Latin Fathers*, édition numérique, Turnhout, Brepols.
- F**ISCHER Bonifatius, Roger GRYSOY (et al.) 2007, *Biblia sacra : iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

## Bibliographie

- G**ENNADE DE MARSEILLE 1896, *Gennadius, Liber de uiris inlustribus (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 14)*, E. RICHARDSON (éd.), J. C. Hinrichs, Leipzig, LXI, p. 81-82.
- 1840, « VICTORINUS », in *Livre des hommes illustres, par Saint Jérôme, suivi de celui de Gennade et de Saint Isodore de Séville*, François-Zélon COLLOMBET (trad.), Lyon / Paris, Librairie catholique de Périsse Frères, p. 236-239.
- H**ILAIRE DE POITIERS 1997, « *In Psalmos I-XCI* », in *Sancti Hilarii pictaviensis episcopi, Opera pars I, 1*, J. DOIGNON (éd.), *Corpus Christianorum Latinorum LXI*, Turnhout, Brepols.
- HIPPOLYTE DE ROME 1965, *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist*, Gérard GARITTE (éd.), *Corpus Scriptorum Orientalium, Scriptorum iberici*, Vol. 264, Louvain, Peeters.
- I**RÉNÉE DE LYON 2001, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Adelin ROUSSEAU (trad.), Paris, Le Cerf.
- 1971 [1959], *Démonstration de la prédication apostolique (SC, 62)*, L. M. FROIDEVAUX (trad.), Paris, Le Cerf.
- J**EAN CHRYSOSTOME 1998, *Sermons sur la Genèse (Sources Chrétiennes, 433)*, Laurence BROTTIER (trad.), Paris, Le Cerf.
- 1865, *Œuvres complètes, Vol. 5, Homélie et discours sur la Genèse*, M. JEANNIN (trad.), Bar-le-Duc, Louis Guérin.
- JUSTIN DE NAPLOUSE 2016, « *Dialogue avec le juif Tryphon* », in POUDERON Bernard, Jean-Marie SALAMITO et Vincent ZARINI (éds.), *Premiers écrits chrétiens (La Pléiade, 617)*, Paris, Gallimard, p. 400-573.
- JUVENCUS 2021, *Du héros au Sauveur : imitatio et aemulatio dans les Euangeliorum libri IV de Juvencus (Latomus, 363)*, Anne FRAÏSSE-BETOULIERES (éd. et trad.), Bruxelles, Société d'études latines de Bruxelles.
- LE DÉAUT Roger (trad.) 1978, *Targum du Pentateuque, I, Genèse (SC, 245)*, Paris, Le Cerf.
- LESTRADE Renaud (éd. et trad.) 2021, « Réécritures de la Genèse en vers, entre littérature, exégèse et théologie : le cas de l'*Heptateuchos* (V<sup>e</sup> s.) avec une édition critique et une traduction du *Liber geneleos*, et un commentaire des vers 1 à 133 (Gn. 1-Gn 3) », Thèse menée sous la direction de M. CUTINO et V. ZARINI, Université de Strasbourg.
- O**RIGÈNE 1943, *Homélie sur la Genèse (SC, 7bis)*, Louis DOUTRELEAU (trad.), Paris, Le Cerf.

## Bibliographie

- 1978, *Traité des principes*, T. 1, Livres I et II (SC, 252), Henri CROUZEL et Manlio SIMONETTI (trads.), Paris, Le Cerf.
  - 1980, *Traité des principes*, T. 3, Livres III et IV (SC, 268), Henri CROUZEL et Manlio SIMONETTI (trads.), Paris, Le Cerf.
- PHILON D'ALEXANDRIE** 1979, *Quaestiones et solutiones in Genesim I et II e versione armeniaca* (Œuvres de Philon d'Alexandrie, 34A), Charles MERCIER (trad.), Paris, Le Cerf.
- 1973, *De providentia I et II* (Œuvres de Philon d'Alexandrie, 35), Mireille HADAS-LEBEL (trad.), Paris, Le Cerf.
  - 1966, *De Abrahamo* (Œuvres de Philon d'Alexandrie, 20) Jean GOREZ (trad.), Paris, Le Cerf.
  - 1966, *De Sacrificiis Abelis et Caini* (Œuvres de Philon d'Alexandrie, 4), Anita MEASSON (trad.), Paris, Le Cerf.
  - 1963, *De Gigantibus, Quod Deus sit immutabilis* (Œuvres de Philon d'Alexandrie, 7-8), A. MOSES (trad.), Paris, Le Cerf.
  - 1961, *De opificio mundi* (Œuvres de Philon d'Alexandrie, 1), R. ARNALDEZ (trad.), Paris, Le Cerf.
- PROBA** 2015, *Proba the prophet : the Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba (Mnemosyne. Supplementum : bibliotheca classica batava, 378)*, Sigrid SCHOTTENIUS CULLHED (éd. et trad.), Leiden / Boston, Brill.
- PRUDENCE** [1943] 1955, *Œuvres*, T. I, *Cathemerinon Liber* (CUF, 110), M. LAVARENNE (trad.), Paris, Les Belles Lettres.
- [1945] 1961, *Œuvres*, T. II, *Apotheosis, Hamartigenia* (CUF, 165), M. LAVARENNE (trad.), Paris, Les Belles Lettres.
- PS-PROSPER D'AQUITAINE** 2011, *Ps.-Prospero di Aquitania, La provvidenza divina. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, a cura di Michele CUTINO*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pavia 123, Pavia.
- SABATIER** Pierre (éd.) [1743] 1976, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, Vol. 1, Reims, Reginald Florentain.
- SÉDULIUS** 2013, *Le Chant de Pâques (Les Pères dans la foi, 103)*, Bruno BUREAU (trad.), Paris, Éditions Jean-Paul Migne.
- WEVERS** John William (éd.) 1974, *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum*, Vol. 1, *Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

## Bibliographie

### Autres études

- ALBERT** Paul 1953, *Les quatre fleuves du Paradis*, Rome, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- ALISON** James 2009, *Le péché originel à la lumière de la résurrection : « Bienheureuse faute d'Adam... »* (*Théologies*), François ROSSO (trad.), Paris, Le Cerf.
- AMANN** E. 1933, « Pélagianisme », in A. VACANT, E. MANGENOT et E. AMANN (éds.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Vol. XII/1, Paris, Librairie Letouzey et Ane, p. 675-715.
- BAILEY** D. R. S. 1952, « *Echoes of Propertius* », *Mnemosyne : bibliotheca classica Batava*, V, 4<sup>a</sup> Ser., p. 307-333.
- BALTHASAR** Hans Urs VON [1955] 2003, *Théologie de l'Histoire*, R. GIVORD (trad.), Paris, Parole et silence.
- BAUDRY** Gérard-Henry 2000, *Le péché dit originel* (*Théologie historique*, 113), Paris, Beauchesne.
- BESANÇON** Maria 2007, *Le péché originel et la vocation d'Adam l'homme sacerdotal*, Paris, Parole et silence.
- BIBLIOWICZ** Abel Mordechai 2019, *Jewish-Christian Relations. The First Centuries*, Mascarat Publishing.
- BONHOEFFER** Dietrich [1937] 2006, *Création et chute. Exégèse théologique de Genèse 1 à 3* (*Bible et philosophie*), Roland REVET (trad.), Paris, Bayard.
- BOULGAKOV** Serge 1984, *L'Épouse de l'Agneau : la création, l'homme, l'Église et la fin*, Lausanne, L'âge de l'homme.
- BOUTON-TOUBOULIC** Anne-Isabelle 2004, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez saint Augustin* (*Études augustiniennes : Série Antiquité*, 174), Paris, Institut d'Études Augustiniennes.
- BRIGUGLIA** Gianluca et Irène ROSIER-CATACH (dir.) 2016, *Adam, la nature humaine, avant et après : épistémologie de la chute* (*Série Philosophie*, 39), Paris, Publications de la Sorbonne.
- BROWN** Peter 1995, *La toge et la mitre : le monde de l'Antiquité tardive, 150-750 ap. J.-C.*, Christine MONNATTE (trad.), Paris / Thames et Hudson, DL.

## Bibliographie

- BUREAU Bruno 2014, « Écriture épique et lecture biblique dans le *Carmen Paschale* de Sédulius. Croisements de modèles », in MEYERS Jean et Aline ESTEVES, *Tradition et innovation dans l'épopée latine, de l'Antiquité au Moyen Âge*, Bordeaux, De Boccard, p. 127-141.
- CAZEAUX Jacques 2006, *Le Partage de minuit, Essai sur la Genèse (Lectio divina, 208)*, Paris, Le Cerf.
- CHAIÉB Marie (éd.) 2021, *Les Pères de l'Église et les Barbares : comment penser, accueillir et contrôler l'irruption des autres ?* [actes du VIII<sup>e</sup> colloque de La Rochelle, 6 et 7 octobre 2017] (*Caritaspatrum*), Parole et Silence.
- CHAPOT Frédéric 2016, « La destruction de Sodome dans la littérature latine : de l'exégèse à la poésie », in VERCRUYSSÉ Jean-Marc (dir.), *La destruction de Sodome, (Graphè, 25)*, Arras, Artois Presses Université, p. 39-51.
- CHARLET Jean-Louis 2014, « L'hexamètre épique de Juvénal à Pétrarque : coup de sonde », in MEYERS Jean et Aline ESTEVES, *Tradition et innovation dans l'épopée latine, de l'Antiquité au Moyen Âge*, Bordeaux, De Boccard, p. 143-164.
- 2008, « Tendances esthétiques de la poésie latine tardive (325-470) », *An Tard*, 16, p. 159-167.
  - 1985, « L'inspiration et la forme bibliques dans la poésie latine chrétienne du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle », in Jacques FONTAINE et Charles PIETRI, *Le monde latin antique et la Bible (La Bible de tous les temps)*, Paris, Beauchesne, p. 613-643.
- CHAUVOT Alain 2016, *Les "barbares" des Romains : représentations et confrontations*, études réunies par A. BECKER et H. HUNTZINGER ; avec le concours de C. FREU et O. HUCK, Metz, Centre de recherche universitaire lorrain d'histoire.
- 1988, *Opinions romaines face aux barbares au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C (Collections de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg)*, Paris, De Boccard.
- COMBY Jean 1984, *Pour lire l'histoire de l'Église*, Vol. 1, *Des origines au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Cerf.
- CULMANN Oscar 1966, *Le salut dans l'histoire, L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Marc KOHLER (trad.), Neuchâtel, Éditions Delachaux et Niestlé.
- CUTINO Michele (éd.) 2020, *Poetry, Bible and Theology from Late Antiquity to the Middle Ages (Millennium-Studien, 86)*, Berlin/Boston, De Gruyter.

## Bibliographie

- DANIÉLOU Jean 1985, *L'Église des premiers temps, Des origines à la fin du III<sup>e</sup> siècle (Histoire, 80)*, Paris, Éditions du Seuil.
- DANIÉLOU Jean et Henri MARROU 1963, *Nouvelle histoire de l'Église, Vol. I, Des origines à Saint Grégoire le Grand*, Paris, Éditions du Seuil.
- DE LUBAC Henri [1950] 2002, *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène, Œuvres complètes XVI*, Paris, Le Cerf.
- 1959, « À propos de l'allégorie chrétienne », *Recherches de Science Religieuse*, 47, p. 5-43.
  - 1959<sup>2</sup>, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'écriture*, Première partie, Tome 2, Paris, Aubier.
  - 1947, « Typologie et allégorisme », *Recherches de Science Religieuse*, 34, p. 180-226.
- DEPROOST Paul-Augustin 2022, *In melius. Études sur la poésie latine chrétienne* (Coll. Études Augustiniennes. Série Antiquité, vol. 211), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Brepols.
- 2007, « “Formatur... limatur...” : le corps d'Adam et Ève dans la poésie latine chrétienne », in CARMIGNANI P., M. COURRENT, T. ÉLOI, et J. THOMAS (éds.), *Le corps dans les cultures méditerranéennes : actes du colloque des 30-31 mars & 1er avril 2006 à l'Université de Perpignan – Via Domitia (UPVD)*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, p. 105-125.
  - 1998 « *Ficta et facta* : La condamnation du “mensonge des poètes” dans la poésie latine chrétienne », *Revue des Études Augustiniennes* 44, p. 101 – 121.
  - 1996, « La mise en scène d'un drame intérieur dans le poème *Sur le péché originel* d'Avit de Vienne », *Traditio* 51, p. 43-72.
  - 1991, « La mise en œuvre du merveilleux épique dans le poème *De diluio mundi*, d'Avit de Vienne », *JbAC* 34, p. 88-103.
- DESBROSSES Lucie 2018, *Sidoine Apollinaire et la Gaule chrétienne au V<sup>e</sup> siècle*, Thèse de Doctorat sous la direction de Stéphane RATTI, Université de Bourgogne-Franche-Comté, Besançon.
- DUBARLE André Marie 1999, *Le péché originel : Écriture et tradition (Théologie)*, Paris, Le Cerf.
- 1958, *Le péché originel dans l'Écriture (Lectio divina, 20)*, Paris, Le Cerf.

## Bibliographie

- DUFOUR-KOWALSKA Gabrielle 1985, *L'arbre de la vie et la Croix : essai sur l'imagination visionnaire*, Genève, Tricorne.
- DURAND Emmanuel 2014, « Note sur la théologie de l'histoire », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, T. 98, p. 353-379.
- FONTAINE Jacques 1986, « Le baroque romain antique : un courant esthétique persistant à travers la littérature latine », *Questionnement du baroque*, Louvain, p. 14-38.
- 1981, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien : esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle (Études Augustiniennes : Série Antiquité, 85)*, Paris, Études Augustiniennes.
  - 1980, *Étude sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris, Les Belles Lettres.
- FRAÏSSE Anne 2008, « Épopée biblique, entre traduction poétique et commentaire exégétique », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 4. URL : <https://journals.openedition.org/cerri/570>, consulté le 14/09/20.
- GAUDEMET Jean (trad.) 1977, *Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle (SC, 241)*, Paris, Le Cerf.
- GINZBERG Louis 1997, *Les légendes des Juifs*, T. 1, *La création du monde, Adam, les dix générations, Noé (Patrimoines, Judaïsme)*, Paris, Le Cerf.
- GOSSEREZ Laurence 2001, *Poésie de lumière : une lecture de Prudence (Bibliothèque d'études classiques, 23)*, Louvain, Peeters.
- GRAETZ Hirsch 1888, *Histoire des Juifs, Tome troisième, De la destruction du second Temple (70) au déclin de l'exilcarcat (920)*, Moïse BLOCH (trad.), Paris, Librairie A. Durlacher.
- GRELOT Pierre 1968, *Réflexions sur le problème du péché originel (Cahiers de l'actualité religieuse, 24)*, Paris, Casterman.
- GRIFFE Élie 1947, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine. I, Des origines chrétiennes à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Paris : A. et J. Picard ; Toulouse : Institut catholique
- GUINOT Jean-Noël 1989, « La typologie comme technique herméneutique », *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères (Cahiers de Biblia patristica, 2)*, Strasbourg, p. 1-34.
- GUYON Jean 2000, « L'Église en Provence aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles », in DE DREUILLE Christophe, *L'Église et la mission au VI<sup>e</sup> siècle, La mission d'Augustin de Cantorbéry et les églises de Gaule sous l'impulsion de Grégoire le Grand, Actes du colloque d'Arles de 1998*, Paris, Le Cerf, p. 213-241.

## Bibliographie

- H**ECQUET-NOTI Nicole 2001, « La description du déluge dans Avit. *Carm.* 4, 429-540 : *usurpatio* et *renovatio* du poncif épique de la tempête », *AnTard*, 8, p. 229-335.
- HERZOG Reinhart (éd.) 1993, *Nouvelle histoire de la littérature latine*, T. V : *Restauration et renouveau. La littérature latine de 284 à 374 après J.-C.*, Turnhout, Brepols.
- 1975, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike, Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, I, München.
- HWANG Alexander Y., Brian J. MATZ et Augustine CASIDAY (éds.) 2014, *Grace for Grace*, Washington, The Catholic University of America Press.
- J**USTER Jean 1914, *Les juifs dans l'empire romain : leur condition juridique, économique et sociale*, New York.
- K**RIEL David M. 1991, « *Sodoma in Fith Century Biblical Epic* », *Acta Classica*, 34, p. 7-20.
- L**AGOUANÈRE Jérôme 2016, « Temps et matière, l'exégèse augustinienne de Gn 1, 1-8 entre discours scientifique et exégèse spirituelle », in BAKHOUCHE Béatrice, *Science et exégèse, les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (Genèse 1, 1-8) (Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses, 167)*, Turnhout, Brepols, p. 175-188.
- LAPIDGE Michael 1980, « *A Stoic Metaphor in Late Latin Poetry ; the Binding of the Cosmos* », *Latomus* 39 (4), p. 817-837.
- LEPELLEY Claude (dir.) 1996, *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale : de la fin du III<sup>e</sup> siècle à l'avènement de Charlemagne, Actes du colloque tenu à l'Université de Paris X-Nanterre, les 1, 2 et 3 avril 1993 (Munera, 8)*, Bari, Edipuglia.
- LOHFINK Norbert 2007, « Alliance », in Jean-Yves LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Troisième édition revue et augmentée, Quadrige / PUF, Paris, p. 21-27.
- LÖWITH K. 2002 [1949], *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- M**ALDAMÉ Jean-Michel 2008, *Le péché originel : foi chrétienne, mythe et métaphysique (Cogitatio fidei, 262)*, Paris, Le Cerf.
- MALICK-PRUNIER Sophie 2021, *Le corps féminin dans la poésie latine tardive*, Paris, Belles Lettres,

## Bibliographie

- MARAFIOTI Domenico 1995, *Sant'Agostino e la nuova alleanza : l'interpretazione agostiniana di Geremia 31,31-34 nell'ambito dell'esegesi patristica*, Morcelliana, Pontificia università gregoriana, Brescia, Roma.
- MARITAIN Jacques 1959, *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil.
- MARROU Henri-Iréné 1985, *L'Église de l'Antiquité tardive*, 303-604 (*Histoire*, 81), Paris, Éditions du Seuil.
- 1968, *Théologie de l'Histoire*, Paris, Le Cerf.
  - 1948, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Éditions du Seuil.
- MEHL Roger 1950, « Philosophie de l'Histoire ou Théologie de l'Histoire », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 30<sup>e</sup> année n°2, p. 93-120.
- NAZZARO Antonio V. 2001, « Poesia biblica come espressione teologica: fra tardoantico e altomedioevo », in F. STELLA (éd.), *La Scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, Firenze, p. 119-153.
- NODES Daniel J. 1993, *Doctrine and Exegesis in Biblical Latin Poetry*, Leeds, Francis Cairns.
- OGLIARI Donato 2003, *Gratia et certamen: the relationship between grace and free will in the discussion of Augustine with the so-called semipelagians*, Leuven, Leuven University Press.
- ORBE Antonio 2012, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles (Patrimoines, Christianisme)*, Joseph M. LOPEZ DE CASTRO (trad.), revue et complétée par Agnès BASTIT et Jean-Michel ROESSLI, avec la collaboration de Bernard JACOB et Pierre MOLINIÉ), Paris, Le Cerf.
- PÉPIN Jean 1964, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1, 1-4)*, Paris, PUF.
- PETTORELLI J.-P 1998. « La Vie latine d'Adam et Ève », *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 56 p. 5-104.
- PIETRI Charles 1997, « Aux origines du christianisme en Gaule (II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle) », *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique (Publications de l'École française de Rome, 234)*, Rome, École Française de Rome, p. 393-411.
- POINSOTTE Jean-Michel 1979, *Juvencus et Israël : la représentation des juifs dans le premier poème latin chrétien*, Paris, PUF.

## Bibliographie

- POLLMANN Karla 2002, « *Philologie und Poesie. Zu einigen Problemen der Textgestaltung in CSEL 16* », *Textsorten und Textkritik*, Wien, p. 222-225.
- R**ATZINGER Joseph 1997, « La Théologie de l'Alliance dans le Nouveau Testament », (communication du lundi 23 janvier 1995), *Communio*, 133, p. 93-112.
- ROBERTS Michael J. 1985, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, Francis Cairns.
- RONDET Henri 1967, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique (Le signe, Grandes études religieuses)*, Paris, Fayard.
- S**AVON Hervé 1977, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris, Institut des Études augustiniennes.
- SCAFOGLIO Giampiero et Fabrice WENDLING (éds.) 2022, *Romaniser la foi chrétienne ? : la poésie latine de l'Antiquité tardive entre tradition classique et inspiration chrétienne* (Collection du Centre d'études médiévales de Nice, 20), Turnhout, Brepols.
- SESBOÛÉ Bernard et Joseph WOLINSKI 1994, *Histoire des Dogmes*, T. 1, *Le Dieu du Salut*, Paris, DDB.
- SESBOÛÉ Bernard, Vittorino GROSSI, Luis LADARIA, Philippe LECRIVAIN (éds.) 1995, *Histoire des Dogmes*, T. 2, *L'homme et son Salut*, Paris, DDB.
- SIMON Marcel 1948, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris, De Boccard.
- SIMONETTI Manlio 1985, *Lettera e/o allegoria, un contributo alla storia dell'esegesi patristica (Studia ephemeridis Augustinianum, 23)*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma.
- STUDER Basil 1989, *Dieu Sauveur : la rédemption dans la foi de l'Église ancienne*, (Théologies, 44), Joseph HOFFMANN (trad.), Paris, Le Cerf.
- T**UPET Anne-Marie [1976] 2009, *La magie dans la poésie latine*, Paris, Belles Lettres.
- V**ALLIN Philippe 2020, « Le diable et ses masques », *Communio*, 268, p. 51-61.
- VERMES Hugues 2023, « *Etiam peccata ? La mise à profit des péchés selon saint Augustin* », *NRT*, 145-3, p. 455-473.
- VILANOVA Evangelista 1997, *Histoire des théologies chrétiennes*, Tome I, *Des origines au XV<sup>e</sup> siècle*, Luc DURBAN (trad.), Paris, Le Cerf.

## Bibliographie

**WEAVER HARDEN** Rebecca 1996, *Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy* (North American Patristic Society, Patristic Monograph Series, 15), Mercer University Press.

**WÉNIN** André 2007, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1, 1 à 12, 4* (*Lire la Bible*, 148), Paris, Les éditions du Cerf.

**WITKE** Charles 1971, *Numen Litterarum: The Old and the New in Latin Poetry from Constantine to Gregory the Great*, Leiden, Brill.

**ZEHNACKER** Hubert et Jean-Claude FREDOUILLE 1993, *Littérature latine*, Paris, Quadrige / PUF.

### Usuels

**DI BERNARDINO** Angelo 1990, *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme Ancien*, adaptation française par François VIAL, 2 vol., Paris, Le Cerf.

**BLAISE** Albert 1954, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Strasbourg, Le Latin chrétien.

**BARDY** Gustave 1908, « Claudius Marius Victor », *D.T.C.*, XV, Vol 2, Paris, col. 2878.

**KELLY** Joseph F. 1993, *Dictionnaire du christianisme ancien*, Turnhout, Brepols.

**LACOSTE** Jean-Yves (dir.) 2007<sup>3</sup>, *Dictionnaire critique de théologie (Quadrige)*, Paris, PUF.

**LATOURELLE** René et FISICHELLA Rino (éds.) 1992, *Dictionnaire de Théologie fondamentale*, Montréal / Paris, Bellarmin / Le Cerf.

**LÉON-DUFOUR** Xavier (dir.) 1995<sup>8</sup>, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Le Cerf.

**STENGER** Jan R. (dir.) 2022, *Education in late Antiquity : challenges, dynamism, and reinterpretation, 300-550 CE*, Oxford / New York, Oxford University Press.

.

## TABLE DES MATIERES

<b>REMERCIEMENTS .....</b>	<b>4</b>
<b>LA THEOLOGIE DE L'HISTOIRE DANS L'ALETHIA DE CLAUDIUS MARIUS VICTORIUS (V<sup>E</sup> S.) : ENTRE RUPTURES ET ALLIANCES. TRADUCTION DES LIVRES I, II ET III.....</b>	<b>5</b>
<b>SOMMAIRE.....</b>	<b>6</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>7</b>
<b>A. PRESENTATION DE L'ALETHIA ET DE SON AUTEUR .....</b>	<b>7</b>
1. <i>État des lieux : éditions, traductions.....</i>	<i>8</i>
2. <i>État de la recherche.....</i>	<i>14</i>
<b>B. L'OBJECTIF DE LA THESE .....</b>	<b>16</b>
1. <i>Problématique et orientation de la recherche.....</i>	<i>16</i>
2. <i>Plan.....</i>	<i>18</i>
<b>TRADUCTION DES LIVRES I, II ET III .....</b>	<b>21</b>
<b>PRIERE .....</b>	<b>23</b>
v. 1-7 : <i>Invocation.....</i>	<i>23</i>
v. 8-100 : <i>Arétalogie.....</i>	<i>23</i>
v. 101-126 : <i>Supplication.....</i>	<i>29</i>
<b>LIVRE I, v. 1-547.....</b>	<b>31</b>
v. 1-50 : <i>Prologue.....</i>	<i>31</i>
v. 50-62 : <i>Le premier jour : ténèbres et lumière (Gn 1, 1-5).....</i>	<i>33</i>
v. 63-84 : <i>Le deuxième jour : le firmament et les eaux (Gn 1, 6-8).....</i>	<i>35</i>
v. 85-95 : <i>Le troisième jour : terre et mer (Gn 1, 9-13) .....</i>	<i>35</i>
v. 96-113 : <i>Le quatrième jour : les grands luminaires (Gn 1, 14-19) .....</i>	<i>37</i>
v. 114-133 : <i>Le cinquième jour : poissons et oiseaux (Gn 1, 20-23).....</i>	<i>37</i>
v. 134-143 : <i>Le sixième jour : les animaux de la terre (Gn 1, 24-25).....</i>	<i>39</i>
v. 144-159 : <i>Digression : la nécessité de l'homme.....</i>	<i>39</i>
v. 160-170 : <i>La création de l'homme (Gn 1, 26-28).....</i>	<i>41</i>
v. 171-204 : <i>Le septième jour : le sens du repos (Gn 2, 1-3).....</i>	<i>41</i>
v. 204-222 : <i>Deuxième récit de la création de l'homme (Gn 2, 7) .....</i>	<i>43</i>
v. 223-360 : <i>Le jardin d'Éden (Gn 2, 8 -20).....</i>	<i>45</i>
v. 361-397 : <i>Création de la femme (Gn 2, 21-25).....</i>	<i>53</i>
v. 398-470 : <i>Transgression et chute (Gn 3, 1-13).....</i>	<i>55</i>
v. 471-547 : <i>Le jugement divin (Gn 3, 14-24) .....</i>	<i>59</i>
<b>LIVRE II, v. 1-558.....</b>	<b>65</b>
v. 1-5 : <i>Émergence de la culture humaine.....</i>	<i>65</i>
v. 6-34 : <i>Adam et Ève sur la terre.....</i>	<i>65</i>
v. 35-89 : <i>La prière d'Adam .....</i>	<i>67</i>
v. 90-163 : <i>Digression sur la découverte du feu et des métaux .....</i>	<i>69</i>

v. 163-196 : Nouvelles découvertes et achèvement de la digression .....	73
v. 196-252 : Caïn et Abel (Gn 4, 1-8).....	75
v. 252-300 : La punition de Caïn (Gn 4, 9-16).....	79
v. 300-318 : L'autre vie de Caïn (Gn 4, 17-4).....	83
v. 319-338 : Naissance de Seth (Gn 4, 25 – 5, 24) .....	83
v. 339-381 : Nouvelle corruption des hommes (Gn 6, 1-7) .....	85
v. 382-433 : L'annonce du Déluge à Noé (Gn 6, 8-16).....	87
v. 433-454 : L'arche et les animaux (Gn 7, 1-2).....	91
v. 454-485 : Le Déluge (Gn 7, 12-24) .....	91
v. 486-558 : La fin du Déluge (Gn 8, 1-19).....	93
<b>LIVRE III, v. 1-789.....</b>	<b>99</b>
v. 1-48 : Après le Déluge : la nouvelle Alliance avec Noé (Gn 8, 20 – 9, 17).....	99
v. 49-70 : L'arc-en-ciel.....	101
v. 71-98 : L'ivresse de Noé et le jugement des fils (Gn 9, 21-29).....	103
v. 99-108 : Après la mort de Noé.....	105
v. 109-209 : Digression sur le polythéisme .....	105
v. 210-246 : La tour de Babel (Gn 11, 1-7).....	111
v. 247-326 : Confusion des langues (Gn 11, 8) .....	115
v. 326-365 : Abram et sa piété (Gn 11, 10-32).....	119
v. 366-388 : Abram en Égypte puis à Canaan (Gn 12, 1-20).....	121
v. 388-471 : Départ de Loth et guerre des quatre rois (Gn 13-14) .....	123
v. 472-554 : Bénédiction d'Abram (Gn 15) .....	129
v. 555-583 : Agar et Ismaël (Gn 16, 1-16).....	133
v. 584-639 : Circoncision et nouveau nom (Gn 17, 1-27).....	135
v. 639-665 : La visite des trois anges à Abraham (Gn 18, 1-15).....	139
v. 666-732 : Loth et la corruption de Sodome (Gn 19, 1-23) .....	141
v. 733-789 : La destruction de Sodome (Gn 19, 24-26).....	145
<b>PARTIE I. L'ŒUVRE ET SON CONTEXTE .....</b>	<b>151</b>
<b>CHAPITRE 1 : LA GAULE PROVENÇALE DU V<sup>E</sup> SIECLE EN CRISE POLITIQUE ET SPIRITUELLE.....</b>	<b>151</b>
1. Contexte historique .....	151
a. Invasions et fin du monde romain .....	151
b. La Gaule chrétienne .....	155
c. Marseille, le monachisme et la place des Juifs.....	160
d. Le rôle de l'école dans ce contexte pour Victorius .....	164
2. Contexte théologique et positionnement de Victorius .....	168
a. Foi trinitaire .....	168
b. Pêché originel et salut .....	178
c. Polémiques post-pélagiennes en Gaule : grâce et mérite.....	184
d. Prédestination et libre-arbitre.....	190
e. Alliance.....	195
<b>CHAPITRE 2 : PARAPHRASER LA GENESE .....</b>	<b>200</b>
1. Présentation des caractéristiques de la paraphrase génésiaque .....	201

a.	Définition générale de la paraphrase .....	201
b.	Paraphrase et épopée.....	210
c.	Repérage des caractéristiques de la réécriture génésiaque : tableaux comparatifs .....	216
2.	<i>Analyse de la composition de l'œuvre</i> .....	239
a.	Répartition du matériau biblique.....	240
b.	Schéma de la pédagogie divine à travers la providence .....	244
3.	<i>Le projet poétique : ad uerum uirtutis iter</i> .....	248
CHAPITRE 3 : TRAITEMENT ET EXPLOITATION DE L'INTERTEXTE BIBLIQUE .....		252
1.	<i>Les rapports du poète avec l'intertexte biblique</i> .....	252
a.	Les demandes à Dieu .....	253
b.	Les justifications des digressions .....	255
c.	Les adresses explicites au lecteur.....	258
d.	Les interventions implicites .....	259
2.	<i>Fidélité et écarts par rapport au texte biblique</i> .....	261
a.	Tableaux comparatifs.....	262
b.	Les interventions divines : prosopopées.....	268
c.	Les digressions, fidélités et omissions .....	274
3.	<i>Processus de latinisation du récit biblique</i> .....	281
a.	Transposition du récit biblique en poésie épique .....	282
b.	Héroïsation des personnages secondaires.....	284
CONCLUSION LIMINAIRE .....		293
<b>PARTIE II. PERSPECTIVES THEOLOGIQUES : COMPREHENSION DES PROMESSES DIVINES</b>		
<b>ET DE LEURS ACCOMPLISSEMENTS .....</b>		<b>295</b>
CHAPITRE 4 : LA RELECTURE ORIENTEE DE GN 1-19.....		295
1.	<i>Herméneutique biblique</i> .....	295
a.	Relecture typologique de la Genèse : <i>docuit exempla</i> .....	296
b.	Caractéristiques et enjeux du Dieu de l'Ancien Testament dans l'Alethia.....	303
c.	Vérité : bonté, alliance et alliances.....	308
2.	<i>Les destinataires de l'Alliance avec Dieu : une construction typologique</i> .....	311
a.	Adam, première figure du Christ .....	311
b.	Noé ouvre la voie du baptême.....	315
c.	Abraham, père d'un peuple nouveau.....	318
3.	<i>Les alliances : conception théologique</i> .....	321
a.	Alliance adamique : alliance universelle.....	321
b.	Alliance noachique : alliance restreinte aux survivants.....	323
c.	Alliance abrahamique : alliance restreinte à la race élue.....	328
4.	<i>Les ruptures : le salut ontologique à l'épreuve du salut temporel</i> .....	331
a.	Rupture 1 : péché originel.....	332
b.	Rupture 2 : meurtre d'Abel .....	335
c.	Rupture 3 : corruption des hommes .....	338
d.	Rupture 4 : polythéisme et tour de Babel.....	341
e.	Rupture 5 : corruption de Sodome .....	347
5.	<i>Les châtiments : relectures providentielles et typologiques</i> .....	349
a.	Châtiment 1 : l'exil du jardin .....	350

b.	Châtiment 2 : l'exil de Caïn .....	356
c.	Châtiment 3 : le Déluge .....	358
d.	Châtiment 4 : la confusion des langues à Babel .....	362
e.	Châtiment 5 : la destruction de Sodome .....	363
f.	Bilan : les châtimens, des conversions providentielles .....	368
	<b>CHAPITRE 5 : LES IMPLICATIONS THEOLOGIQUES DU POEME .....</b>	<b>370</b>
1.	<i>Alliance abîmée mais non brisée</i> .....	371
a.	Une histoire du mal : cosmos et éléments naturels.....	371
b.	La place des éléments dans la construction typologique .....	376
c.	Élaboration d'une théodicée : la place du diable au cœur de la destinée humaine .....	380
2.	<i>Enchaînement providentiel et élaboration d'une théologie de l'histoire du salut .....</i>	<i>385</i>
a.	Changement de pédagogie : du salut pré-christique à l'ère christique .....	386
b.	<i>Vitaeque perenni reddis</i> : une progression eschatologique .....	389
c.	<i>Seriemque et tempora miscens</i> : la théologie de l'histoire du salut .....	392
3.	<i>Le libre-arbitre comme instrument de l'histoire du salut .....</i>	<i>398</i>
a.	La liberté de pécher.....	398
b.	" <i>Felix culpa</i> " : le libre-arbitre comme instrument de l'histoire du salut. ....	401
4.	<i>Les finalités et les destinataires du message théologique .....</i>	<i>407</i>
a.	<i>Indiscreta foedera</i> : alliances indivisibles .....	408
b.	<i>Redeat uerum</i> : la fin des rites profanes et le salut universel.....	412
	<b>CONCLUSION LIMINAIRE .....</b>	<b>416</b>
	<b>CONCLUSION GENERALE .....</b>	<b>417</b>
	<b>INDEX NOMINUM.....</b>	<b>430</b>
	<b>INDEX RERUM.....</b>	<b>432</b>
	<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>434</b>
	<i>Éditions et traductions</i> .....	434
	<i>Études sur Victorius</i> .....	435
	<i>Sources antiques</i> .....	438
	<i>Autres études</i> .....	442
	<i>Usuels</i> .....	449
	<b>TABLE DES MATIERES .....</b>	<b>450</b>

**La théologie de l'histoire dans l'*Alethia*  
de Claudius Marius Victorius (v<sup>e</sup> s.) :  
entre ruptures et alliances.  
Traduction des Livres I, II et III.**

## Résumé

Cette recherche propose une traduction complète de la paraphrase biblique génésiaque, intitulée *Alethia*, écrite par le rhéteur Claudius Marius Victorius au début du v<sup>e</sup> siècle. La traduction est accompagnée d'un commentaire qui associe l'étude théologique à la dimension littéraire du texte, en cherchant à rendre compte de la logique interne de l'œuvre. La thèse met en avant le déploiement de l'économie du salut dans la réécriture poétique, à travers l'illustration de la perte de la vérité et de l'articulation providentielle des alliances, des ruptures et des châtiments. La théologie de l'histoire, ainsi développée, offre un éclairage sur l'élargissement du péché et la diffusion du mal et de l'erreur, notamment le polythéisme, auxquels Dieu oppose une pédagogie providentielle. En somme, ce schéma du déploiement providentiel de Dieu dans l'histoire, au-delà du microcosme de l'histoire sainte, s'adresse à tout croyant comme une mise en garde contre la diffusion de l'erreur, en opposant l'adhésion libre au plan de Dieu, à l'instar des trois patriarches qui préfigurent le Christ et contribuent au retour de la vérité.

Claudius Marius Victorius ; *Alethia* ; poésie ; épopée ; Bible ; Genèse ; paraphrase biblique ; théologie de l'histoire ; alliance ; providence ; vérité ; polythéisme ; libre arbitre.

## Résumé en anglais

This research offers a complete French translation of the biblical paraphrase of Genesis entitled *Alethia*, written by the rhetor Claudius Marius Victorius at the beginning of the fifth century. The translation goes along with a commentary that combines theological study and the literary dimension of the text, seeking to give an account of the internal logic of the work. The thesis highlights the deployment of the economy of salvation in the poetic rewriting, through the illustration of the loss of truth and the providential articulation of alliances, ruptures and punishments. The theology of history, developed in this way, sheds light on the expansion of sin and the spread of evil and error, particularly polytheism, to which God counters a providential pedagogy. In short, this outline of God's providential deployment in history, beyond the microcosm of holy history, is addressed to every believer as a warning not to participate in the spread of error, but to join freely God's plan, following the example of the three patriarchs who prefigure Christ and contribute to the return of truth.

Claudius Marius Victorius ; *Alethia* ; poetry ; epic ; Bible ; Genesis ; biblical paraphrasis ; theology of history ; alliance ; providence ; truth ; polytheism ; free will.