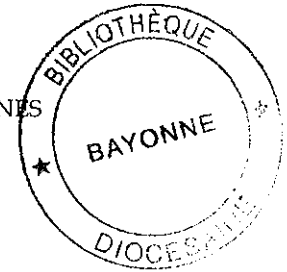


SOURCES CHRÉTIENNES

N° 444



AVIT DE VIENNE

HISTOIRE SPIRITUELLE

TOME I

(CHANTS I-III)

*INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE,
TRADUCTION ET NOTES*

PAR

Nicole HECQUET-NOTI

Chargée d'enseignement à l'Université de Genève

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd LATOUR-MAUBOURG, PARIS

1999

*La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des « Sources Chrétiennes »
(U.P.R.E.S. A 5035 du Centre National de la Recherche Scientifique).*

PATRI MEO



Tous droits réservés. La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© Les Éditions du Cerf, 1999
ISBN 2-204-06321-5
ISSN 0750-1978

AVANT-PROPOS

Ce travail est le résultat de la synthèse remaniée d'une thèse de doctorat soutenue en décembre 1994 à l'université de Genève. Le jury était composé des professeurs François Paschoud de Genève, directeur de thèse, Jean-Yves Tilliette de Genève, président du jury, Jacques Fontaine de Paris et Heinrich Marti de Zürich, que je tiens à remercier pour les remarques judicieuses qu'ils ont formulées. Ma gratitude va tout particulièrement au professeur Jacques Fontaine qui a suivi l'évolution de ce travail avec beaucoup de patience et de disponibilité et dont les conseils m'ont été fort précieux. Merci aussi à tous ceux qui ont accepté de partager un peu de leur temps avec Avit: Mesdames Gallet et Balmès, relectrices de la première heure, Monsieur Amacker, le Père Bertrand et Monsieur Jean-Noël Guinot des Sources Chrétiennes pour leur accueil. La consultation des manuscrits a été possible grâce aux microfilms fournis par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes de Paris, par les bibliothèques de Laon, München et Saint-Gall. Durant les années qu'a duré ce travail, je remercie de leur soutien les membres de ma famille, principalement Fabien et Didier qui ont partagé leur intimité avec un poète inconnu d'eux.

BIBLIOGRAPHIE

1. Éditions du *De spiritalis historiae gestis*

- CHEVALIER: U. CHEVALIER, *Œuvres complètes d'Avit*, Lyon 1890.
- NODES: D. J. NODES, *Avitus, the Fall of Man, de spiritalis historiae gestis libri I-III*, ed. from Laon, *Bibliothèque Municipale*, MS. 273 (*Toronto Medieval Latin Texts*), Toronto 1985.
- PEIPER: R. PEIPER, *Alcimi Aviti opera*, MGH. AA 6, 2, Berlin 1883.
- SCHIPPERS: A. SCHIPPERS, *Avitus, de initio mundi*, Kampen 1945.

2. Études sur Avit

(Les abréviations utilisées pour les périodiques sont celles de l'*Année Philologique*).

- BEIKIRCHER 1986: H. BEIKIRCHER, « Spezereien aus dem Paradies (zu Prud. cath. 5, 120, und Alc. Avit., carm. 1, 292 f.) », *WS* 20 (1986), p. 261-266.
- CAPPONI 1967: F. CAPPONI, « Un aspetto demonologico della teologia di Avito », *Meander* 22 (1967), p. 318-324.
- CAPPONI 1967: F. CAPPONI, « I limiti didascalici nella poesia di A.E. Avito », *Latomus* 26 (1967), p. 151-167.
- CHARAUX 1876: A. CHARAUX, *Saint Avit, évêque de Vienne*, Paris 1876.

- COSTANZA 1968: S. COSTANZA, *Avitiana I: I modelli epici del « De spiritalis historiae gestis »*, Messina 1968.
- CUCHEVAL 1863: V. CUCHEVAL, *De sancti Aviti operibus*, Paris 1863.
- DANDO 1967: M. DANDO, « Alcimus Avitus as the Auctor of the De resurrectione mortuorum, De Pascha (De Cruce), De Sodoma and De Iona, formerly attributed to Tertullian and Cyprian », *C & M* 26 (1967), p. 258-275.
- DEPROOST 1991: P. A. DEPROOST, « La mise en œuvre du merveilleux épique dans le poème DE DILVVIO MVNDI d'Avit de Vienne », *JbAC* 34 (1991), p. 88-103.
- FLURY 1988: P. FLURY, « Juvenicus und Alcimus Avitus », *Philologus* 132 (1988), p. 286-296.
- FORSTNER 1980: K. FORSTNER, « Zur Bibeldichtung des Avitus von Vienne », *Symmicta Pfligersdorffer (Filologia e critica)* 33, Rome 1980, p. 43-60.
- FRANTZ 1908: P. N. FRANTZ, *Avitus von Vienne (ca 490-518) als Hierarch-Politiker*, Diss. Greifswald 1908.
- GAMBER 1899: S. GAMBER, *Le livre de la Genèse dans la poésie latine au 5^{ème} siècle*, Paris 1899.
- GOELZER 1909: H. GOELZER, *Le latin de saint Avit*, Paris 1909.
- GOELZER 1910: H. GOELZER, « Ovide et saint Avit », *Mélanges Émile Châtelain*, Paris 1910, p. 275-280.
- ISETTA 1983: S. ISETTA, « Rassegna di studi Avitiani (1857-1982) », *BStudLat* 13 (1983), p. 59-73.
- KARTSCHOKE 1975: D. KARTSCHOKE, *Bibeldichtung, Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvenicus bis Otfried von Weissenburg*, Munich 1975.
- KIRKCONNELL 1947: W. KIRKCONNELL, « Avitus' Epic on the Fall », *LThPh* 3 (1947), p. 222-242.
- KRAFT 1980: H. KRAFT, s.u. « Avitus, Alcimus Ecdicius », *Lexikon des Mittelalters* 17 (1980), col. 1307 s.
- KRÜGER 1919: G. KRÜGER, *Die Bibeldichtung zu Ausgang des Altertums*, Giessen 1919.

- KUIJPER 1955: D. KUIJPER, « Lienis regula », *VChr* 9 (1955), p. 50-60.
- LOSGAR 1903: G. LOSGAR, *Studien zu Alcimus Avitus' Gedicht: De spiritalis historiae gestis*, Inaugural-Dissertation der Universität Erlangen 1903.
- MC DONOUGH 1981: C.J. MC DONOUGH, « Notes on the Text of Avitus », *VChr* 35 (1981), p. 170-173.
- NODES 1981: D. J. NODES, *Avitus of Vienne's Spiritual History: Its Theme and Doctrinal Implications*, Diss. Toronto 1981.
- NODES 1984: D.J. NODES, « Avitus of Vienne's spiritual History and the Semipelagian Controversy », *VChr* 38 (1984), p. 185-195.
- NODES 1985: D.J. NODES, « Further Notes on the Text of Avitus », *VChr* 39 (1985), p. 170-173.
- RAMMINGER 1988: J. RAMMINGER, « Zu Text und Interpretation von Alcimus Avitus' De spiritalis historiae gestis », *WS* 101 (1988), p. 313-325.
- RAMMINGER 1990: J. RAMMINGER, *Concordantiae in Alcimi Ecdicii Aviti carmina*, Olms 1990.
- ROBERTS 1980: M. ROBERTS, « The Prologue to Avitus' De Spiritalis Historiae Gestis: Christian Poetry and Poetic Licence », *Traditio* 36 (1980), p. 399-407.
- RONCORONI 1972: A. RONCORONI, « L'epica biblica di Avito di Vienne », *Vet. Chr* 9 (1972), p. 303-329.
- SIMONETTI 1982: G. SIMONETTI ABBOLITO, « Avito e Virgilio », *Orpheus* 3 (1982), p. 49-72.
- VINAY 1937: G. VINAY, « La poesia di Sant'Avito: I poematum libri », *Convivium* 9 (1937), p. 431-456.

3. Études générales

- ADNÈS 1963: P. ADNÈS, *Le mariage*, Tournai 1963².
- AGAËSSE 1972: P. AGAËSSE, *L'exégèse ad litteram, introduction à Gen. ad litt. (BA 48)*, Paris 1972.

- ALEXANDRE 1972: M. ALEXANDRE, « L'interprétation de Luc 16, 19-31 chez Grégoire de Nysse », *Epektasis (Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou)*, Paris 1972, p. 425-441.
- AMAT 1985: J. AMAT, *Songes et visions, l'au-delà dans la littérature latine tardive (Études augustinienes)*, Paris 1985.
- ANTIN 1964: P. ANTIN, « Texte de St Jérôme (et d'autres) sur la joie du malheur d'autrui », *VChr* 18 (1964), p. 51-56.
- ARBESMANN 1954: R. ARBESMANN, « The Concept of Christus medicus in St. Augustine », *Traditio* 10 (1954), p. 1-28.
- AUERBACH 1958: E. AUERBACH, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958.
- BARDON 1946: H. BARDON, « L'aurore et le crépuscule », *REL* 24 (1946), p. 82-115.
- BEAUJEU 1957: J. BEAUJEU, *La science antique et médiévale* dans R. TATON, *Histoire générale des sciences*, t. 1, Paris 1957.
- BECKER 1885: G. BECKER, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn 1885.
- BISCHOFF 1974: B. BISCHOFF, *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit*, t. 1: *Die bayerischen Diözesen*, Wiesbaden 1974.
- BISCHOFF 1994: B. BISCHOFF, *Manuscripts and Library in the Age of Charlemagne*, recueil d'articles traduits et édités par M. Gorman, Cambridge 1994.
- BLAISE 1955: A. BLAISE, *Manuel du latin chrétien*, Turnhout 1955.
- BLUMMENKRANZ 1948: B. BLUMMENKRANZ, « La parabole de l'enfant prodigue chez saint Augustin et saint Césaire d'Arles », *VChr* 2 (1948), p. 102-105.
- BONNET 1890: M. BONNET, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890.
- BOUCHÉ-LECLERQ 1899: A. BOUCHÉ-LECLERQ, *L'astrologie grecque*, Paris 1899.
- BRAUN 1977: R. BRAUN, *Deus Christianorum, Étude sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977².

- BRAUN 1985: R. BRAUN, « L'influence de la Bible sur la langue latine tardive », dans J. FONTAINE et CH. PIETRI, *Le monde latin antique et la Bible (Bible de tous les temps 2)*, Paris 1985, p. 129-142.
- BRISSON 1972: J. P. BRISSON, « Le pieux Énée », *Latomus* 31 (1972), p. 379-412.
- BURCK 1979: E. BURCK, *Römische Epos*, Darmstadt 1979.
- CHARLET 1980: J. P. CHARLET, « L'apport de la poésie latine chrétienne à la mutation de l'épopée antique: Prudence, précurseur de l'épopée médiévale », *BAGB*, Paris 1980, p. 207-217.
- CHARLET 1982: J. P. CHARLET, *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*, Paris 1982.
- CHARLET 1985: J. P. CHARLET, « L'inspiration et la forme bibliques dans la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle », dans J. FONTAINE et CH. PIETRI, *Le monde latin antique et la Bible (Bible de tous les temps 2)*, Paris 1985, p. 613-643.
- CHARLET 1988: J. P. CHARLET, « Aesthetic Trends in Late Latin Poetry (325-410) », *Philologus* 132 (1988), p. 74-85.
- CLARK 1981: E. A. CLARK et D. F. HATCH, *The golden Bough, the oaken Cross, the virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba (American Academy of Religion 5)*, Masey 1981.
- COMEAU 1952: M. COMEAU, « Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle d'après saint Augustin », *RecSR* 40 (1952), p. 80-89.
- CONTRENI 1978: J. CONTRENI, *The Cathedral School of Laon from 850 to 930: its Manuscripts and Masters*, München 1978.
- CONTRENI 1992: J. CONTRENI, *Carolingian Learning Masters and Manuscripts*, recueil d'articles parus dans diverses revues, New Hampshire 1992.
- COURCELLE 1948: P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobie à Cassiodore*, Paris 1948².
- COURCELLE 1955: P. COURCELLE, « Le cliché virgilien des cent bouches », *REL* 33 (1955), p. 231-240.

- COURCELLE 1964: P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964³.
- CURTIUS 1967: E. R. CURTIUS, *Euröpaische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berne 1967.
- DANIÉLOU 1950: J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri. Étude sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.
- DANIÉLOU 1951: J. DANIÉLOU, « Qu'est-ce que la typologie? » dans *L'Ancien Testament et les chrétiens*, Paris 1951, p. 199-205.
- DE MEYER 1975: K. A. DE MEYER, *Codices Vossiani Latini, II*, Leiden 1975.
- DOLBEAU 1978: F. DOLBEAU, « Un nouveau catalogue des manuscrits de Lobbes aux XI^e et XII^e siècles », *RecAug* 13 (1978), p. 3-36.
- DOLBEAU 1979: F. DOLBEAU, « Un nouveau catalogue des manuscrits de Lobbes aux XI^e et XII^e siècles », *RecAug* 14 (1979), p. 191-248.
- DUCKWORTH 1969: G. E. DUCKWORTH, *Vergil and Classical Hexameter Poetry, a Study in Metrical Variety*, Univ. Michigan 1969.
- EHRLERS 1985: W. EHRLERS « Bibelszenen in epischer Gestalt. Ein Beitrag zu Alcimus Avitus », *VChr* 39 (1985), p. 356-369.
- FAVROD 1991: J. FAVROD, « La chronique de Marius d'Avenches (455-581) », *Cahiers lausannois d'histoire médiévale* 4, Lausanne 1991.
- FONTAINE 1970: J. FONTAINE, « Trois variations de Prudence sur le thème du paradis », *Forschungen zur römische Literatur (Mélanges K. Büchner)* 1, Wiesbaden 1970, p. 96-115.
- FONTAINE 1970: J. FONTAINE, « La femme dans la poésie de Prudence », *REL* 47bis (*Mélanges Marcel Durry*), Paris 1970, p. 50-83.
- FONTAINE 1972: J. FONTAINE, « Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires chrétiens à la fin du IV^e siècle occidental », dans *Epektasis (Mélanges Daniélou)*, Paris 1972, p. 571-579.

- FONTAINE 1975: J. FONTAINE, « Le mélange des genres dans la poésie de Prudence » dans *Forma Futuri (Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino)*, Turin 1975, p. 741-754.
- FONTAINE 1977: J. FONTAINE, « Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IV^e siècle: Ausone, Ambroise, Ammien » dans M. FUHRMANN, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. 23, Vandœuvres-Genève 1977, p. 425-472.
- FONTAINE 1980: J. FONTAINE, *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris 1980.
- FONTAINE 1981: J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien, esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle*, Paris 1981.
- FONTAINE 1988: J. FONTAINE, « Comment doit-on appliquer la notion de genre littéraire à la littérature latine chrétienne du IV^e siècle? », *Philologus* 132 (1988), p. 53-73.
- FORTIN 1954: E. L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au V^e, la querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris 1954.
- GLAUCHE 1970: G. GLAUCHE, *Schullektüre im Mittelalter (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung)*, München 1970.
- GORMAN 1982: M. GORMAN, « The Encyclopedic Commentary on Genesis Prepared for Charlemagne by Wigbod », *RecAug* 17 (1982), p. 173-201.
- GRIBOMONT 1985: J. GRIBOMONT, « Les plus anciennes traductions latines » dans J. FONTAINE et CH. PIETRI, *Le monde latin antique et la Bible (Bible de tous les temps 2)*, Paris 1985, p. 43-66.
- GUINOT 1989: J.-N. GUINOT, « La typologie comme technique herméneutique » dans *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères (Cahiers de Biblia Patristica 2)*, Strasbourg 1989, p. 1-34.
- HARL 1975: M. HARL, « Deux images bibliques chez Origène », dans *Forma Futuri (Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino)*, Turin 1975, p. 17-42.

- HERZOG 1975 : R. HERZOG, *Die Biblepik der lateinischen Spätantike*, t. 1, Munich 1975.
- HOFMANN 1988 : H. HOFMANN, « Überlegungen zu einer Theorie der nichtchristlichen Epik der lateinischen Spätantike », *Philologus* 132 (1988), p. 101-159.
- HOFMANN : J. B. HOFMANN, *Syntax und Stylistik (Handbuch der Altertumswissenschaft Abt. 2, Teil 2, Bd 2: Lateinische Grammatik)*, Munich, réédition de 1972.
- HOVINGH 1955 : P. F. HOVINGH, *Claudius Marius Victorius, Aethia, la prière et les vers 1-170 du livre 1 avec introduction, traduction et commentaire*, Groningen 1955.
- HUDSON-WILLIAMS 1966 : A. HUDSON-WILLIAMS, « Virgil and the Christian Latin Poets », *Proceedings of the Virgil Society* 6 (1966-1967), p. 11-21.
- IRVINE 1994 : M. IRVINE, *The Making on Textual Culture, Grammatica and Literary Theory, 350-1100*, Cambridge 1994.
- KIRSCH 1978 : W. KIRSCH, « Altes und Neues im lateinischen Epos des 4.-6. Jahrhunderts », *Klio* 60 (1978), Heft 2, p. 389-396.
- KIRSCH 1979 : W. KIRSCH, « Struckurwandel im lateinischen Epos des 4.-6. Jahrhunderts », *Philologus* 123 (1979), p. 38-53.
- KIRSCH 1982 : W. KIRSCH, « Probleme der Gattungsentwicklung am Beispiel des Epos », *Philologus* 126 (1982), p. 265-288.
- KÜHNER : R. KÜHNER et C. STEGMANN, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache, zweiter Teil : Satzlehre* 2 Bde, Hanovre 1914².
- LA BONNARDIÈRE 1967 : A. M. LA BONNARDIÈRE, « Pénitence et réconciliation des pénitents », *REAug* 13 (1967), p. 31-53.
- LA BONNARDIÈRE 1975 : A. M. LA BONNARDIÈRE, « Le dol et le jeu d'après Augustin » dans *Forma Futuri (Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino)*, Turin 1975, p. 868-883.
- LAISTNER 1957 : M. L. W. LAISTNER, *Thought and Letters in Western Europe A.D. 500 to 900*, Londres 1957².

- LA VILLE DE MIRMONT 1909 : H. LA VILLE DE MIREMONT, « L'astrologie chez les Gallo-Romains », *REAug* 11 (1909), p. 331-335.
- LEBECQ 1990 : S. LEBECQ, *Les origines franques (Nouvelle histoire de la France médiévale 1)*, Paris 1990.
- LE BŒUFFLE 1977 : A. LE BŒUFFLE, *Les noms latins d'astres et de constellations*, Paris 1977.
- LE BŒUFFLE 1987 : A. LE BŒUFFLE, *Astronomie, astrologie, lexique latin*, Paris 1987.
- LECLERCQ 1957 : J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu, initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris 1957.
- LEHMANN 1918 : P. LEHMANN, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschland und der Schweiz*, München 1918.
- LESNE 1938 : E. LESNE, *Les livres, scriptoria et bibliothèques du commencement du VIII^e à la fin du XI^e siècle (Histoire de la propriété ecclésiastique en France 4)*, Lille 1938.
- LÖFSTEDT 1918 : E. LÖFSTEDT, *Vermischte Studien zur lateinischen Sprachkunde und Syntax*, Lund 1918.
- LÖFSTEDT 1956 : E. LÖFSTEDT, *Syntactica*, Lund 1956².
- LOT 1968 : F. LOT, *La fin du monde antique et le début du Moyen Âge*, Paris 1968.
- LOYEN 1947 : A. LOYEN, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'Empire*, Paris 1943.
- LUBAC 1947 : H. DE LUBAC, « Typologie et allégorisme », *RecSR* 34 (1947), p. 180-226.
- LUBAC 1959 : H. DE LUBAC, « A propos de l'allégorie chrétienne », *RecSR* 47 (1959), p. 5-43.
- LUBAC 1959 : H. DE LUBAC, *L'exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959-1961.
- MAILLOT 1989 : A. MAILLOT, *Ève, ma mère, étude sur la femme dans l'Ancien Testament*, Paris 1989.
- MARKUS 1964 : R. A. MARKUS, « Imago et Similitudo in Augustine », *REAug* 10 (1964), p. 125-143.

- MARROU 1965: H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1965⁶.
- MARROU 1976: H. I. MARROU, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Paris 1976.
- MARROU 1985: H. I. MARROU, *L'église dans l'Antiquité tardive*, Paris 1985².
- MARTELET 1956: G. MARTELET, « Sacrements, figures et exhortations en I Cor. 10, 1-11 », *RecSR* 44 (1956), p. 323-359 et 515-559.
- MAYER 1969: C. P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins* (*Cassiciacum* 24, 1), Würzburg 1969.
- MAYER 1974: *idem* Band 24, 2, 1974.
- MOHRMANN 1958: C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, Rome 1958.
- MOSTERT 1989: M. MOSTERT, *The Library of Fleury: A Provisional List of Manuscripts*, Verloren 1989.
- MOUSSY 1985: C. MOUSSY et C. CAMUS, *Dracontius, Œuvres*, Paris 1985.
- NODES 1993: D. J. NODES, *Doctrine and Exegesis in Biblical Latin Poetry* (*Arca* 31), Leeds 1993.
- PALANQUE 1945: J. R. PALANQUE, *Le christianisme et l'Occident barbare*, Paris 1945.
- PALA 1981: R. PALA, *Prudenzio, Hamartigenia, introduzione, traduzione et commento*, Pise 1981.
- PASCHOUD 1967: F. PASCHOUD, *Roma aeterna, étude sur le patriotisme romain dans l'Occident à l'époque des grandes invasions*, Rome 1967.
- PERRIN 1981: M. PERRIN, *L'homme antique et l'homme chrétien, l'anthropologie de Lactance*, Paris 1981.
- RABY 1953: R. J. E. RABY, *A History of Christian Latin Poetry from the Beginning to the Close of the Middle Ages*, Oxford 1953².

- REIFF 1958: A. REIFF, *Interpretatio, Imitatio, Aemulatio, Begriff und Vorstellung literarischer Abhängigkeit bei den Römern*, Cologne 1958.
- REYNOLDS 1983: L. D. REYNOLDS, *Texts and Transmission, a Survey of the Latin Classics*, Oxford 1983.
- RICHÉ 1973: P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare (VI^e-X^e siècles)*, Paris 1973³.
- RICHÉ 1979: P. RICHÉ, *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du V^e siècle au milieu du XI^e siècle*, Paris 1979.
- RICHÉ 1989: P. RICHÉ, *L'Europe barbare de 476 à 774*, Paris 1989.
- RIEMANN 1925: O. RIEMANN, *Syntaxe latine*, revue par A. Ernout, Paris 1925⁷.
- ROBERTS 1984: M. ROBERTS, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity* (*Arca* 16), Leeds 1984.
- ROBERTS 1989: M. ROBERTS, *The Jeweled Style, Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Londres 1989.
- SAGE 1961: A. SAGE, « La grâce du Christ, modèle de notre grâce », *REAug* 7 (1961), p. 17-34.
- SAVON 1983: H. SAVON, « Béatitudes virgiliennes et pensée apocalyptique à la fin du IV^e siècle », *Latomus* 42 (1983), p. 850-862.
- SCHANZ-HOSIUS: M. SCHANZ / C. HOSIUS / G. KRÜGER, *Geschichte der römischen Literatur*, 4 t., Munich 1 1927⁴; 2 1935⁴; 3 1922³; 4, 1 1914²; 4, 2 1920.
- SCHÖNBECK 1962: G. SCHÖNBECK, *Der locus amoenus vom Homer bis Horaz*, Dissertation, Heidelberg 1962.
- SMITH 1976: M. SMITH, *Prudentius' Psychomachia, a Reexamination*, Princeton 1976.
- SPRINGER 1988: C. E. SPRINGER, *The Gospel as Epic in Late Antiquity, the Paschale Carmen of Sedulius*, Leiden 1988.
- SOMERS 1961: H. SOMERS, « Image de Dieu, les sources de l'exégèse augustinienne », *REAug* 7 (1961), p. 105-125.

- STEIN 1949: E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, publiée par J.R. Palanque, Bruxelles 1949.
- STUDER 1975: B. STUDER, « Sacramentum et exemplum chez Saint Augustin », *RecAug* 10 (1975), p. 87-141.
- THRAEDE 1961: K. THRAEDE, « Untersuchungen zum Ursprung und zur Geschichte der christlichen Poesie », *JbAC* 4 (1961), p. 108-127.
- THRAEDE 1962: K. THRAEDE, « Untersuchungen... », *JbAC* 5 (1962), p. 125-157.
- THRAEDE 1962: K. THRAEDE, art. « Epos », *RAC* 5 (1962), col. 997-1043.
- THRAEDE 1963: K. THRAEDE, « Untersuchungen... », *JbAC* 6 (1963), p. 101-111.
- TUPET 1976: A. M. TUPET, *La magie dans la poésie latine*, Paris 1976.
- VAN DER LAAN 1993: P. W. VAN DER LAAN, « Imitation créative dans le *Carmen Paschale* de Sédulius » dans *Early Christian Poetry, a collection of essays*, ed. J. den Boeft et A. Hilhorst, suppl. *VChr* 22, Leiden 1993, p. 135-166
- WEHRLI 1969: M. WEHRLI, « Sacra Poesis: Bibelepik als europäische Tradition » dans *Formen mittelalterlicher Erzählung*, Zürich 1969, p. 51-71.
- WITCKE 1971: C. WITCKE, « Poets of the Sacred Tradition » dans *Numen litterarum (the Old and the New in Latin Poetry from Constantin to Gregory the great)*, (*Mittelateinische Studien und texte* 5), Leiden 1971, p. 145-234.
- ZEHNACKER-FREDOUILLE 1993: H. ZEHNACKER et J.-C. FREDOUILLE, *Littérature latine*, Paris 1993.

INTRODUCTION

1. L'AUTEUR¹

Alcimus Ecdicius Avitus est l'une des figures marquantes de la fin du V^e siècle. Évêque engagé dans la lutte anti-arienne ainsi qu'en témoignent les deux livres du traité *Contra Euty-chianam haeresim* (datant de 512-513) et les *Dialogi cum Gundobado rege uel librorum contra Arrianos reliquiae* (avant 516), il fut aussi un homme politique influent à la cour des rois de Bourgondie Gondebaud et Sigismond, comme le prouve la correspondance qui nous est parvenue : *Epistula ad Gundobadum regem de subita paenitentia*, *Epistula consolatoria ad eundem de transitu filiae regis* et les trois livres des *Epistularum ad diuersos*. De son œuvre pastorale, il nous reste des fragments des homélies qu'il a prononcées en diverses circonstances durant les vingt ans de son épiscopat. Mais c'est surtout son œuvre poétique qui lui valut une grande renommée durant tout le Moyen Âge. Il a composé, en effet, six chants de poèmes : une épopée biblique, *De spiritalis historiae gestis*, et un poème indépendant, *De uirginitate*.

1. Les œuvres en prose d'Avit sont ici citées d'après la pagination de l'édition de Peiper dans les *MGH*. Les références aux auteurs anciens sont celles de l'index du *TLL*. Les références précises des études modernes sont données dans la bibliographie.

Les lettres d'Avit contiennent des renseignements autobiographiques qui permettent de reconstituer sa carrière épiscopale et politique de manière assez précise¹. Si nous ne connaissons pas l'année exacte de sa naissance, les indications relatives à sa charge ecclésiastique permettent cependant de la situer dans les années 450, à Vienne, au sud de Lyon. Alcimus Ecdicius Avitus est issu d'une famille patricienne très croyante : lui-même dit compter parmi ses ancêtres des magistrats importants et des prêtres illustres², et par Sidoine Apollinaire, dont il est parent³, il est lié à la famille de l'empereur Eparchius Avitus, qui régna en 455-456⁴. Son père Isicius et sa mère Audentia eurent quatre enfants⁵. A son frère aîné, Apollinaris, qui devint évêque de Valence, Avit adressa de nombreuses lettres, ainsi que le prologue au *De spiritualis historiae gestis* (abrégé, par la suite, en *De gestis*). A sa sœur cadette, Fuscine, il dédia le *De uirginitate*, sixième chant de ses *Carmina*⁶. Selon la coutume de l'époque, Isicius s'engagea dans les ordres après la naissance de ses enfants, puis devint évêque de Vienne et le resta jusqu'à sa mort vers 490. Nous ne savons presque rien de la biographie d'Avit

1. Cette carrière a été étudiée dans les ouvrages consacrés à Avit : CUCHEVAL 1863 ; CHARAUX 1876. Parmi les ouvrages plus récents, citons l'édition de SCHIPPERS 1945, p. 1-6, et la notice de KRAFT 1980. Voir aussi SCHANZ HOSIUS 4, 2, p. 380-389.

2. Cf. *Carm.* 6, 651-659 : « Bien que le monde ait gratifié nos ancêtres d'honneurs anciens et leur ait toujours décerné des titres dès leur noble naissance, c'est cependant davantage la gestion de charges divines qui les a illustres, parce qu'ils ont mérité par leur propre valeur leurs saintes chaires. Je ne vais pas l'énumérer à présent tous nos aïeux et nos lointains ancêtres que leur vie glorieuse a rendus dignes du sacerdoce. Regarde seulement notre père chargé du pontificat sacré... »

3. Cf. *Epist.* 50, p. 80, 11-13 Peiper.

4. Sidoine a, en effet, épousé Papianilla, fille de l'empereur Avitus (cf. GRÉGOIRE DE TOURS, *Franc.* 2, 21-23).

5. *Carm.* 6, 19 : *Edidit ut quartam genetrix Audentia prolem.*

6. *Carm.* 6, prol., p. 274, 5-6 Peiper : *Cogis (...) dari uersus illos, quos ad uenerabilem Fuscinam sororem nostram de consolatoria castitatis laude conscripsi.*

avant cette date, si ce n'est qu'il fut baptisé à Vienne par l'évêque Mamert, prédécesseur d'Isicius et frère aîné du philosophe Claudien Mamert¹. Vers 490², il succéda donc à son père sur le trône épiscopal de Vienne et occupa cette charge jusqu'à sa mort vers 518³. Il joua un rôle important sur le plan théologique, en combattant l'arianisme et le semi-pélagianisme⁴, mais aussi en matière politique, comme conseiller très influent du roi arien Gondebaud puis de son fils Sigismond⁵, qu'il convertit au catholicisme.

1.1. Le lettré

Quelles furent l'éducation et la culture d'Avit ? L'auteur lui-même ne donne aucune indication, mais sa correspondance et les sources d'inspiration des *Carmina* permettent de dres-

1. Cf. *Hom.* 6, p. 110, 20 Peiper : *Prædecessor namque meus et spiritualis mihi a baptismo pater Mamertus sacerdos.* Ce baptême eut lieu avant 475, date à laquelle Isicius succéda à l'évêque Mamert (cf. SCHANZ HOSIUS 4, 2, p. 380).

2. D'après la *Vita Beati Auiti* (p. 177, 7-8 Peiper) : *Tempore Zenonis imperatoris beatus Auitus episcopus sapientia et doctrina mirabilis... Viennensem ecclesiam post patrem Isicium aequè episcopum suscepit regendam*, Avit aurait accédé à cette charge avant le 9 avril 491, date de la mort de Zénon. Un épisode de la *Vita Epifani* d'Ennodius, qui relate la légation d'Epifanus auprès de Gondebaud, montre qu'en 494 Avit occupait déjà le trône épiscopal de Vienne : *Deidit etiam præstantissimus inter Gallos Auitus Viennensis episcopus in quo se peritia uelut in diuorsorio lucidæ domus inclusit* (p. 106, 9 dans les MGH. AA, t. 7, édition de F. Vögel, 1885).

3. C'est la date de sa mort la plus probable, car aucun document n'atteste qu'il fût en vie après cette année-là. Le concile d'Épaon, dont il rédigea les actes (PEIPER, p. 174), date de 517. A celui de Lyon, en 519, le nom d'Avit n'est plus mentionné (PEIPER, p. 176-177). Une vie d'Avit (*Acta sanctorum* des Bollandistes, tome 1, Febr. p. 661, num. 6 cité par PEIPER, p. 181) nous apprend qu'il est mort sous le règne d'Anastase, qui fut empereur jusqu'en juillet 518 : *Moritur Anastasio principe.* (voir *Pl.* 59, 194).

4. Voir les *Dialogi cum Gundobado rege, uel librorum contra Arrianos reliquiæ* (p. 1-5 et 161-164 Peiper), le *Contra Eutychianam hæresim libri II* (p. 15-29) et quelques lettres comme *De subitanea penitentia* (*Epist.* 4, p. 29-32).

5. Voir sa correspondance (*Epist.* 91-94 notamment).

ser un tableau du milieu culturel de la société viennoise à la fin du V^e siècle.

La Bourgondie est restée pendant le haut Moyen Âge un foyer actif de la culture romaine¹. En effet, des liens étroits entre Rome et l'aristocratie gallo-romaine de ce nouveau royaume tenaient en honneur la culture classique². L'examen des destinataires des lettres d'Avit montre qu'il entretenait des relations dans les différentes parties de la Gaule et de l'Italie³ : il écrit aussi bien au roi franc Clovis, aux évêques Césaire d'Arles ou Pierre de Ravenne, au pape Hormisdas qu'au médecin Helpidius ou au rhéteur lyonnais Viventius⁴.

La carence de documents relatifs à l'institution scolaire de l'époque ne permet pas de préciser les méthodes et le contenu exact de l'enseignement dans l'école gallo-romaine du V^e siècle. Les guerres qui secouent les nouveaux royaumes en formation mettent à mal les structures de la société, héritées de la Rome impériale; en particulier, les écoles publiques, si florissantes dans les provinces impériales, disparaissent pro-

1. Cf. RICHÉ 1973, p. 56.

2. Cf. AMM. 28, 5, 11 : *Iam inde a temporibus priscis subolem se esse Romanam Burgundii sciunt*. Même s'il s'agit d'une fable, cette prétendue filiation montre que des liens étroits étaient déjà ressentis en 370 entre Burgondes et Romains. Voir aussi la lettre 93 (p. 100, 5-11 Peiper) qu'Avit écrit à l'empereur Anastase au nom du roi Sigismond : « Mes ancêtres ont toujours été dévoués à l'Empire ... Mon peuple vous appartient, je vous obéis en même temps que je les commande ... Je parais roi au milieu des miens mais je ne suis que votre soldat » (traduction de RICHÉ 1989, p. 68). Cf. RICHÉ 1989, p. 66 : « Le prince Gundioch fut nommé *Magister militum* par l'empereur. Il eut quatre fils, dont Gondebaud, qui s'installa à Lyon, et Godegisel qui fit de Genève sa capitale. »

3. Cf. RICHÉ 1973, p. 56 : « Installés plus récemment dans l'Empire, les Burgondes n'en étaient pas moins favorables à la civilisation romaine. (...) De fait, des témoignages du V^e et du VI^e siècle attestent leur modération et leur désir d'établir avec les Gallo-Romains de bonnes relations. »

4. *Epist.* 46, p. 75-76 Peiper; *Epist.* 11, p. 45; *Epist.* 40, p. 68; *Epist.* 41, p. 69; *Epist.* 38, p. 67; *Epist.* 57, p. 85-86.

gressivement¹. Seules quelques-unes demeurent en activité dans les grands centres urbains, tel Lyon². C'est pourquoi U. Chevalier a pensé que le rhéteur Sapaude, ami de Sidoine Apollinaire et du philosophe Claudien Mamert, a été le maître d'Avit³. Mais aucun indice ne permet d'étayer cette hypothèse. En revanche, il est certain qu'Avit est issu d'une famille où l'éducation traditionnelle subsiste dans un cadre familial, ainsi qu'en témoignent son goût pour les poètes classiques et le style soigné, voire maniéré, dans lequel il écrit.

Avit, jeune aristocrate, s'est initié d'abord à la *grammatica*, puis il a approfondi sa connaissance des auteurs classiques en apprenant à les commenter (*enarratio auctorum*) chez le *rhetor*⁴. Ainsi que le montrent ses œuvres, son apprentissage a surtout porté sur la maîtrise des techniques rhétoriques⁵. Pour un chrétien, une telle étude reste alors un préalable indispensable à l'étude des textes bibliques et exégétiques⁶. C'est pour cette raison qu'au IV^e siècle déjà, Augustin avait proposé une réflexion sur la nécessité de l'étude de la littérature classique, dans le *De doctrina christiana* : une de ses intentions était de neutraliser la poésie classique en la dépouillant de son contenu mythologique et religieux. Il introduisait ainsi une nouvelle lecture de la littérature classique, qui devenait un simple objet de travail formel permet-

1. Cf. RICHÉ 1973, p. 41-51.

2. Cf. SCHANZ HOSIUS 4, 2, p. 381 et CHEVALIER, p. iij. La lettre d'Avit à Viventius (*Epist.* 57, p. 85-86) montre, en tous les cas, qu'il existe encore un maître de rhétorique à Lyon, à son époque.

3. Voir son introduction p. iij, et ce que dit RICHÉ 1962, p. 72, n. 117 : « Il faudrait alors admettre que ce rhéteur vivait encore en 475, ce que nous ignorons. »

4. Cf. RICHÉ 1962, p. 79-80.

5. Voir l'importance des *Artes grammaticae* de Charisius, Priscien ou Donat durant le Moyen Âge (IRVINE 1994, p. 56-63). On se souvient du reproche que Dieu adresse, en songe, à JÉRÔME (*Epist.* 22, 30) : *Ciceronianus es, non Christianus*.

6. Cf. MARROU 1965, p. 127-146.

tant d'acquérir une méthode en vue d'accéder plus facilement à la compréhension des textes bibliques¹.

L'*enarratio auctorum* constituant l'essentiel de l'instruction du jeune lettré, les autres études tombent progressivement dans l'oubli. Celle du grec disparaît et Avit ne connaît vraisemblablement que des rudiments de cette langue, qui lui permettent tout juste de lire des passages de la *Septante* en regard de leur traduction latine². Dans son œuvre, rien ne nous laisse supposer qu'il ait eu un contact plus poussé avec la langue du Nouveau Testament³. Quant à la philosophie, elle est de moins en moins pratiquée ; certes, Avit connaît le traité *De statu animae* de Claudien Mamert, mais ce sont des liens personnels entre les deux hommes qui expliquent son intérêt pour cet ouvrage. Parmi les œuvres d'Aristote et de Cicéron, il s'inspire surtout de ceux concernant l'histoire naturelle — ce qui montre tout de même sa grande curiosité dans ce domaine⁴. Ainsi, malgré « les menaces de barbarisation de la Gaule⁵ », l'aristocratie gallo-romaine a su préserver l'essentiel de l'éducation traditionnelle.

1.2. L'évêque

L'évêque joue un rôle important dans la société du V^e siècle, tant sur le plan religieux que sur le plan politique, au sens large du terme : en effet, il est de son devoir de s'occuper des besoins spirituels mais aussi matériels de ses ouailles, et de ce fait il participe pleinement à la vie de sa cité. Dans le

1. Cf. AUGUSTIN, *Doct. christ.* 2, 33, 50 s. où Augustin prône un juste usage de la culture classique : voir l'étude de IRVINE 1994, p. 178-179.

2. C'est, en tout cas, ce qui ressort de C. *Eutyct.* 2, p. 22, 19-31 Peiper, où Avit a inséré une phrase en grec.

3. Cf. COURCELLE 1948, p. 247 : « Le cas d'Avit de Vienne le montre bien : il lui arrive de parer ses écrits d'un mot ou d'une étymologie grecs, sans que rien permette d'en conclure qu'il ait su sérieusement le grec. »

4. Voir la notice à I, 73-127.

5. Cf. RICHÉ 1979, p. 19-22.

royaume burgonde, dont le roi est arien, le rôle d'Avit est essentiel : il protège et défend les chrétiens fidèles à l'orthodoxie romaine et, comme ses nombreuses lettres le prouvent, il tente surtout de remettre dans le droit chemin ceux qui se sont fourvoyés dans l'hérésie. S'il n'a pas réussi, malgré nombre de discussions théologiques¹, à ramener dans le giron de l'Église romaine le roi Gondebaud, il a été en revanche plus heureux avec le fils de ce dernier, Sigismond, qui s'est converti au catholicisme². Avit lui-même a une haute opinion de son rôle. Dans le sermon pour l'ordination d'un évêque³, il détaille la conduite de l'homme qui aspire à cette charge, en se fondant sur le texte de Paul 1 Tm 3, 1-7 ; il sera irréprochable et saura guider son peuple par son enseignement et sa conduite ; sa vertu essentielle sera l'humilité. Fort de ces principes et soucieux du salut de son peuple, l'évêque a le devoir d'intervenir aussi bien dans la vie politique⁴ que dans les querelles théologiques⁵, ou, plus simplement, sur le plan individuel, pour éclairer de ses conseils un ami ou consoler le roi de la perte de sa fille⁶.

Outre ses devoirs pastoraux, l'évêque a aussi un rôle éducatif ; il est le dépositaire de la culture classique qu'il doit transmettre ou faire transmettre aux jeunes gens qu'il forme dans la foi chrétienne. Il est en effet, dans cette société désorganisée, une des rares personnes à être à la fois instruit dans

1. Comme par exemple les *Dialogi cum Gundobado rege vel librorum contra Arrianos reliquia* (p. 1-15 Peiper) ou encore les deux livres *Contra Eutythianam haeresim* (p. 15-29 Peiper).

2. Sigismond a même fondé le monastère d'Agaune en 515 (cf. GRÉGOIRE DE TOURS, *Franc.* 3, 5) : Avit a écrit une dédicace à cette occasion (*Hom.* 25, p. 145, 32-146, 25 Peiper).

3. *Hom.* 16, p. 124, 9-125, 19 Peiper.

4. Voir la lettre qu'il écrit à Clovis pour le féliciter de son baptême : *Epist.* 46, p. 75-76 Peiper.

5. Voir les lettres échangées avec Gondebaud sur l'arianisme ou la lettre au pape Hormisda (*Epist.* 41, p. 69 Peiper).

6. Cf. *Epist.* 17, p. 49 Peiper et *Epist.* 5, p. 32-33 Peiper.

la culture classique et dans la culture chrétienne. En tant que gardien de la *latinitas*, il doit veiller au respect de la pureté de la langue latine, une des trois langues sacrées de la religion chrétienne, afin de maintenir la cohésion de sa culture face à la pénétration des idiomes germaniques. Or pour acquérir cette maîtrise de la langue de l'Église, l'évêque a principalement à sa disposition les ouvrages des auteurs classiques reconnus. Instruit dans les lettres anciennes, l'évêque doit être aussi un exégète scrupuleux, formé aux techniques de *l'enarratio* pour expliquer à ses fidèles les sens cachés des textes bibliques, comme l'indique la préface du *De orthographia* qu'Agroecius de Sens adresse à l'évêque de Lyon Euchérius, vers 450. La correction de la langue est, pour ainsi dire, garante de la rectitude de l'orthodoxie, et de l'exégèse des textes bibliques¹.

2. L'ŒUVRE ET SON PUBLIC

2.1. Titre et date de composition

L'œuvre poétique d'Avit comprend un ensemble de six chants, que les éditeurs numérotent en général comme s'il s'agissait d'un tout². En fait, on s'accorde à y distinguer deux

1. Cf. GRAMM. VII, 113 : « Tu m'as envoyé le petit livre de Caper sur l'orthographe. Ce sujet aussi est en accord avec ton propos et ton caractère ; ainsi, toi qui veux nous corriger dans les actes de la vie, tu nous amendes aussi dans nos écrits (...). C'est vraiment être un très grand prêtre de Dieu d'imprégner selon l'esprit et d'enseigner selon la lettre, comme vous-mêmes vous le dites, les hommes qui vous ont été confiés » (*Libellum Capri de orthographia misisti mihi. Haec quoque res proposito tuo et moribus tuis congrua est, ut, qui nos in huius uitae actibus corrigere uis, etiam in scribendi studiis emendares. (...) Hoc est uere summum dei sacerdotem esse, committis sibi homines, ut ipsi dicitis, et secundum spiritum imbuere et secundum litteras perdocere*). La même idée se trouve exprimée dans la préface du *De orthographia* de Cassiodore (GRAMM. VII, 143) : Cf. IRVINE 1994, p. 74-78.

2. P. ex. CHEVALIER et PEIPER.

poèmes différents : les cinq chants du *De gestis* et le *De uirginitate*, qui en est totalement indépendant¹.

Le titre de l'ouvrage est donné par l'auteur dans la lettre 51 adressée à Apollinaris, fils de Sidoine : « J'ai vu la lettre dans laquelle ... vous écrivez que les opuscules *Sur la geste de l'histoire spirituelle* que, malgré mon devoir de rédiger des écrits sérieux et plus indispensables, je me suis pourtant aussi amusé à écrire en suivant les règles poétiques, vous avaient plu². » Ces *poemata* sont divisés en cinq chants, comme l'attestent tous les manuscrits et les auteurs anciens, qui nous donnent également le titre de chacun : 1. *De initio mundi*³ ; 2. *De originali peccato* ; 3. *De sententia Dei* ; 4. *De diluio mundi* ; 5. *De transitu maris rubri*⁴.

La date de composition de l'ouvrage se déduit des indications qu'Avit lui-même donne dans sa lettre 51, antérieure à

1. Curieusement, VINAY 1937, p. 432, affirme : « Nell'intenzione dell'autore, i sei poemata dovevano formare un unico poema » ; et il ajoute que l'éloge *Sur la virginité* clôt logiquement le cycle sur la destinée humaine. Cette thèse n'est étayée par aucun argument sérieux, et elle a été réfutée par tous les chercheurs qui se sont intéressés aux *Carmina* d'Avit. D'ailleurs, le fait qu'Avit ait écrit un deuxième prologue avant le chant 6 prouve, comme le contenu de ce prologue lui-même, qu'il s'agit d'un autre poème.

2. *Epist.* 51, p. 80, 20-21 : *Litteras uidi, quibus ... scribebatis placuisse uobis libellos, quos inter occupationes seria et magis necessaria conscribendi nihilominus tamen De spiritalis historiae gestis etiam lege poematis lusi*. Le destinataire de cette lettre est Apollinaris, fils de Sidoine Apollinaire, qu'il ne faut pas confondre avec le frère d'Avit qui porte le même nom.

3. C'est le titre que l'on trouve dans les manuscrits. GRÉGOIRE DE TOURS (*Franc.* 2, 34) dit : *Scripsit enim homiliarum librum unum, de mundi principio et de diuersis aliis condicionibus libros sex uersu compaginatos* ; ISIDORE DE SÉVILLE (*Vir. ill.* 23) donne comme titre du premier chant *De origine mundi*.

4. On trouve dans SCHANZ HOSIUS 4, 2, p. 383-385, un bref résumé de ces cinq chants et dans KARTSCHOKE 1975, p. 51-52, un plan détaillé de chacun.

507¹ et dans le prologue du *De gestis*. Avit y explique à son frère, l'évêque de Valence Apollinaris, qu'il a décidé sur ses conseils de regrouper en un *corpus* unique les divers poèmes qu'il a écrits. Malheureusement, avant même de pouvoir le faire, des troubles ont éclaté, durant lesquels ses poèmes ont disparu². Heureusement, il dit avoir pu regrouper, pour les publier, les quelques chants retrouvés chez un ami, qui ont échappé à ce désastre³ : il s'agit des cinq chants du *De gestis* et le *De uirginitate*. Les *perturbationes notissimae* auxquelles Avit fait allusion sont connues notamment par

1. Le destinataire de la lettre est donc Apollinaris, fils de Sidoine, qui a participé en 507 à la bataille de Vouillé, lors de laquelle est mort Alaric, le roi des Goths (GRÉGOIRE DE TOURS, *Franc.* 2, 37). Or dans cette lettre 51, Avit dit (p. 79, 33-34 Peiper) : « Vous avez donc écrit dès votre retour en rendant grâce au Christ que tous soient saufs et que, dans votre entourage, la souveraineté du roi Alaric restât sans dommage et comme auparavant » (*Scriptis igitur Christo praestante iam redux omnia tuta esse circaque uos dignationem domni regis Alarici illaesam et pristinam permanere*). Cette lettre est donc antérieure à 507. Sur la date et les circonstances de cette bataille entre Clovis – et son allié burgonde du moment, Gondebaud – et le roi wisigoth arien Alaric II, voir RICHÉ 1989, p. 70, et LEBECQ 1990, p. 53-57.

2. P. 201, 7-10 Peiper : « Je me rappelle, il est vrai, avoir composé quelques poèmes : si j'avais voulu les mettre en ordre, ils auraient été assez nombreux pour former un volume d'une certaine importance. Et au moment où je songeais à constituer cette collection, en respectant la matière et l'ordre chronologique, presque tout a été dispersé dans ces temps de perturbation bien connue de tous » (*Recolo equidem nonnulla me uersu dixisse ; adeo ut, si ordinarentur, non minimo uolumine stringi potuerit epigrammatum multitudo. Quod dum facere seruat causarum uel temporum ordine meditarer, omnia paene in illa notissimae perturbationis necessitate dispersa sunt*).

3. P. 201, 12-14 Peiper : « Plus tard, j'ai retrouvé quelques poèmes chez un ami ; bien qu'ils répondent à des appellations et à des titres spécifiques, ils englobent cependant aussi d'autres thèmes, suivant l'opportunité du sujet traité » (*Aliquos sane libellos apud quendam familiarem meum postea repperi ; qui licet nominibus propriis titulisque respondeant, et alias tamen causas inuenta materiae opportunitate perstringunt*).

Grégoire de Tours¹ : en 500, la ville de Vienne fut prise avec l'aide de Clovis par le frère de Gondebaud, Godesigel qui était roi de Genève. Gondebaud se réfugia en Avignon, d'où il repartit la même année pour reprendre Vienne à son frère². Il ressort donc du prologue qu'Avit avait déjà écrit le *De gestis* avant l'année 500. Plus précisément encore, le poème doit avoir été rédigé dans les toutes dernières années du V^e siècle. Il semble en effet d'après certains parallèles textuels, qu'Avit ait eu connaissance du *De laudibus Dei* de Dracontius, publié selon toute vraisemblance après 496³. La date de 496 constituerait ainsi un *terminus post quem* pour la rédaction du *De gestis* et permettrait de situer la date de sa composition entre 497 et 500.

2.2. But du poème

Si Avit ne donne pas les raisons exactes pour lesquelles il a entrepris d'écrire une épopée de si grande envergure, il déclare toutefois dans la lettre 51 suivre l'exemple de Sidoine Apollinaire⁴ en rédigeant ces *Carmina* qu'il considère curieusement comme une œuvre récréative : *Libellos quos inter occupationes seria et magis necessaria conscribendi nihilominus tamen de spiritalis historiae gestis etiam lege poematis lusi*⁵. L'emploi du verbe *ludere* mérite ici quelques remarques. Derrière la

1. GRÉGOIRE DE TOURS, *Franc.* 2, 32-34. Voir aussi *Passio sancti Sigismondi regis*, c. 2-3 (MGH SRM II, 1888, p. 329-348) et la *Chronique* de Marius d'Avenches, not. 500 (FAVROD 1991, p. 68).

2. Cf. LEBECQ 1990, p. 53-54.

3. Il s'agit de la chronologie donnée dans l'édition de *De laudibus Dei* de MOUSSY 1985, p. 26-29. Sur les parallèles entre Dracontius et Avit, voir l'introduction de SCHIPPERS 1945, p. 7-24.

4. PEIPER, p. 80, 13-14 : « ...Je prends exemple sur mon cher Sidoine, que je n'ose pas appeler père, dans la mesure où un clerc peut le faire. » (... *Exemplum a Sidonio meo, quem patrem uocare non audeo, quantum clericus perpeti possit, adsumo*).

5. PEIPER, p. 80, 20-21.

formule convenue qui définit habituellement l'écriture de la poésie lyrique à laquelle se consacre le *litteratus* pour occuper son *otium*¹, il faut voir une intention plus précise du poète. En effet, l'expression *ludere carmina* s'emploie uniquement pour désigner la composition d'une poésie badine, la poésie lyrique ou bucolique par exemple. Pour qualifier l'épopée, l'expression ne se rencontre que chez Martial et dans notre passage². Il s'agit ici, de la part d'Avit, d'une marque d'humilité qui souligne le caractère gratuit d'une œuvre érudite destinée simplement à satisfaire sa curiosité et son goût de la littérature; il la considère comme un intermède bienvenu qui le divertit de sa charge épiscopale.

Pourtant, cette poésie n'a rien de la *leuitas* de celle de Sidoine. On ne peut comparer la grandeur d'une épopée écrite à la gloire du Christ avec des poèmes de circonstances, même si Avit dit prendre exemple sur son illustre parent. Sidoine avait d'ailleurs jugé sa charge épiscopale incompatible avec la poésie mondaine et précieuse qu'il pratiquait jusqu'à son entrée dans le clergé³. Avit, pour sa part, a une intention précise, même s'il ne le dit pas explicitement : suivre et élargir la voie frayée par Juvencus et Sédulius, et reprendre le projet poétique esquissé par Paulin de Nole un siècle auparavant⁴; il chantera la gloire du Christ dans une épopée qui commencera par le récit de la création du monde. En s'assignant une telle tâche, il dévoile aussi l'ampleur de son travail. Il lui faut, tout d'abord, trouver le ton convenable à la célébration du héros universel qu'est le Christ. Seul

1. NODES 1990, p. 17, écrit : « The verb *ludere* is simply conventional term for poetic composition » (il remarque tout de même que l'expression ne s'emploie pas pour désigner l'épopée).

2. Cf. TLL VII, 2, 1781, 84.

3. Cf. Epist. 9, 12, 1 : *Primum ab exordio religiosae professionis huic principaliter exercitio renuntiaui, quia nimirum facilitati posset accommodari, si me occupasset leuitas uersuum, quem respicere coeperat grauitas actionum.*

4. Cf. PAULIN DE NOLE, *Carm.* 22, 26-35.

l'hexamètre, qui servit à transcrire la louange des héros des temps anciens, philosophes comme Épicure chez Lucrèce, ou historiques comme Énée chez Virgile, répond à une telle attente. Or depuis Lactance¹, la poésie et ses expressions imagées ont reçu une légitimation chrétienne : le plaisir qui résulte de l'audition et de la lecture de tels vers convient à l'entreprise des poètes chrétiens, s'ils associent la *uoluptas* du style à l'*utilitas* – la transmission du message chrétien². L'utilisation des *mendacia poetarum* se trouve ainsi en partie justifiée³. Avit s'est toutefois méfié de cette *licentia mentiendi* dont abusent les poètes profanes⁴. Il entend rester un évêque qui met son érudition et sa culture au service de la gloire du Christ, et si l'épopée est le seul genre littéraire répondant à ses désirs, il ne peut toutefois poursuivre la tradition de l'épopée sans quelques précautions; c'est pourquoi il bannira fermement toute licence poétique excessive et fera passer le message chrétien avant l'élégance du style⁵.

Malgré cette profession de fidélité à la parole chrétienne, le *De gestis* n'est pas conçu à des fins d'éducation ou de prosélytisme. Il s'agit plutôt d'un divertissement intellectuel; il s'adresse à des lettrés qui ont la culture leur permettant de comprendre un ouvrage fondé sur l'*imitatio poetarum*, et de

1. LACTANCE, *Inst.* 1, 11, 24 et 5, 1, 14-15.

2. Cf. FONTAINE 1981, p. 99-101, et ROBERTS 1985, p. 85.

3. Juvencus terminait son poème par une même justification des *ornamenta terrestria linguae* (4, 802-805) : « Telles forces de foi et d'une sainte crainte a reçues mon esprit, si fortement pour moi luit la grâce du Christ, que la gloire, en nos vers, de la divine Loi reçut sans répugnance les ornements d'une langue terrestre » (Traduction FONTAINE 1981, p. 76) (*Has mea mens fidei uires sanctique timoris | cepit et in tantum mihi lucet gratia Christi, | uersibus ut nostris diuinae gloria legis | ornamenta libens caperet terrestria linguae.*)

4. Voir *Prol.*, p. 201, 16-202, 4 Peiper; cf. ROBERTS 1989, p. 66.

5. Voir *Prol.*, p. 202, 14-15 Peiper; « Avouons qu'il est encore plus dangereux, dans un ouvrage traité à loisir, de blesser les lois de la morale pour faire prévaloir celles du langage » (*Agnosci in promptu est illud periculosius laedere, quod tractatum atque meditatatum, anteposita uiuendi legibus loquendi lege, praesumitur.*)

lire le texte en appréciant les différents sens et niveaux de lecture¹. Toute la poésie chrétienne est en effet fondée sur le jeu de la métaphore et de l'allégorie que seuls peuvent décrypter de fins connaisseurs des lettres classiques, de la Bible et des auteurs chrétiens, l'auteur invitant son lecteur à retrouver le sens métaphorique ou allégorique caché derrière la littéralité du récit. Si ce principe est déjà le fondement de l'écriture poétique classique, il est toutefois enrichi par les écrivains chrétiens d'un champ de références plus large. Outre l'emploi de la métaphore consacré par l'usage des auteurs classiques, le poète chrétien apporte un nouveau sens aux mots en renvoyant le lecteur à un champ de références spécifiquement chrétiennes, nées de l'adaptation de la langue latine à l'expression de la réalité et de la spiritualité chrétiennes². Ainsi, le verbe *erigere*, utilisé en 1, 156 lors de la présentation d'Ève naissant de la côte d'Adam, est employé non seulement au sens premier pour décrire la naissance de la femme déjà adulte, mais aussi métaphoriquement par comparaison avec l'édification d'un bâtiment, en tant que synonyme de *aedificare* de Gn 2, 22, et enfin typologiquement pour désigner Ève qui est la préfiguration de l'Église née du flanc du Christ en croix.

1. Cf. FONTAINE 1981, p. 286 : « Or, le nouvel alexandrinisme du IV^e siècle demeure fidèle aux diverses tentations de l'ancien. Celle de l'hermétisme, et d'une poésie "chiffrée", où le Christ n'apparaît encore qu'en transparence symbolique, à travers une relecture chrétienne du mythe de l'oiseau phénix. L'inclination à considérer la poésie comme un jeu supérieur, à l'usage des lettrés : cela a pu faciliter la christianisation d'une partie de l'aristocratie, mais ce n'était guère favorable à une expression universaliste de la foi en des termes intelligibles à tous. La recherche des "poèmes figurés", des jeux de mots et des images rares : d'où le risque de réduire une inspiration religieuse, sincère en son principe et ses intentions, aux dimensions convenues et commodes d'une mythologie et d'une rhétorique nouvelles ; bref, de tomber dans un divertissement pur, devenu à lui-même sa propre fin. »

2. Voir *infra* 4.2. : *l'imitatio ueterum*.

Par l'épithète *pius uates*¹, Avit indique que l'inspiration divine guide son projet : son poème est donc un don que Dieu lui offre pour délivrer, de manière personnelle et originale, le message christique. De ce fait, le poète est très fortement impliqué dans son œuvre, puisqu'il conçoit le *De gestis* comme une sorte de prêche versifié². Cette nouveauté est l'expression d'une évolution intéressante du genre épique : les poètes chrétiens sont les chantres actifs de la Parole divine qu'ils défendent et propagent dans le monde. C'est pourquoi la poésie biblique devient louange et à l'épopée se mêle l'hymnodie³.

Mais Avit lui-même s'est rendu compte du peu d'écho que pouvait trouver un tel ouvrage et, dans le prologue au *De uirginitate*, il explique qu'il va désormais écrire non plus pour un public restreint, connaissant les règles de la poésie classique, mais pour un public plus large, instruit de la foi chrétienne et de la lecture christique des grandes œuvres⁴. Le poète lui-même a conscience des limites d'une entreprise poétique fondée sur une culture antique et du caractère ludique de ce type de littérature⁵.

1. Cf. 5, 719. *Vates* est aussi le mot utilisé par Avit pour désigner Moïse, l'élu de Dieu qui reçoit les tables de la Loi pour guider le peuple juif.

2. L'exemple le plus caractéristique de cette conception est la louange du Christ qui clôt le livre 3 (v. 362-425).

3. Outre la fin du livre 3 d'Avit, sur laquelle nous reviendrons en 4 (les techniques narratives), le mélange de l'épopée et de l'hymne est évidente dans le projet poétique du *De laudibus Dei* de Dracontius.

4. Cf. *Prol.*, p. 275, 9-12 Peiper ; « Il convient en effet à ma vocation épiscopale, et à mon âge aussi, de consacrer mon ardeur et mon temps, si je dois écrire quelque ouvrage, à un style plutôt grave, et de m'attarder non sur un poème composé en respectant la mesure métrique des syllabes et écrit seulement pour une élite de connaisseurs, mais sur une œuvre qui se mette au service de nombreux lecteurs grâce à une juste démonstration de la foi » (*Decet enim dudum professionem, nunc etiam aetatem nostram, si quid scriptitandum est, grauiori potius stilo operam ac tempus insumere nec in eo immorari, quod paucis intelligentibus mensuram syllabarum seruando canat, sed quod legentibus multis mensurata fidei adstructione deseruiat*).

5. WITCKE 1971, p. 152-153 a relevé le double but de cette poésie, plaire tout

3. LE DE GESTIS, ÉPOPÉE BIBLIQUE

3.1. Continuité et renouveau du genre

Il n'entre pas dans notre propos de présenter une théorie de l'épopée biblique : ce genre littéraire, tout à la fois nouveau par son contenu et son utilisation de l'exégèse chrétienne, mais aussi traditionnel par son *imitatio ueterum*, a été bien étudié depuis maintenant une trentaine d'années¹. Nous ne nous attacherons ici qu'à quelques remarques nécessaires à la compréhension du *De gestis*.

Dans la lettre 51, Avit donne le titre de son ouvrage : *De spiritalis historiae gestis*, « La Geste de l'histoire spirituelle » ; il énonce ainsi en quelques mots les caractères essentiels de l'épopée biblique. Le poème narre des *gesta*², c'est donc un poème narratif et historique. Le modèle de cette poésie est, bien sûr, l'*Énéide*, *gesta Aeneae*, comme la nomme Donat dans le *proemium* de son commentaire. Or la principale caractéristique du genre épique est la célébration des exploits du héros. Dans le poème d'Avit, nous sommes en présence de trois héros, Adam, protagoniste des chants 1 à 3, Noé, acteur principal du chant 4 et Moïse, figure centrale du chant 5. La

en instruisant. « Its art was in a very Roman way always to some degree professed or proclaimed as ancillary if not auxiliary to the doctrine. Message was the public reason for writing, but long stretches of, for example, Dracontius and Avitus have no didactic purpose. Much of these texts results from sheer love of poetry and pleasure in skilfully writing it for an appreciative audience. »

1. Les observations faites dans ce chapitre ont été suscitées par la lecture des études suivantes, fondamentales pour comprendre l'évolution du genre épique et le renouveau apporté par la poésie biblique hexamétrique : CHARLET 1980, 1985, 1988; FONTAINE 1972, 1975, 1977, 1980, 1981, 1988; HERZOG 1975; KIRSCHKE 1978, 1979, 1982; THRAEDE 1961, 1962, 1963.

2. Le mot *gesta* est utilisé pour désigner l'histoire dans Caton, *Orig.* 1. Iuvenicus (*Praef.* 19) nomme son épopée *Christi uititalia gesta*. Cf. aussi TLL VI, 2, 1948, 5.

diversité des héros et l'indépendance des sujets des cinq chants, le péché originel (chants 1-3), le déluge (chant 4) et le passage de la mer Rouge (chant 5), ont suscité des doutes sur l'unité globale de l'œuvre¹, pourtant affirmée par Avit lui-même². Cette erreur de jugement de certains critiques provient de ce qu'ils n'ont pas saisi la typologie des trois personnages, figures du seul véritable héros, le Christ lui-même. Le *De gestis* a pour sujet l'histoire de la rédemption et du salut de l'homme³, présentée dans ses deux volets, la chute originelle (chants 1-3) et l'espoir de rédemption (chants 4-5). Le *De gestis* est une épopée dans laquelle la réalité des faits est d'ordre allégorique ; dans le récit des exploits des personnages de l'Ancien Testament, apparaît le sens véritable de l'œuvre : la glorification du seul héros éternel et universel⁴, le Christ. Cette lecture de l'épopée biblique repose sur l'utilisation de la typologie, pratique exégétique qui est la clé de l'interprétation de tout l'Ancien Testament, ainsi que Paul l'a expliqué dans ses lettres⁵.

1. Cf. GAMBER 1899, p. 154 : « L'histoire du déluge forme dans l'ouvrage de saint Avit un poème distinct, sans liaison aucune avec les autres chants, et précédé de quelques vers en guise de préface. » VINAY 1937, p. 432-435, trouve un grand manque d'unité dans les six chants (il inclut le *De uirginitate* dans la continuation du *De gestis*) et pense que les chants 4 et 5 ne sont qu'une reprise des 3 premiers : « La maggior parte delle situazioni dei libri IV et V non fanno che ripetere situazioni analoghe dei primi tre » (p. 434).

2. Cf. *Carm.* 5, 719 : <figurae> quas pius explicuit per quinque uolumina uates (le pius ... uates est le poète lui-même).

3. Voir RONCORONI 1972, p. 322-323 qui développe les idées exprimées par KIRKCONNELL 1947, p. 224-225.

4. Sur la spiritualisation, élément d'une mentalité propre à l'Antiquité tardive, voir FONTAINE 1977, p. 420, et HERZOG 1977.

5. Cf. *Rm* 5, 12-21 et 8, 3; *Ga* 3, 19-20. Tous ces passages sont commentés par AUGUSTIN afin d'en dégager précisément le sens prophétique : *Bapt.* 1, 15, 24; *C. Pelag.* 3, 4, 6-13; *Doctr. christ.* 2, 27, 41-28, 44 et 2, 39, 59-40, 60. Sur l'utilisation de la typologie comme technique herméneutique biblique, voir GUINOT 1989.

3.2. La typologie du Christ

Dans les chants 1 à 3, le héros malheureux de l'épopée humaine, Adam, premier homme mais aussi premier pécheur, engage l'humanité sur le chemin du péché. Or 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 du paradis¹. Plus loin, Avit exprime encore clairement la valeur symbolique du personnage d'Adam en reprenant l'expression paulinienne de *nouissimus Adam* (3, 21) pour désigner le Christ². Il marque ainsi clairement la fin du cycle consacré à la première race terrestre, celle du vieil homme.

Farouche partisan de l'orthodoxie ainsi que le montrent ses différents traités en prose dans lesquels il combat l'arianisme (dans les *Dialogi cum Gundobado rege uel librorum contra Arrianos reliquia*) et aussi le pélagianisme et le « semi-pélagianisme »³ (dans la lettre 4, *De subita paenitentia*), Avit n'oublie pas d'exprimer aussi dans ses poèmes sa position contre les ariens en soulignant l'union hypostatique qui allie dans le Christ les natures humaine et divine⁴. Dans les

1. Cf. *Carm.* 1, 6-10.

2. Cf. 1 Co 15, 45 ; *Factus est primus homo Adam in animam uiuentem nouissimus Adam in spiritum uiuificantem*. Voir aussi 1 Co 15, 22 et 1 Tm 2, 5. Cette expression a été longuement expliquée dans TERTULLIEN, *Resurr.* 49-53 et AUGUSTIN, *Ciu.* 13, 23 ; *Pecc. orig.* 24, 28.

3. Sur le pélagianisme, doctrine stricte et radicale connue par la controverse entre Pélage puis Julien d'Éclane et Augustin, et le « semi-pélagianisme », doctrine moins radicale, défendue surtout par Faustus de Riez, et très en vogue durant le v^e siècle dans le sud de la Gaule auprès des moines de Lérins, voir DTC, s.v. et MARROU 1985, p. 196-205.

4. Cf. c. *Arr.* 20, 21, p. 8, l. 38-p. 9, l. 1 Peiper : « Dans le Christ sont Dieu et

chants 1 à 3, de nombreuses expressions insistent sur l'incarnation du Christ (p. ex. 1, 13 *moribunda in carne* ; 1, 161 et 3, 399 *sumpto corpore*), qui a pris un corps humain et accepté de mourir malgré la pureté que lui confère sa nature divine¹. Dans la petite digression de 1, 160-169, Avit décrit d'ailleurs avec réalisme la passion du Christ, en insistant sur sa nature humaine par la mention de détails visuels.

L'hymne christique de la fin du chant 3 (v. 362-425) constitue le passage central du *De gestis*, et il donne la clé de la lecture typologique de l'ensemble. Tout d'abord, Avit y souligne la nature divine du Fils de Dieu qui est étroitement uni à son Père dans la glorification de la transcendance divine, comme le rappellent des expressions telles que *Tu praepollens hominum rerumque Creator* (v. 384) et *Tu, sancte* (v. 399)². A la fin du chant 4, Avit mentionne même explicitement la double nature du sauveur, qui fait de lui le *mediator* entre Dieu et les hommes : « Le Christ qui donne la vie a envoyé par avance de tels signes et sa double nature a donné le Sauveur. Sur terre, l'éclat naturel né de sa semence paternelle est présent dans la chair qu'il a reçue d'une chaste vierge. »³ Dans ce contexte, l'arc-en-ciel précédemment décrit (4, 621-635) devient l'image de cette double nature, lui qui allie l'éclat céleste à la noirceur terrestre⁴.

l'homme, non l'un des deux, mais lui-même, non les deux séparément, mais le même médiateur en chacun d'eux ; assurément, il y a une double substance, mais une seule personne » (*In Christo deus et homo, non alter, sed ipse, non duo ex diuersis, sed idem ex utroque mediator; gemina quidem substantia, sed una persona est*).

1. Voir p. ex. 3, 25-26.

2. Voir les remarques faites dans les notes à ces vers.

3. *Namque dator uitae praemisit talia Christus | et geminata dedit substantia saluatorem. | In terris sumptae nitida de uirgine carni | naturalis inest patrio de gemine fulgor* (4, 641-644).

4. *De caelo nitidum, de terra sumitur atrum* (4, 633). Sur l'ensemble de ce passage, voir l'interprétation de NODES 1993, p. 70-73, et les parallèles cités dans les notes à ces vers.

Le poète met aussi en évidence la médiation du Christ, indispensable pour obtenir la rémission des péchés et la grâce divine¹. L'importance du péché originel est souligné dans les trois premiers chants du *De gestis*, dont il est d'ailleurs le thème central. Dans le chant 2, la toute puissance maléfique du diable (2, 53-76) s'oppose à la faiblesse de ses victimes (2, 98-116). De ce fait, la chute d'Adam est inévitable comme le montre le récit de la tentation d'Ève (2, 216-227)². Le chant 3 doit alors être compris comme l'illustration de la nécessité de la grâce qui sauve l'être humain. Les différentes paraboles de la fin de ce chant illustrent cet aspect de la conception augustinienne de la grâce. Ainsi, l'exemple du riche dans la parabole de Lazare et du riche (3, 220-310) montre que l'homme mourant en état de péché ne peut pas obtenir seul le pardon de ses fautes (3, 301-305), comme Adam, mort avant le Christ, ne peut espérer regagner le Paradis (3, 307-310). Plus loin, la parabole du Fils prodigue évoque le retour de ce dernier au foyer paternel. C'est la faim, nous dit Avit (3, 375-376), qui l'a forcé à revenir (*cogeret* au v. 376) vers son père qui l'accueille par un banquet dont l'abondance rappelle l'*ubertas* paradisiaque. L'insertion de cette notion de nécessité, qui ne figure pas dans le texte de Luc, est propre à Avit. Au contraire de notre poète, le « semi-pélagien » Faustus de Riez, qui reprenait cette même parabole dans son traité *De gratia*, expliquait ce retour par un choix du fils et mettait en évidence le mouvement spontané de ce dernier vers son père³. La nécessité de la grâce divine accordée par l'intermédiaire du Christ est encore illustrée par les autres paraboles auxquelles Avit fait allusion à la fin du chant 3 :

c'est le Christ qui ramène la brebis égarée (3, 309-310), c'est lui encore qui porte le blessé roué de coups par les brigands (3, 399-401) et c'est lui enfin qui meurt aux côtés du larron, qui obtient à cet ultime moment de sa vie la rémission de ses péchés (3, 410-419).

L'affirmation selon laquelle la médiation du Christ est nécessaire à l'obtention de la grâce divine se continue dans le chant 4, où Avit présente Noé, le juste sauveur. L'analogie entre le Christ et Noé se situe dans la continuation du parallélisme entre Adam et le Christ, mais de façon différente. Seul survivant de l'humanité engloutie dans le déluge, ce héros apparaît comme le deuxième père de l'humanité¹, par lequel la renaissance d'une race purifiée, mais mortelle cette fois, devient possible. L'emploi de l'expression *opifex salutis* (4, 341) pour qualifier Noé n'est pas sans rappeler le rôle salvateur du Christ, souvent désigné par des expressions similaires dans la littérature chrétienne². Et Avit évoque précisément la fonction symbolique de Noé à la fin du chant 4 (v. 639-649), où il lui donne le titre de *mediator* que les Évangiles attribuent au Christ ; Noé est le médiateur terrestre, tandis que le Christ est l'intercesseur spirituel³. Mais la réconciliation entre les hommes et Dieu n'a d'abord été possible que grâce au déluge, figure du baptême.

Autour du personnage de Noé se développe une suite allégorique, comme dans le premier chant autour d'Adam ; l'ange qui dicte à Noé la volonté de Dieu préfigure l'ange de l'Annonciation (4, 200-212) ; l'arche (4, 239-256), décrite avec une minutie qui n'est pas sans rappeler la digression anatomo-

1. Cf. *Carm.* 4, 587.

2. Voir p. ex. PRUDENCE, *Cath.* 4, 12 : *salutis auctor*.

3. Ce terme est employé à propos du Christ dans 1 Tm 2, 5-6 : *Vnus enim Deus unus et mediator Dei et hominum homo Christus Iesus qui dedit redemptionem semet ipsum pro omnibus*. Cf. He 9, 15 ainsi que AUGUSTIN, *Pecc. orig.* en grande partie consacré au rôle de médiateur du Christ.

1. Le Christ *mediator* est encore évoqué en 4, 639-648.

2. Voir l'analyse de NODES 1984, p. 186-187.

3. *Ita suae est devotionis, quod per insitum sibi bonum deliberans et adsurgens ad paternos recurrit amplexus. Sed gratia, quae pulsauerat peregrinamtem, ipsa suscepit reuertentem* (1, 11, p. 38, 7-21 CSEL) ; Cf. NODES 1984, p. 190-192.

mique du chant 1 (v. 79-113), reprend la métaphore du bois sauveur de l'humanité¹. Mais ce vaisseau, ballotté par les flots du déluge, représente aussi l'Église agitée par ses querelles internes², en continuité avec la métaphore du chant 1 (v. 160-169) qui évoquait la naissance de l'Église de la blesure du Christ en croix. L'arche naît des mains de Noé – sur le modèle de la création de l'homme du chant 1 – comme l'Église naîtra du Christ sauveur ; son ouverture à la fin du déluge symbolise l'arrivée d'une nouvelle race terrestre³.

Contrairement à Adam, protagoniste négatif de la première partie de l'histoire, puisqu'il entraîne l'humanité dans le péché, Noé est un héros positif, puisqu'il figure l'espoir de la Rédemption humaine. Il est, dans ce sens, étroitement lié à Moïse, le dernier acteur humain qui symbolise le Christ et dont Avit relate l'histoire dans le chant 5. Dans ce chant toutefois, la trame allégorique semble plus subtilement ourdie que dans les précédents ; on y trouve moins de parenthèses exégétiques. Seules deux digressions livrent les clefs du symbolisme : 5, 247-259, où le Christ est comparé à l'agneau pascal immolé et 5, 456-466, où l'eau et la manne du désert représentent le corps et le sang du Christ sacrifié. Moïse, dernier héros de l'Ancien Testament, doit affronter Pharaon avant d'accéder à la Terre Promise. Ce combat, qui constitue l'essentiel du chant 5 (v. 32-356), se présente comme l'aboutissement figuratif de la lutte à venir entre Satan et Jésus, lutte suggérée, puis éludée, dans les chants 2 et 3 ; les forces du bien et du mal sont évoquées séparément dans ces deux chants, dans une sorte d'affrontement différé, qui se termine par la victoire du Christ⁴.

1. Cf. *Carm.* 4, 325-326.

2. Cf. *Carm.* 4, 493-501.

3. Sur le symbolisme de l'arche voir également AUGUSTIN, *Ciu.* 15, 26-27 et *In euang. Ioh.* 9, 11.

4. Cf. *Carm.* 3, 421-425.

Ainsi, en s'appuyant sur la représentation allégorique de trois héros successifs, Adam, Noé et Moïse, Avit fait du Christ le véritable héros de son épopée. Il s'inscrit donc en continuateur direct de Juvencus et Sédulius, qui tous deux avaient glorifié le Christ en se fondant sur le Nouveau Testament.

3.3. Unité des cinq chants

L'unité des cinq chants, qui se manifeste dans l'utilisation typologique des trois héros terrestres, est encore renforcée par l'influence de l'*Énéide* sur la construction générale du poème et par les parallèles qui unissent les différents chants.

Le *De gestis* se présente en effet comme une épopée dont la structure narrative reproduit la trilogie de l'*Énéide*¹ ; aux chants 1 à 4 de l'*Énéide*, qui relatent les *errores* du héros troyen jusqu'à Carthage, correspondent les trois premiers chants d'Avit, qui racontent l'*error* d'Adam. Le chant 4, consacré à Noé, le premier réhabilitateur de la nouvelle humanité, fait écho aux chants 5-8 de l'épopée virgilienne, qui retracent la route d'Énée vers le Latium, nouvelle terre promise. Enfin, les épisodes guerriers des chants 9 à 12 de l'*Énéide*, sont comparables au chant 5 d'Avit, qui narre la lutte entre Moïse et Pharaon. Comme l'*Énéide*, le *De gestis* se termine donc par des épisodes guerriers, suivant ainsi la tradition épique de l'*Iliade* homérique – sous sa forme virgilienne, où une *Iliade* suit une *Odyssée*.

On peut aussi mettre en parallèle le héros virgilien et les héros du *De gestis* ; Adam, qui désobéit aux ordres divins, est une sorte d'anti-Énée, plein de ce *furor impius* que dénonce

1. Sur l'influence de Virgile dans la poésie chrétienne, voir HUDSON-WILLIAMS 1966, p. 11-21.

Virgile¹, puisqu'il rompt l'alliance établie entre Dieu et lui. Par la suite, il reviendra à Noé, puis à Moïse, de rétablir une *pietas* quasi virgilienne. Le récit de la déchéance humaine est donc une anti-*Énéide* et l'on ne peut manquer de rapprocher ces trois chants de la *Pharsale* de Lucain. En effet, dès le début de son poème, Lucain condamne le *furor*² qui va prendre une dimension cosmique et conduire le monde entier vers le chaos³; la grandeur de la folie qui s'empare du peuple romain doit bien évidemment être rapprochée de l'universalité du péché originel, qui provoquera l'anéantissement du monde dans le déluge⁴. Ce rapprochement est confirmé par les nombreuses réminiscences de Lucain qui se rencontrent tout au long du *De gestis*, notamment dans les chants 2 et 3. De ce fait, le *De gestis*, comme d'ailleurs l'ensemble des épopées bibliques, ne peut pas être simplement considéré comme une *Énéide* christianisée : les modèles épiques qu'utilisent les poètes chrétiens, ainsi que les techniques d'écriture dont ils se servent, montrent à la fois un processus de démarcation et d'innovation par rapport à l'épopée virgilienne.

D'autre part, Avit a conçu son œuvre comme un cycle complet, ayant pour thème central l'histoire du salut humain, avec un prologue général (1, 1-13), un point culminant (3, 361-425) et une conclusion (5, 704-721). Le prologue, qui

1. Le terme *furor* est utilisé par Avit pour désigner le désordre mental qui s'empare de l'homme après le péché originel (2, 239). Dans *Aen.* 1, 295, Jupiter condamne le *furor impius* qui sera vaincu par la *pietas* d'Énée. BRISSON 1972 définit ces deux mots dont l'opposition constitue une des bases de l'*Énéide*. Il dit en particulier (p. 406) : « La qualification de *pious* réservée au héros épique affirme le triomphe d'un harmonieux équilibre du monde et de la société sur les forces agressives qui tendent à le rompre. (...) La *pietas*, chez Énée, est la rectitude morale, la volonté consciente de se conformer sans défaillance à un ordre qui le dépasse. »

2. Cf. LUCAIN 1, 8.

3. Cf. LUCAIN 1, 73-76.

4. D'ailleurs, Avit reprend en 4, 554, l'expression *antiquum repetens iterum chaos* de LUCAIN 1, 74.

ouvre le chant 1 (v. 1-13), annonce clairement le sujet des cinq chants, en séparant de la création et de la chute de l'homme, sujet des chants 1 à 3 (v. 1-7), la possibilité de Rédemption offerte par le Christ, sujet des chants 4 et 5 (v. 9-13). Cette introduction est indissociable de la conclusion du chant 5, (v. 704-721), qui la complète en insistant encore sur la renaissance d'une race humaine purifiée (v. 706-708) et sur la valeur allégorique du baptême (v. 711-716), avant d'affirmer l'unité des cinq chants (v. 719). Dans cette perspective, le début du chant 4 (v. 1-31) doit être considéré comme une sorte de charnière entre le premier volet du cycle, la déchéance humaine, et le deuxième volet, la quête de la réconciliation¹. Une telle liaison était nécessaire pour deux raisons : d'une part, elle clôt la première partie de l'épopée, formée de trois chants qui suivaient de façon assez fidèle les premiers chapitres de la *Genèse* (1-3), tandis que les derniers chants sont constitués de deux chapitres distincts, sans lien direct ni avec les précédents ni entre eux (le *De diluio* est inspiré de Gn 6-9 et le *De transitu maris rubri* d'Ex 3-14) ; d'autre part, après la digression consacrée à la louange du Christ, Avit doit annoncer qu'il revient au sujet central de l'épopée.

3.3.1. Parallélisme des chants 1 et 4

Dans le chant 1, consacré à la création de l'homme et à la description du paradis, Dieu dicte les règles qui fonderont les relations entre les hommes et le monde créé pour eux (1, 60-72 et 131-144), entre les hommes et les femmes (1, 172-186), enfin entre les hommes et lui (1, 302-319), en insistant sur leur valeur éternelle². Malheureu-

1. Il ne faut pas y voir un prologue introduisant de façon indépendante les deux derniers chants, comme le fait VINAY 1937, p. 433.

2. *Cann.* 1, 60 : *aeterno subiectum foedere mundum* ; 1, 136 : *maximus ordo est* ; 1, 188 : *aeterno coniungens foedere uota* ; 1, 321 : *spondentes cuncto seruan-dam tempore legem*.

sement, l'orgueil des hommes et leur désir d'égaliser Dieu les pousseront à rompre ce pacte en mangeant le fruit défendu¹ et en faisant ainsi pénétrer dans l'humanité le péché². Cette rupture entraînera les méfaits et les crimes qui vont envahir le monde, puisqu'une brèche, dans laquelle le diable s'engouffre, est ouverte pour toujours³. A la suite du bouleversement de l'ordre établi, sur lequel Avit insiste dans le chant 4⁴, Dieu décide de briser également les liens qui le liaient à cette première race humaine, en l'anéantissant dans le déluge, afin de revenir au monde préexistant à la création d'Adam, c'est-à-dire au Chaos initial (4, 160-163) : ce passage s'oppose presque mot à mot aux vers dans lesquels Avit décrivait la création du monde par Dieu (1, 15-19). Le déluge anéantit le monde et la première race issue d'Adam et Ève, afin de permettre une re-création (4, 553-554 et 557-562), décrite de façon identique au passage du chant 1 que nous venons de citer. Après avoir refait un monde nouveau, Dieu réitère le pacte établi avec la première humanité, rappelant le don qu'il avait fait à Adam et Ève (1, 33-134 et 4, 601-603). C'est par des paroles similaires que Dieu invite ensuite les nouveaux êtres humains à jouir de ce monde recréé (1, 173-176 et 4, 605-610). Le contraste entre les deux chants se retrouve aussi dans la description du déluge, causé par le gonflement initial des eaux des fleuves du paradis, le Nil et l'Euphrate (4, 310), qu'Avit avait évoqués dans sa description du paradis terrestre (1, 260-264). Le poète présentait alors ce phénomène naturellement bienfaisant que sont les crues du

1. *Carm.* 2, 222-223 : *Pulsat iactantia legem | interdunq̄ue etiam lex subuenit.*

2. *Carm.* 2, 277 : *Hinc posteritas uitiatō germinē duxit.*

3. Avit présente la destruction de la ville de Sodome comme première conséquence du péché originel (2, 326-384). Puis, il évoque le crime de Caïn (3, 185-189), et il termine par la description du monde de son époque, en proie à la guerre et aux crimes (3, 338-361).

4. *Carm.* 4, 11-20 et tout au long du chant des expressions telles *ruptis frenis* (4, 33 qui reprend 3, 85), *foedus sparsum* (4, 123 et 4, 154).

Nil, qui fécondent la terre d'Égypte¹ : dans le jardin d'Eden où règne l'harmonie, puisque le ciel toujours serein n'amène jamais de pluie (1, 225-226), ces inondations semblaient compenser un tel manque (v. 269), afin de permettre l'éclosion des productions terrestres. Au contraire, le même fleuve devient la cause du déluge : il ne connaît plus sa bienveillance originelle, mais il se déchaîne avec une violence (4, 429-430 ; 439-440) qui contraste avec l'harmonie qui régnait dans le paradis (1, 223-226). Au milieu de ce déchaînement flotte l'arche qui, à la fin de la tempête, s'arrêtera dans un endroit situé *axe sub eoo* (4, 623), tout comme le jardin d'Eden (1, 193 *eoo in axe*). Dans l'arc-en-ciel qui s'élève alors (4, 631-635), entre la terre encore marquée par les violences du déluge et le ciel redevenu serein, se retrouvent les couleurs qui émaillaient le paradis perdu (1, 250-256), figure de la nouvelle alliance entre Dieu et les hommes.

3.3.2. Parallélisme entre les chants 2-3 et 5 Le chant 5 relate, lui aussi, un déluge, plus restreint toutefois, comme le remarque Avit², puisqu'il n'élimine que le peuple impie qui court spontanément à sa perte. Mais, avant d'évoquer le passage de la Mer Rouge, l'auteur consacre une partie importante de ce chant à l'affrontement entre Moïse et Pharaon³. La confiance aveugle de Pharaon en sa puissance et son orgueil démesuré rappellent le caractère du diable tel qu'Avit le présentait dans le chant 2 : la même vanité les aveugle et les pousse à croire qu'ils possèdent une puissance égale, sinon supérieure, à celle de Dieu (5, 53-54 et 2, 42-44). Ensuite, Avit évoque déjà la confrontation entre Moïse et Pharaon, en relatant l'épisode de la verge transformée en serpent, opposant ainsi la vaine

1. *Carm.* 1, 265 et 277-278.

2. *Carm.* 5, 3-4.

3. *Carm.* 5, 32-356.

magie humaine au miracle divin (2, 295-300). La magie de Pharaon est maléfique et fallacieuse (5, 86-88), tout comme les artifices dont use le diable pour tromper les hommes (2, 60-61 et 68). La vengeance de Dieu sera terrible (5, 98-217 et 265-290) et il punira les Égyptiens d'un châtement comparable aux maux que le diable inflige aux hommes par ses ruses (2, 56-76). Parmi les dix plaies qui vont s'abattre sur l'Égypte, les ténèbres envahiront le pays comme elles avaient enveloppé Sodome avant sa destruction (5, 200-202 et 2, 365-370). Alors les Égyptiens, irrités par le succès du peuple de Moïse, profèrent des paroles empreintes de la même jalousie (5, 474-476) qui avait aveuglé le diable confronté au bonheur des hommes (2, 89-92). D'ailleurs, le ressentiment des Égyptiens (5, 497-498) est décrit d'une façon qui rappelle celui du diable (2, 81-82). Ils exigent la mort des Hébreux (5, 492-496) avec une virulence égale à celle du diable lorsqu'il proférait sa sentence de mort à l'encontre d'Adam et Ève (2, 111-115). On retrouve le même contraste entre les Hébreux qui, tels Adam et Ève dans le paradis, avancent en toute quiétude dans la Mer Rouge, et Pharaon se préparant à les attaquer, tel le diable fourbissant ses armes (5, 501-528 et 2, 118-139). Adam et Ève, dans les chants 2 et 3, et le peuple hébreu, dans le chant 5, sont les figures des errances de l'être humain dans sa quête du séjour divin. Au moment de l'attaque de Pharaon, le peuple de Dieu est en proie au doute (5, 544-555) et à la peur, comme Ève à l'hésitation face au serpent. Mais, à l'exhortation de leurs chefs Moïse et Aaron, les Hébreux reprennent courage et gardent confiance, alors qu'Ève, puis Adam, n'ont pu résister à l'appel du diable. Dieu, ayant créé l'homme pur, lui a donné le libre arbitre dont il mésuse en commettant le péché. Les Hébreux suivent donc le chemin inverse de celui d'Adam et Ève : à la chute du paradis vers la terre hostile s'oppose la conquête de la Terre promise. Les messages délivrés par les chants 3 et 5 sont donc très comparables ; l'engloutissement de l'arrogance de Pharaon, qui disparaît

avec son armée sous les flots de la Mer Rouge, est une préfiguration de la victoire du Christ sur le diable célébrée à la fin du chant 3.

4. LES TECHNIQUES NARRATIVES

Pour concrétiser son dessein de louer le Christ dans un poème figuratif, Avit s'appuie sur les techniques d'écriture qu'il a apprises durant sa jeunesse. A ce propos, il convient de corriger un jugement émis à propos de l'épopée biblique par certains critiques, qui voyaient dans ces poèmes une simple « paraphrase » de la Bible¹. Les récents travaux de Herzog, Fontaine et Roberts² ont démontré que cette terminologie est tout à fait impropre pour qualifier l'épopée biblique. Il est vrai que la paraphrase (*conuersio*) est utilisée comme technique de réécriture poétique : ainsi le préconisait Quintilien³, quand il

1. C'est notamment le cas de THRAEDE 1962, *epos* 1030, qui classe le *De gestis* dans la catégorie des paraphrases dramatico-lyriques (« dramatisch-lyrisch Umdichtung »).

2. HERZOG 1975, p. 69, dit : « Es ist also nicht möglich, die hier zur Untersuchung stehende christliche Form als Derivat einer rhetorischen Technik zu begreifen. » ROBERTS 1984, p. 218 : « The poem employs many traditional paraphrastic techniques. But in the observance of strict selective and structural principles, and in his breath of poetic conception, Avit was able to compose a work which (...) transcends the paraphrase and succeeds as an imaginative work of literature in its own right. » Cf. FONTAINE 1981, p. 71, qui résume les différentes études qu'il a lui-même consacrées à ce sujet en 1977 et 1980.

3. QUINTILIEN, *Inst. orat.* 10, 5, 5 : « 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. Voilà pourquoi je suis en désaccord avec ceux qui défendent de transposer les discours écrits en latin et qui disent que, les meilleurs expressions étant déjà employées, tout ce qu'on dira d'autre sera nécessairement inférieur » (Traduction de J. Cousin dans les Belles-Lettres, 1970) (*Neque ego paraphrasin esse interpretationem tantum uolo, sed circa eosdem sensus certamen atque aemulationem. Ideoque ab illis dissentio qui uertere orationes latinas uelant quia optimis occupatis quidquid aliter dixerimus necesse sit esse deterius*).

mettait en évidence l'importance de cette technique qui préside à toute création littéraire antique, par la confrontation avec un modèle ancien (*imitatio*) que l'auteur cherche à renouveler (*renouatio*) et à dépasser (*aemulatio*) par un « retraitement » du modèle (*retractatio*)¹. Dans cette perspective, l'originalité de l'épopée biblique est d'utiliser la *retractatio*, non pas en s'appuyant sur un seul modèle mais en associant l'épopée virgilienne, devenue un ouvrage de référence, avec la Bible, qui est une œuvre appartenant à une tradition littéraire différente². Le poète jouit donc d'une liberté assez restreinte dans sa réécriture poétique, s'il veut concilier le respect du contenu du texte biblique et celui de la forme épique classique.

Un des procédés d'amplification et de variation du texte biblique est l'introduction de discours³. Dans l'épopée classique déjà, des discours sont insérés afin de rompre la monotonie de la narration en permettant de présenter le caractère des personnages. Dans le *De gestis*, l'importance qu'ils prennent est considérable. En effet, si le chant 1 en contient peu (environ 90 vers sur 325), en revanche, les chants 2 et 3 s'articulent essentiellement autour de dialogues qui mettent en scène les protagonistes de l'histoire ; la partie centrale du chant 2 (v. 136-203) est consacrée au dialogue entre Ève et le serpent, tandis que près de la moitié du chant 3 (210 vers sur 425) est occupée par les dialogues entre Dieu, Adam et Ève. Ils ont un style très travaillé et mettent en œuvre les techniques qu'Avit a apprises par les exercices rhétoriques. Ainsi, dans l'affrontement entre Ève et le serpent, on peut reconnaître les différentes parties constitutives du discours : *proemium* (v. 145-156), *narratio* (v. 169-180), *confirmatio* (v. 185-

199) et *peroratio* (v. 200-203). Le discours permet à Avit d'amplifier la narration en ajoutant la force des émotions à un récit linéaire. En exprimant leurs sentiments, Ève et le serpent extériorisent le conflit moral qui les oppose et mettent en scène le drame des nouvelles créatures terrestres.

L'utilisation de la *conuersio* suppose aussi une manipulation du texte biblique³, contenue toutefois dans des limites bien déterminées, ce qui permet de respecter le sens des Écritures. En effet, Avit ne suit pas nécessairement l'ordre de la *Genèse* dans sa narration, mais transpose certains épisodes, comme la création d'Ève, évoquée avant la description du paradis, dans le chant 1². Il résume les cinq jours de la création en ouvrant le chant 1³, et pratique la *contaminatio* lorsqu'il raconte la création de l'homme⁴. Mais la technique la plus prisée est, sans conteste, l'*amplificatio*⁵, qui l'amène à introduire de nombreuses digressions.

Deux de ces *excursus* offrent au poète la possibilité d'agréer sa *narratio*, tout en respectant la sobriété esthétique qu'il a définie dans le prologue ; la description anatomique de l'être humain (1, 73-113) et l'évocation du paradis (1, 193-298)⁶. Toutes deux sont une illustration de ce que Roberts appelle

1. Cf. ROBERTS 1984, p. 123-127 et 131-133, et les remarques de DEPROOST 1991, qui analyse les libertés que prend Avit par rapport au texte biblique dans le chant 4.

2. Création d'Ève : 1, 144-159 (inspiré de Gn 2, 21-22), description du Paradis : 1, 193-298 (inspiré de Gn 2, 8-14).

3. Les v. 14-43 reprennent Gn 1, 1-25 (voir la notice à ces vers).

4. Avit ne respecte pas le récit de la *Genèse* qui évoque une création en deux temps (1, 27 et 2, 7) : voir la notice à 1, 73-113.

5. ROBERTS 1984, dans le chapitre intitulé « The Manipulation of the biblical Text » (p. 107-160), analyse ces différents procédés, et l'*amplificatio* en particulier, chez les différents poètes chrétiens.

6. L'utilisation de l'*ecphrasis* comme procédé épique n'est pas une nouveauté, puisque la description est recommandée, par Quintilien notamment (*Inst. orat.* 4, 3, 15 ; cf. ROBERTS 1984, p. 213.) ; mais elle est, dans le chant 1 du *De gestis*, poussée à son développement extrême et la description prend les proportions d'un véritable *epyllion* alexandrin, dans la tradition de la *Moselle* d'Ausone.

1. Sur ce principe, voir REIFF 1958.

2. Cf. WEHRLI 1969, p. 53.

3. Cf. ROBERTS 1984, p. 146-149 ; 193 et 210.

« le style de joaillerie¹ ». Dans ces *ecphraseis*, l'énumération des détails vise à donner au tableau évoqué un aspect « surréal » par une abondance d'expressions souvent redondantes². Ce goût de la minutie et du détail rejoint l'art de la mosaïque, très prisée à cette époque; un art dans lequel on retrouve cette même horreur du vide qui pousse les artistes à surcharger leur œuvre. Il en est de même dans la littérature, où la préciosité de la langue, par la *copia uerborum* autant que par l'utilisation de périphrases ou de figures de style comme la métaphore et l'hyperbole, donne au style une enflure certaine³. Cette langue, dont le maniérisme évoque le style baroque qui fleurit dans le monde européen du XVIII^e siècle, est assez artificielle; elle n'est pas un véhicule de communication orale, mais un mode d'expression écrite réservé à une élite d'érudits à la grande culture littéraire⁴. Mais, chez Avit, cette préciosité langagière, si elle est indéniablement présente, reste toutefois contenue dans des limites plus raisonnables que dans l'œuvre d'un Sidoine⁵; notre poète tente ainsi de rester fidèle à son

1. « The jewelled style » : cf. ROBERTS 1989.

2. Voir en particulier les quatre vers qui décrivent les poumons (1, 104-107). Ils contiennent quatre synonymes pour désigner l'air inspiré ou expiré (*spiramina, flatus, auras, anhelitus*). Sur l'*enumeratio* en tant que technique privilégiée de la poésie tardive, voir ROBERTS 1989, p. 59.

3. P. ex. la comparaison hyperbolique de 1, 251-253 qui met en évidence la fraîcheur et la limpidité de l'eau des fleuves paradisiaques. Sur l'emphase stylistique de l'antiquité tardive, voir ROBERTS 1989, p. 70-71 (qui fait un parallèle très précis entre mosaïque et œuvre littéraire). Divers travaux de FONTAINE cités dans la bibliographie ont mis en évidence la spécificité de l'esthétique tardive, principalement chez les auteurs du IV^e siècle, et ce aussi bien pour la prose que pour la poésie (en particulier 1977, p. 469, sur la conception de la « mosaïque » littéraire).

4. Cela explique en grande partie les difficultés qui se présentent au traducteur moderne, qui se doit de traduire, dans un style clair et accessible aux lecteurs actuels, une langue déjà confinée à son époque à un cercle restreint d'érudits.

5. LOYEN 1947 a parfaitement mis en évidence la préciosité de Sidoine Apollinaire.

intention d'éliminer les *mendacia poetarum*. C'est donc dans le goût du détail et de l'érudition¹, plus que dans l'utilisation d'un style fleuri que se manifeste l'appartenance d'Avit à l'esthétique de l'Antiquité tardive.

L'intrusion de longs discours rhétoriques et d'*ecphraseis* indépendantes du récit principal², ainsi que l'apparition de l'exégèse, montrent l'utilisation, dans cette poésie, de sources d'inspiration multiples et de techniques d'écriture jusque là spécifiques de la prose. Avec l'épopée biblique, se précise donc l'éclatement des genres littéraires traditionnels, caractéristique de la littérature tardive³.

Au mélange des genres s'ajoute aussi un mélange des tons. Si le *De gestis* est une épopée, le dessein premier du poète est de faire une louange du Christ; l'épopée devient donc poésie de l'expression des sentiments⁴. A l'épopée virgilienne, Avit allie le lyrisme des *Psaumes*, et même s'il revendique l'héritage épique, il est aussi chantre du Christ. En 5, 705, il utilise le verbe *psallitur* qui se rencontre dans les textes hymniques dont les chants glorifient Dieu⁵. Comme Juvencus et Dracontius⁶, Avit se fait héraut du Christ et mêle l'hymne au récit épique. La fin du chant 3 (v. 362-425) est très caractéristique de ce mélange. Ce passage, qui est au centre des 5 chants du *De gestis*, se présente comme un hymne à la gloire du Christ dans lequel se retrouve une structure en apostrophe rappelant les louanges du *Te Deum* : v. 363 *Sed tu Christe potens*; v. 384 *At tu praepollens ... Creator*; v. 399 *Sed tu, Sancte*. Dans

1. P. ex. dans son évocation des Indiens (1, 195-204) ou de la magie des Marse (2, 303-316).

2. Sur le caractère néoalexandrin de la poésie tardive voir FONTAINE 1977, p. 466; 1988, p. 58-59, et CHARLET 1988, p. 74-78.

3. Sur ce sujet, voir les études de FONTAINE 1977 et 1980 et CHARLET 1977 p. 77.

4. Cf. FONTAINE 1975.

5. Cf. Ps 46,7 : *Psallite Deo nostro*.

6. Cf. JUVENCUS 4, 802-805 et les chants 2 et 3 des *Laud. Dei* de Dracontius.

ces vers, l'Ancien Testament ne constitue plus la trame du récit, mais Avit puise son inspiration dans les paraboles de Luc. Il s'éloigne aussi des modèles épiques classiques dans cette partie dont l'écriture est en grande partie le résultat de son *inuentio*. Après les quelques digressions exégétiques, que nous allons étudier, cette glorification du Christ invite le lecteur non seulement à relire l'histoire des deux chants précédents en privilégiant la valeur figurative du récit, mais encore à quitter le statut d'auditeur passif pour devenir un participant actif à cette prière commune : c'est donc dans une communion entre auteur et lecteur que s'achève la première partie de la *Geste de l'histoire spirituelle*.

4.1. L'exégèse figurative

Par l'utilisation de ce que les modernes appellent « typologie », l'épopée biblique d'Avit a développé un procédé déjà présent dans l'épopée classique ; les anciens, tels Servius, avait bien vu que le héros légendaire Énée était la figure du personnage historique d'Octavien-Auguste¹. Au v^e siècle, Fulgence de Ruspe avait mis en évidence cette valeur symbolique de l'*Énéide* dans son *Expositio Virgilianae continentiae*.

Avit revendique l'héritage de l'épopée virgilienne, comme le prouve l'apostrophe du chant 3 (v. 335-337). En cela, il prend place aux côtés de Juvencus et Sédulius², dont les

1. Cf. SERVIUS, *Aen.* 6, 752, qui établit cette relation entre épopée et histoire : *Nam qui bene considerant, inveniunt omnem Romanam historiam ab Aeneae aduentu usque ad sua tempora summam celebrasse Vergilium (...) Vnde etiam in antiquis inuenimus opus hoc appellatum esse non Aeneidem sed gesta populi Romani.* Cf. FONTAINE 1985, p. 73 : « Énée est l'*exemplum* de la race romaine, au sens d'une certaine attitude spirituelle. (...) Bref, il est déjà, sans qu'il faille en exagérer la « lecture » chrétienne, le héros souffrant d'une geste du salut ».

2. Cf. JUVENCUS, *Praef.* 9-18 et SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 23-26. Voir les analyses de ces passages dans KARTSCHOKE 1975, p. 56-59 et 64-68.

intentions clairement exprimées étaient de mettre leur culture poétique au service de la foi chrétienne. Comme l'œuvre de Virgile a traversé les siècles en célébrant les hauts faits d'Énée, qui resteront gravés à jamais dans la mémoire des hommes, ainsi Avit et ses prédécesseurs désirent célébrer le Christ et la gloire éternelle du royaume de Dieu. De ce fait, les poètes chrétiens, de Juvencus à Avit, aspirent non seulement à devenir des Virgiles chrétiens mais même à dépasser leur maître profane, puisque le message que délivrent leurs œuvres transcende celui de l'épopée virgilienne¹.

Toutefois, Avit part de prémisses différentes de celles de Virgile ; le poète classique avait construit son poème sur un cycle de légendes mal établies, ce qui permettait une grande liberté dans leur utilisation. Avit, en revanche, a choisi de glorifier le Christ en se fondant sur l'Ancien Testament. D'ailleurs, la répartition du *De gestis* en cinq chants rappelle les cinq livres du *Pentateuque*, même si seuls la *Genèse* et l'*Exode* en constituent la source d'inspiration principale. Ce choix s'explique par le fait que ces deux livres sont des récits, tandis que les trois suivants (le *Lévitique*, les *Nombres* et le *Deutéronome*) sont essentiellement des recueils de lois, peu propices à être transposés dans une narration continue. Ces textes, qui racontent la préhistoire des chrétiens, et à ce titre sont sacrés, ne peuvent pas être adaptés trop librement, ce qui explique le parti pris de fidélité au texte que professe Avit dans son prologue².

Ce choix des deux premiers livres de l'Ancien Testament comme source principale d'inspiration appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, il montre la volonté de l'auteur

1. Ce désir est déjà exprimé dans la préface du centon de Proba (v. 4-5) : ... *dignare Maronem | mutatum in melius diuino agnoscere sensu*, « Daigne reconnaître en son sens divin ce Virgile métamorphosé en un poète de plus haute valeur » (traduction de FONTAINE 1981, p. 105).

2. Cf. *prol.*, p. 201, 16-202, 3 Peiper : « C'est à peine si un écrivain, quel que

d'élargir la glorification du Christ qu'avaient présentée Juvencus et Sédulius dont les œuvres s'inspiraient des *Évangiles*. Le *De gestis* est donc une sorte de complément aux poèmes de ces prêtres, ce qu'ont d'ailleurs perçu Isidore de Séville et les écrivains du Moyen Âge qui placent Avit aux côtés de Juvencus, Sédulius et Arator¹ dans les premiers canons des poètes chrétiens². D'autre part, même s'il respecte scrupuleusement la pensée des Écritures, Avit jouit d'une plus grande liberté de traitement de son œuvre que ses deux prédécesseurs, car le récit de l'Ancien Testament ne touche pas directement la personne du Christ historique. Enfin, le poète retrouve la dimension humaine et tragique de l'épopée en mettant en scène des héros terrestres dont les souffrances rappellent la précarité de la condition mortelle, alors que Juvencus et Sédulius avaient privilégié la glorification directe du Christ, héros divin vainqueur de la mort.

Avit n'est pas le seul auteur à prendre alors l'Ancien Testament comme source d'inspiration. Plusieurs poèmes hexamétriques datant du V^e siècle, bien que différents quant

soit son travail ou sa science, peut réussir en poésie, lorsqu'il veut garder le ton convenable à un sujet religieux et suivre fidèlement les règles de la foi, au moins autant que celles du style. En effet, cette science de mentir, accordée aux poètes et aux peintres, doit être bannie d'une œuvre sérieuse » et p. 202, 9-16 Peiper; « Chaque fois qu'il faut affirmer quelque chose, ou donner une explication convenable, s'il faut pécher en quelque manière, mieux vaut pour un prêtre négliger la pompe de langage que manquer à son devoir ; il est plus sûr de composer des vers boiteux que de chanceler dans la voie de la vérité. » KARSCHKE 1975, p. 70-72 analyse ce prologue et relève l'utilisation topique de l'opposition res/verba. L'affirmation d'Avit, si conventionnelle soit-elle, montre clairement que son intention est de transcrire une vérité sans la trahir en se pliant aux lois de l'épopée.

1. Sur l'*Histoire apostolique* d'Arator, qui raconte la vie des deux apôtres Pierre et Paul, voir FONTAINE 1981, p. 260-264.

2. Cf. HERZOG 1975, p. XIX-XXII.

à leur écriture et à leur but, s'inspirent de ce même modèle ; l'*Heptateuque* attribué à un Cyprien dit *Gallus*¹ et le *Metrum in Genesim* d'un certain Hilaire² ne sont que de strictes paraphrases du texte biblique³. Plus longues et plus complexes sont les deux épopées de Marius Victor et de Dracontius ; les trois chants de l'*Alethia* du rhéteur marseillais Marius Victor ont essentiellement un but pédagogique, comme l'affirme l'auteur dans son prologue⁴. Le rhéteur transparait tout au long de son œuvre, même si quelques tableaux, qui ont certainement inspiré Avit⁵, ont une dimension épique. Quant aux trois chants du *De laudibus Dei* de l'Africain Dracontius, ils sont marqués par une diversité de genres qui mêle hymne et épopée ; l'*Hexameron*, qui constitue le chant 1, est le seul véritable passage épique du poème⁶. Des parallèles textuels montrent qu'Avit connaît tous ces textes⁷.

1. HERZOG 1975, p. 54-60 conteste cette attribution, dont Peiper est l'auteur (voir son introduction de l'édition d'Avit, p. LX-LXIII et celle de l'édition de l'*Heptateuchos*, CSEL 23, p. XXIII-XXV), et préfère laisser ce poème anonyme. Cf. FONTAINE 1981, p. 246-247.

2. Ces fragments sont édités par PEIPER à la fin de son édition de l'*Heptateuchos* dans le CSEL 23, p. 231-274. Cf. CHARLET 1985, p. 639.

3. Le style de ces deux poèmes est « une sorte d'atticisme monastique », selon l'expression de FONTAINE 1981, p. 247.

4. Cf. *Aleth.*, Praef. 103-105 : *Da nosse precanti, | dum teneros formare animos et corda paramus | ad uerum uirtutis iter puerilibus amits.*

5. P. ex. la description du paradis (*Aleth.* 1, 224-304) ou l'évocation des effets néfastes des arts illicites (*Aleth.* 3, 135-209). Voir FONTAINE 1981, p. 241-243.

6. Voir FONTAINE 1981, p. 252-256, et l'introduction de l'édition de MOUSSY 1985, p. 51 ; « L'ensemble du poème de Dracontius, par son caractère composite, et l'*Hexameron* même qui en avait été tiré se distinguaient suffisamment des autres épopées bibliques pour que leur absence des premiers canons de la poésie épique chrétienne s'expliquât aisément ».

7. En plus d'un passage, en effet, la composition d'Avit se déroule selon un enchaînement d'idées similaires à l'un ou l'autre de ces poèmes ; simple analogie due à une source d'inspiration commune ou influence directe d'un auteur sur l'autre ? Il est parfois difficile de trancher.

En écrivant une épopée qui a pour source d'inspiration les premiers chants historiques de l'Ancien Testament, Avit utilise l'exégèse figurative comme fondement de sa glorification du Christ sauveur de l'humanité. L'utilisation de la technique exégétique permet une lecture polysémique du *De gestis*¹. On peut ainsi le considérer comme une sorte de commentaire exégétique versifié de la Bible, qui serait un complément aux travaux consacrés par Augustin à la *Genèse*, en particulier le *De genesi ad litteram*². Comme l'avait remarqué Augustin, le texte biblique est un champ de *signa* que le lecteur doit s'appliquer à « décoder » pour avoir accès aux vérités profondes qui s'y cachent³. Dans cette perspective, l'épopée biblique a un rôle important à jouer : elle peut constituer un moyen d'accès privilégié aux divers sens de l'Écriture, et devenir un guide pour le lecteur chrétien en lui proposant une voie pour interpréter ces Écritures⁴ ; c'est pourquoi le poète éprouve le besoin de préciser la valeur figurative de l'histoire qu'il raconte, en particulier dans de courtes digressions exégétiques.

Dans les trois premiers chants, on peut recenser six *excursus* exégétiques ; 1, 160-169 : le symbolisme du sommeil d'Adam ; 2, 277-325 : l'astrologie et la magie ; 2, 326-407 : la femme de Loth ; 3, 20-26 : le symbolisme du bois ; 3, 39-65 : le châtement d'Adam et Ève ; 3, 220-310 : la parabole de

1. Pour Augustin, la polysémie d'un texte est un signe de la générosité dont Dieu fait preuve en donnant une portée générale au texte, qui cesse ainsi de n'être représentatif que de son seul auteur : cf. AUGUSTIN, *Doctr. christ.* 2, 5, 6-7, 11. Sur le sens de la lecture polysémique chez Augustin, voir IRVINE 1994, p. 257-262.

2. Voir HERZOG 1975, p. LVI.

3. Cf. AUGUSTIN, *Conf.* 12, 27, 37-28, 38 ; 13, 24, 37 et *Trinit.* 15, 11, 20 ; voir IRVINE 1994, p. 268-271.

4. Voir les différents sens de l'Écriture que distinguent AUGUSTIN (*Vtil. cred.* 3,5 et *Gen. ad litt.*) et JEAN CASSIEN (*Conl.* 14, 18) ; cf. IRVINE 1994, p. 258-260. Sur la distinction, pas toujours établie, entre allégorie et typologie voir les propos de LUBAC 1947, DANIELOU 1950, 1951 et GUINOT 1989.

Lazare et du riche. Dans ces digressions, qui ont toutes une source d'inspiration biblique, on peut distinguer deux groupes : 1) Les passages qui s'appuient sur la tradition classique de l'*excursus* didactique pour présenter un *exemplum*¹ servant à illustrer le propos moral de l'auteur ; 2, 277-325 ; 2, 326-407 et 3, 220-310. 2) Les digressions à valeur symbolique, qui illustrent les *sacramenta*², c'est-à-dire les mystères qui fondent la théologie chrétienne : 1, 160-169 ; 3, 20-26 et 39-65.

4.1.1. Les digressions de type *exemplum*

(2,277-325 ; 326-407 et 3, 220-310)

Ces trois digressions présentent chacune un exemple qui illustre le propos d'Avit. L'abondance des détails réalistes et la présentation de personnages caractérisés (les Marse, la femme de Loth, Lazare et le riche) prouvent la réalité de ces *exempla*. Le second point commun à ces digressions est leur but qui est de détourner le chrétien du péché en lui montrant l'exemple des châtements que subit tout pécheur. A cet égard, l'*excursus* consacré à la femme de Loth est remarquable. En introduction, Avit montre la réalité historique de cet exemple avec le groupe *dicam nunc aliam <feminam>* (v. 327), dans lequel le verbe *dicere* exprime la relation d'un événement historique. Dans la conclusion, il rappelle encore cette réalité par un jeu de mots relativement obscur (v. 397-399). La pécheresse subit un châtement qui

1. L'*exemplum* a un rôle moral ; il sert à montrer (*docere*) la voie à suivre. Reposant sur la présentation d'une réalité concrète (*res gestae*), le terme *exemplum* est souvent utilisé avec des verbes tels *ostendere*, *demonstrare* : cf. AUGUSTIN, *Ciu.* 10, 32 (voir STUDER 1975, p. 103, n. 77).

2. Le *signum* est l'expression visible d'une réalité spirituelle, le *sacramentum* : c'est un symbole qui peut être préfigurateur d'une réalité à venir. C'est pourquoi le terme s'utilise avec des verbes tels *significare*, *figurare* : cf. MARTELET 1956, qui définit le *typos* dans les textes pauliniens, et STUDER 1975, p. 105, n. 78, et p. 118-119. Voir les articles du *TLL* VI, 1, 734-81 et VI, 1, 1065, 66-1087, 74.

servira d'avertissement à l'humanité future, puisqu'elle ne disparaît pas dans la mort, mais se métamorphose en statue¹. Dans le chant 3, la parabole de Lazare et du riche s'inscrit dans la suite de ce passage ; outre l'exemple dissuasif que constitue le châtement infligé au riche (v. 301-305), est aussi mise en évidence la récompense qui attend le juste après sa mort ; pour clore cet *excursus*, Avit rappelle que la punition de notre premier père Adam préfigure la peine du pécheur à venir : Adam est qualifié de *nuntius* (v. 308), car son exemple doit détourner l'être humain du péché, en lui montrant la destinée terrible du coupable.

4.1.2. Les digressions de type *sacramentum*

(1, 160 ; 3, 20-26 et 39-65)

Le rôle de ces trois digressions, relativement courtes, est d'expliquer la valeur allégorique des événements de l'Ancien Testament en montrant leur lien avec l'histoire à venir de Jésus. Le vocabulaire employé par Avit est révélateur. En 1, 160, pour introduire la digression consacrée au sommeil d'Adam – qui préfigure la mort du Christ – et à la naissance d'Ève – qui symbolise l'avènement de l'Église –, Avit utilise le mot *indicium*, synonyme de *signum*. Il met ainsi en évidence le sens des événements bibliques qui ont préfiguré la réalité ultérieure ; ce *signum* est la manifestation figurative du sens profond de la réalité spirituelle évoquée (la mort spirituelle de l'homme dans le péché). *Indicium* est encore utilisé à deux reprises pour signifier « réalité préfiguratrice »² ; il est alors associé au verbe *signare* (1, 167

1. *Si non exempla priorum | terrent, exemplum fies nostroque timori | uel post te pereat secreti dira cupido* (v. 380-382). La même admonition terminait déjà la digression consacrée à la magie et à l'astrologie : *Praesenti illusus damnabitur ille perenni | iudicio, quisquis uetitem cognoscere temptat* (v. 324-325).

2. Cf. 5, 143 et 5, 242, où Moïse institue la Pâque, symbole de la Passion.

martyrium signans)¹. Pour lier cette digression au sujet de sa narration, Avit affirme que Dieu « décidant de consacrer le symbole (*figura*) d'un si grand lien » (1, 170) unit Adam et Ève : en utilisant le substantif *figura*, il signifie que l'union des deux premiers êtres symbolise, par anticipation, le mariage spirituel du Christ et de son Église. Chez Avit, *figura* appartient au même domaine sémantique que *signum*, puisqu'il s'agit de désigner également par ce mot un symbole préfigurateur. On peut toutefois établir une nuance entre l'un et l'autre ; *signum* est un signe visible, tandis que *figura* est un symbole, c'est-à-dire qu'il se situe entre le monde visible du *signum* et le monde spirituel du *sacramentum*².

Dans les deux petites digressions du chant 3, le vocabulaire employé est moins technique, mais sa valeur symbolique n'en n'est pas moins évidente. Les v. 20-26 sont centrés sur la figure antithétique du bois ; comme Adam est l'antitype du Christ (*nouissimus Adam* au v. 21), de même le bois de l'arbre du péché préfigure, *a contrario*, le bois de la croix qui va libérer le monde de la faute originelle (v. 20-22). Cette préfiguration se continue par l'évocation du serpent (v. 24-25) : le diable, matérialisé par le serpent, annonce le serpent d'airain que Moïse brandit (cf. Nb 21, 8-9), et qui délivre du péché ceux qui le regardent. Nous retrouvons ainsi dans un récit particulier l'opposition générale que relève Augustin entre l'homme ancien et l'homme nouveau, qui naît après Moïse³.

1. Le verbe *signare* associé à *praedicere* se trouve en 3, 41 dans le sens de « montrer par anticipation ».

2. Cf. MAYER 1969, p. 284-311, qui étudie les champs d'utilisation des mots *imago*, *figura*, *signum* et *sacramentum* chez Augustin. Dans Jn 6, 14, *signum* est utilisé pour désigner le miracle de la multiplication des pains, manifestation du *sacramentum* divin.

3. Cf. AUGUSTIN, *Sermo* 231, 2, qui insiste sur la mort innocente du Christ : « Notre seigneur Jésus-Christ est venu pour mourir, il n'est pas venu pour pécher (...). Donc, il fut crucifié afin de montrer par la croix la mort de l'homme

Il reste enfin à examiner, dans le chant 3, les vers qui évoquent le châtement d'Adam et Ève en préfiguration de l'Enfer qui attend le pécheur au jour du Jugement dernier (v. 40-41). Cette digression est un avertissement, comme les *exempla* de la femme de Loth, ou de Lazare et du riche. Mais le châtement d'Adam et Ève, tout comme les fléaux qui s'abattent sur la ville impie de Sodome pour la punir, ne sont que des préfigurations du Jugement dernier (v. 44-45). Ce petit *excursus* n'annonce donc plus des événements historiques, passés ou à venir, mais il a une valeur eschatologique, puisqu'il signifie une réalité hors de toute expérience humaine, mais qui, paradoxalement, a valeur d'un avertissement inspirant la crainte du châtement aux croyants.

Si la composante exégétique est très importante dans l'épopée biblique, elle n'est pas spécifique à la pensée chrétienne, mais elle doit être située dans le cadre général de l'apparition d'une mentalité symbolique dans l'Antiquité tardive ; mentalité dont participe la spiritualité chrétienne¹. L'exégèse est en effet une technique très souvent pratiquée par les auteurs profanes dès le IV^e siècle ; que l'on songe aux commentaires de Servius et de Donat². Le rôle de l'épopée biblique est d'être une *enarratio* du texte des Écritures, tout comme, chez les écrivains profanes, le commentaire de Servius est une *enarratio* des œuvres de Virgile. Toutefois à la différence de l'épopée classique qui a donné lieu à une exégèse en prose, l'épopée chrétienne est une exégèse versifiée de textes en prose de la Bible. Il est vrai que les prophéties du chant 6 de l'*Énéide*, le catalogue des héros de Rome (6, 752-

892) et la description du bouclier d'Énée (8, 618-731) impliquent une typologie profane qui donne à l'*Énéide* une perspective eschatologique ; mais la grande différence réside dans le fait que l'*Énéide* s'ouvre sur l'histoire de l'Empire romain, histoire humaine, appartenant déjà à la mémoire des hommes lorsque Virgile rédige son œuvre, tandis que l'épopée biblique annonce une histoire à venir, universelle et divine, dont l'auteur comme les lecteurs sont les acteurs ; le *De gestis*, et avant lui, les épopées de Juvénus et de Sédulius sont des épopées figuratives qui s'ouvrent sur l'avenir de l'homme, ce sont des « sublimations de l'histoire présente », selon l'expression de J.-C. Fredouille¹. Ces poèmes sont donc des œuvres dans lesquelles le poète réussit à exprimer une synthèse de l'éducation classique et de la spiritualité chrétienne². Ainsi, par la fusion de la tradition épique classique et de la tradition religieuse chrétienne, Avit et les poètes bibliques affirment l'originalité de leur message et de leur œuvre face à la tradition classique, dont ils se réclament tout en s'en distinguant, comme le montre l'étude de l'*imitatio ueterum* telle que la pratique Avit.

4.2. L'*imitatio ueterum*

La profonde culture d'Avit se manifeste dans les modèles dont on retrouve la trace dans son poème. Sa connaissance de la littérature se fonde non seulement sur l'étude des auteurs profanes, mais aussi sur celle des auteurs chrétiens, prosateurs et poètes. Parmi les auteurs profanes, Avit ne s'inspire pas seulement des poètes épiques comme Virgile et Lucain, mais aussi d'Ovide, de

ancien qui est en nous ; et il ressuscita afin de montrer par sa vie le renouveau de notre vie » (*Dominus Jesus Christus mori uenit, peccare non uenit (...). Ergo crucifixus est, ut in cruce ostenderet ueteris hominis nostri occasum ; et resurrexit, ut in sua uita ostenderet nostrae uitae novitatem*). Avit évoque cette opposition en 5, 706-708.

1. Cf. FONTAINE 1977, p. 419, et 1981, p. 21.

2. Cf. IRVINE 1994, p. 118-141.

1. Cf. ZEHACKER - FREDUILLE 1993, p. 444.

2. Cf. CHARLET 1988, p. 84.

Stace et de Silius Italicus¹. Sa connaissance est plus vaste encore et plus encyclopédique puisqu'il utilise aussi des ouvrages philosophiques comme le *De natura deorum* de Cicéron ou scientifiques comme l'*Histoire naturelle* de Pline². En évêque, Avit est familier non seulement des écrits bibliques mais aussi des œuvres exégétiques des Pères de l'Église, Augustin principalement, mais également, dans le chant 1 consacré à la création du monde, des traités d'Ambroise sur l'*Hexameron* et le *De Paradiso*. Il connaît encore le *De officio Dei* de Lactance et le *De statu animae* de Claudien Mamert, deux traités d'anthropologie chrétienne dont il s'inspire dans sa description anatomique de l'être humain.

Poète chrétien, Avit n'ignore nullement la longue tradition qui l'a précédé, depuis Juvenus, Prudence et Sédulius jusqu'à Dracontius. On peut aussi déceler des parallélismes avec de petits poèmes chrétiens, transmis anonymement comme le *Carmen de Pascha*³, le *Carmen de resurrectione*⁴ et le *Carmen de Sodoma*⁵. Ce sont de tels parallélismes qui ont fait attribuer, de façon erronée, ces œuvres à Avit, qui ne mentionne dans son prologue que des épigrammes dont nous n'avons plus trace⁶.

Si la poésie épique reste la source principale à laquelle puise Avit, la longue description du paradis (1, 193-297) présente un caractère plus lyrique ; les sources d'inspiration y sont Tibulle et l'*Appendix Vergiliana*, pour la poésie profane, et les *Carmina minora* de Claudien ainsi que les *Carmina* de Sidoine, pour la poésie chrétienne.

1. Voir les *loci similes*.

2. Voir la notice à 1, 73-127.

3. Voir les notes à 3, 18-23.

4. Voir la note à 3, 49.

5. Voir les notes à 2, 326-409.

6. Cette attribution, qui ne repose pas sur des bases solides, a été proposée par DANDO 1967. Cf. *prof.* p. 201, l. 8 Feiper.

Ayant ainsi, brièvement, passé en revue les principales sources d'inspiration d'Avit, il convient de réfléchir sur la manière dont il use de l'imitation et sur le but qu'il lui assigne.

4.2.2. Les imitations usuelles

Les imitations virgiliennes peuvent se diviser en deux groupes : les imitations usuelles et les imitations intentionnelles. Les imitations usuelles sont des reprises de mots qui appartiennent à la langue épique depuis Virgile et qui sont utilisées dans leur sens métaphorique consacré par l'usage ; ainsi les épithètes dites épiques, destinées à élever le niveau stylistique de la *narratio* et à donner l'emphase qui convient au style épique. Ce type d'emprunt n'est pas très développé chez Avit du fait de sobriété stylistique que le poète revendique dans son prologue. On relèvera toutefois les expressions comme *astrigeram aulam* (1, 325), pour désigner le ciel, ou des groupes comme *uastos ramos* (1, 29) ou *sidereas domos* (2, 27)¹. A cette liste, on peut ajouter le vocabulaire profane que les auteurs chrétiens utilisent depuis Prudence pour décrire l'enfer².

Ces imitations usuelles sont donc, la plupart du temps, constituées de reprises ponctuelles de termes, mais aussi quelquefois de reprises plus importantes formées d'une ou plusieurs expressions, comme c'est surtout le cas dans les passages descriptifs ; ainsi les évocations de tempêtes que l'on rencontre dans les épopées classiques se retrouvent chez Avit³. De la même manière, la présentation du serpent, incar-

1. Dans les chants 1-3, on peut aussi citer : *splendentia colla* (2, 123), *caligine densa* (2, 365), *frondentes diffusa comas* (3, 13), *pingui anomo* (3, 229), *celsas urbes et praeclaris coetibus* (3, 342), ainsi que l'épithète *omnipotens* qui sert à qualifier Dieu sur le modèle du Jupiter virgilien (voir BRAUN 1977, p. 98-101).

2. *Baratrum* (3, 30), *igniifero fonte gehennae* (3, 55), *abstruso Auerno* (3, 255), *chaos* (3, 294). Voir *infra* 6.1. l'étude lexicale de ces mots.

3. Voir les notes à 2, 365-370.

nation du diable (2, 124-135), reprend les description de monstres de la poésie classique (p. ex. *Aen.* 2, 471-465)¹; la disparition de Dieu à la fin du chant 1 (324-325) – qui s’oppose à la fuite du diable à la fin du chant 2 (422-423) – est exprimée de façon analogue aux passages de l’*Énéide* évoquant le départ d’un dieu qui vient de délivrer en songe son message au héros (*Aen.* 4, 276-278, la disparition de Mercure, ou *Aen.* 9, 656-658, celle d’Apollon). De manière générale, tous les lieux communs épiques se trouvent successivement chez les poètes épiques postérieurs à Virgile, tels Stace, Silius Italicus, puis chez les poètes chrétiens, Claudien, Prudence. En effet, l’utilisation usuelle de la langue épique classique ne peut se comprendre sans que l’on songe aux « maillons » chrétiens qui ont autorisé et légitimé l’utilisation de cette langue : tels les poètes Juvencus et Prudence.

4.2.3. Les imitations intentionnelles

A côté de ces imitations, que le poète utilise de manière pour ainsi dire mécanique, se rencontrent des reprises délibérées. Ces emprunts consciemment intentionnels, qui sont de loin les plus nombreux, et les plus intéressants pour apprécier la richesse de sens de l’épopée biblique, se classent en deux catégories : les imitations analogiques et les imitations contrastantes².

Les imitations analogiques sont soit de simples mots, soit des locutions que le poète reprend à ses prédécesseurs afin d’établir une analogie entre la situation qu’il décrit et le contexte originel où se rencontrent ces mots. Ce procédé amène un enrichissement du domaine de référence dans le vocabulaire employé par l’auteur. Lorsqu’Avit présente l’orgueil du

diable (2, 40-41), il le fait en des termes similaires à ceux que Virgile emploie pour caractériser l’orgueil que Turnus tire de sa vaillance¹; au *robur*, qui est la qualité première du héros latin que vaincra Énée, s’oppose le *furor*, qui caractérise le diable vaincu par le Christ, nouvel Énée. Ainsi, s’établit un parallélisme entre Turnus et le diable, chacun des deux ennemis principaux qu’affrontera le héros salvateur étant décrit par son principal trait de caractère. Avit va même plus loin dans sa présentation du diable. Ce dernier, en effet, est la synthèse des ennemis d’Énée; outre, l’arrogance de Turnus, il possède aussi la malfaisance de la Furie Allecto (*Aen.* 7, 323-340), qui pousse Turnus à défier Énée, comme le diable poussera Ève à transgresser les commandements de Dieu. Ce dernier parallélisme est suggéré par une structure identique des passages qui énumèrent les nombreux vices d’Allecto, d’une part, et du diable, d’autre part, sans qu’il y ait de reprises textuelles à proprement parler. C’est donc par une imitation plus subtile que procède Avit qui fait allusion au passage de Virgile par l’utilisation d’expressions synonymiques. *De gestis* 2, 60-61 : *Ille in saeua ferarum | uertitur ora nouos uarians fallentia uultus* fait écho à *Aen.* 7, 328-329 : *Tot sese uertit in ora | tam saeuae facies*; et les *nomina mille | mille nocendi artes* d’Allecto (*Aen.* 7, 337-338) évoquent le visage trompeur de Satan (2, 70-71).

Il existe encore d’autres imitations analogiques, dont les intentions sont différentes et plus particulières : l’emprunt littéraire peut être utilisé par le poète comme l’illustration d’un châtement exemplaire. C’est le cas de la transformation de la femme de Loth en statue de sel (2, 385-399), qui imite la métamorphose de Niobé, figée dans un rocher chez Ovide (*Met.* 6, 301-312). Un autre rapprochement du même genre se rencontre dans la description de la vie luxueuse que mène le

1. Voir les notes à 2, 118-135.

2. L’expression est empruntée à VAN DER LAAN 1993; c’est la traduction de « Kontrastimitation » qu’emploie THRAEDE 1962 dans son article *epos* 1026.

1. Cf. *Aen.* 11, 368-369; *Aut si fama mouet, si tantum pectore robur | concipis, et si adeo dotalis regia cordi est.*

riche de l'épisode évangélique de Lazare (3, 220-232), inspirée à la fois par le luxe dont Énée est entouré à Carthage (*Aen.* 4, 193) et par le fastueux festin que Cléopâtre offre à César dans la *Pharsale* (10, 155-168)¹. L'insertion de cette description dans un récit didactique (la parabole du pauvre Lazare et du riche) donne une valeur particulière à cette reprise ; en s'abandonnant au luxe, le riche, comme le César de Lucain, se laisse envahir par le luxe éphémère de la vie terrestre et en oublie le sens même de sa vie. Pour l'un et l'autre, l'épreuve sera rude ; César sera confronté à un soulèvement général (*Pharsale*, 10, 353-398) et le riche sera envoyé en Enfer (3, 281-295).

A côté des imitations analogiques, on rencontre des imitations contrastantes, dont l'utilisation apporte un enrichissement à la réécriture qui caractérise la poésie épique chrétienne. En effet, ces emprunts sont fondés sur l'emploi de tournures dans un contexte détourné de leur valeur originale, et parfois même opposé à elle. Cette confrontation donne au texte chrétien de multiples possibilités de lecture qui s'adressent à des lecteurs érudits, fins connaisseurs de la littérature classique, et qui permettent un véritable dialogue entre le poète et son modèle².

Comme dans les imitations analogiques, ce peut être par un seul mot ou par une seule expression qu'est suggérée l'opposition entre les deux passages. Ainsi, dans le premier chant du *De gestis*, lorsqu'il évoque le sommeil d'Adam (1, 144-159), Avit situe l'action à l'aide d'une périphrase temporelle (v. 144-145)³ qui indique l'arrivée de la nuit. Or chez Virgile, si les indications temporelles abondent, la plupart d'entre elles signalent l'arrivée de l'aurore qui chasse la

nuit¹, tandis qu'Avit s'exprime de façon exactement opposée, en montrant l'arrivée d'une nouvelle nuit. Il n'y a pas à proprement parler imitation, puisqu'aucun des mots utilisés par Avit ne se trouve chez Virgile, mais le contexte virgilien du passage permet de voir ici une volonté délibérée de prendre *a contrario* un modèle épique. Dans les vers qui suivent, Avit décrit en effet le sommeil dans lequel Dieu plonge Adam en des termes précisément virgiliens². Toutefois, il y a une opposition entre Didon, tourmentée, qui reste éveillée alors que le monde entier dort, et Adam, qui dort d'un sommeil encore plus profond que le reste du monde ! Dans ce cas, la reprise lexicale permet de suggérer l'opposition entre le passage virgilien et les vers d'Avit.

Beaucoup plus remarquable que l'emprunt limité est le contraste perceptible entre le *De gestis* 2, 277-325 et la *Pharsale* 6, 403-830. Les vers d'Avit forment une digression didactique dans laquelle le poète condamne le recours à différents arts divinatoires tels que l'astrologie, la magie et la nécromancie : c'est la peur de l'avenir, incertain pour l'être humain depuis le péché originel, qui conduit l'homme à pécher en usant de moyens illicites que réprovoque le poète. Or chez Lucain, c'était justement ce même désir qui amenait Sextus Pompée à consulter Érictho (6, 596-599) ; on peut voir une opposition ponctuelle entre l'expression *pulsat contraria cura saluti* (*De gestis* 2, 317) et *dignum quod quaerere cures* de Lucain (6, 602), les deux tournures se trouvant en fin de vers. Par ailleurs, il y a un parallélisme entre la vaine magie que les mages d'Égypte opposent à Moïse (*De gestis* 2, 295-302) et la magie noire dont se sert Érictho pour ressusciter un cadavre

1. Cf. p. ex. *Aen.* 3, 589 : *Vmentemque aurora polo dimouerat umbram* ; voir aussi 4, 585 ; 9, 460 et *Georg.* 4, 544.

2. *De gestis* 1, 146 ; *Dumque petunt dulcem spirantia cuncta quietem* est analogue à *Aen.* 4, 523-524 : *Nox erat et placidum carpebant fessa soporem | corpora* ; de même 1, 147 : *Soluitur et somno laxati corporis Adam* doit être rapproché de *Aen.* 4, 529-530 :

1. Pour les parallèles ponctuels, voir les notes à 3, 220-232.

2. Cf. CHARLET 1988.

3. Voir les notes à 1, 144-145.

(*Pharsale*, 6, 724-729) ; le serpent vivant que brandit Érictho comme instrument de son pouvoir maléfique (6, 727 *uiuo serpente*) s'oppose à la transformation en serpent de la verge que tient Moïse (2, 296) ; la toute-puissance d'Érictho, à laquelle les dieux eux-mêmes se soumettent par crainte (*Pharsale*, 6, 527-528), rappelle l'orgueil des mages qui rivalisent en vain avec Moïse (*De gestis* 2, 293-294). L'arrogance dont ils font preuve causera leur perte, car, en face d'eux, se dresse Moïse, investi de la puissance que Dieu lui octroie (*De gestis* 2, 299), plus forte que toute magie païenne et, par conséquent, victorieuse de la puissance maléfique dont l'Érictho de Lucain était la dépositaire. Si le mort qu'Érictho fait revenir à la vie paraît s'animer, ce n'est toutefois pas un véritable être vivant qui se dresse devant elle, mais bien plutôt un mort vivant, puisqu'il a gardé les caractéristiques d'un cadavre (*Pharsale*, 6, 752-760). Or cette description est à l'opposé de celle que dresse Avit dans le chant 1, lorsqu'il évoque l'arrivée à la vie du premier homme créé par Dieu (*De gestis* 1, 114-127). Le retour à la vie, voulu par Érictho, est cause de souffrance pour le malheureux, qui, ainsi, ne peut même pas jouir du repos que procure la mort ; l'expression *posse mori* de *Pharsale*, 6, 725 se retrouve chez Avit en des vers où le poète explique le rôle du Christ, juge ultime qui donnera le repos éternel à ceux qui le méritent (3, 63). Ainsi, à Érictho, juge maléfique, qui a le pouvoir de redonner une sorte de vie misérable à un seul homme, s'oppose le Christ, sauveur de toute l'humanité ; et au malheureux, obligé de revivre chez Lucain (6, 776-779), s'oppose le pauvre de la parabole de Luc, qui se réjouit de la mort qui le délivre des vicissitudes de la vie terrestre (*De gestis* 3, 258-260). Par une imitation contrastante, qui s'appuie sur quelques reprises ponctuelles, Avit joue donc constam-

ment avec le modèle dont il s'inspire, en disséminant dans la suite de ses chants des allusions au même passage, afin de filer en quelque sorte cette imitation.

L'œuvre d'Avit, comme toute l'épopée chrétienne doit donc être lue comme une véritable *antiphrasis* de l'épopée classique, ainsi que l'a bien mis en évidence Herzog¹. En effet, si l'épopée biblique se situe dans la continuation de l'épopée classique par sa langue et ses références littéraires, elle s'en distingue toutefois suffisamment pour être étudiée de façon distincte. Aux diverses perspectives idéologiques ou doctrinales de l'épopée classique, qui loue aussi bien la philosophie d'Épicure que la théorie pythagoricienne de la métempsycose, à la multiplicité des dieux dont les querelles font d'Énée un héros ballotté et malmené, à l'arrogance des divinités qui décident du sort des hommes, et enfin à l'exubérance stylistique qui prête son emphase aux descriptions de la richesse des puissants de ce monde, s'opposent la simplicité et l'univocité du message théologique chrétien, l'unicité et la bienveillance du Dieu unique, l'humilité exemplaire du Christ, et enfin la sobriété de mots adéquats au message qu'ils délivrent.

At non infelix animi Phoenissa neque umquam | soluitur in somnos. Voir aussi *Aen.* 9, 224-227, où VIRGILE oppose l'univers endormi au héros éveillé.

1. Cf. HERZOG 1975 et 1977.

5. LE TEXTE BIBLIQUE UTILISÉ

Si Avit prend le texte biblique comme base de son épopée, il convient donc de se demander quel est le texte scripturaire suivi ; une version des *Veteres latinae* ou la Vulgate¹ ?

5.1. L'utilisation de la Vulgate

L'étude comparative des passages de la *Genèse* dont s'inspire Avit (soit particulièrement Gn 1, 1 – 3, 24, pour les chants 1 à 3) montre qu'il connaît la Vulgate. L'exemple le plus significatif se situe en 1, 38 où il écrit ; *Nec minus in pelago uiuescunt grandia cete*. Or cette expression se trouve précisément dans la version de la Vulgate (Gn 1, 21 : *Creauitque Deus cete grandia*, transcription du texte grec de la Septante « τὰ κήτη μεγάλα »), alors que l'ensemble des *Veteres Latinae* donne le texte *coetos magnos* (la variation orthographique *oe* pour *e* est habituelle dans les manuscrits). Contrairement aux *Veteres Latinae* qui utilisent le pluriel masculin du nom *cetus*², Avit reprend le pluriel neutre de la Vulgate³.

Plus loin, lorsqu'il évoque la création d'Ève (v. 144-159), Avit insiste sur la profondeur du sommeil d'Adam, qu'il dési-

1. Sur la propagation rapide de la *Vulgate* en Gaule, voir GRIBOMONT 1985, p. 43-65.

2. Voir le groupe *cetos magnos* dans AUGUSTIN, *Gen. c. Manich.* 1, 23, 39.

3. En 1, 65-67, Avit écrit : *cui bestia frendens seruiat et posito discant mansueta furore imperium iumenta pati*. Il reprend la distinction établie par la Vulgate (Gn 1, 24) : *producat terra animam uiuentem in genere suo iumenta et reptilia et bestias terrae*. Or dans les *Veteres Latinae*, *iumenta* ne se rencontre pas, mais on trouve des mots comme *quadrupeda* ou *pecora*. Dans le chant 3 (v. 99), Adam, s'adressant à Dieu, qualifie ainsi Ève : *quam sociam ... dedisti*, rappelant ce que Dieu avait dit après la création de la femme, lorsqu'il les avait unis : homme et femme sont égaux dans le mariage et ne forment qu'une seule chair (1, 182-186). Par ce rappel, Adam veut faire partager à Ève la responsabilité du péché originel qu'il refuse de porter tout seul. Le texte correspondant de la Vulgate (Gn 3, 12) contient cette même précision, qui est omise par toutes les *Veteres Latinae*.

gne par *sopor*⁴. Or dans les *Veteres Latinae*, le substantif utilisé est soit *extasis*⁵, transcription du terme grec qu'utilise la Septante³ ou sa traduction latine *mentis alienatio*⁴, soit des synonymes latins comme *stupor* ou *somnium*. Jérôme, quant à lui, se référant au texte hébreu⁵, choisit *sopor*. Le choix de Jérôme est très différent du texte grec, car il réduit à un sommeil profond ce qui est, dans la Septante, un état bien différent, transportant l'homme hors du monde sensible pour le mettre en communication avec le divin. Cette banalisation, que reprend Avit, élimine en fait toute discussion exégétique sur le sens précis qu'il convient de donner à la notion d'extase.

Enfin, en 1, 125-126, Avit écrit : *lenem perpetuo flatum profundit ab ore | inspiratque homini*, qui est le texte de la Vulgate (Gn 2, 7). Ici le choix du texte est d'une grande importance car il engage la position doctrinale de l'auteur. En effet, comme Avit le dit lui-même dans un passage du *Contra Arrianos* (30, p. 13, 26s. Peiper), la leçon *insuffluit*, qui se rencontre dans les *Veteres Latinae*⁶, est celle qu'utilisent les partisans de l'hérésie arienne. Le choix du verbe *inspirare* est donc de première importance dans l'affirmation de l'orthodoxie de l'auteur.

1. Cf. 1, 148.

2. C'est le nom utilisé par AUGUSTIN notamment : *Gen. ad litt.* 9, 1 : *Immisit Deus extasin in Adam et obdormiuit*.

3. Cf. Gn 2, 21 : Καὶ ἐπέβαλεν ὁ Θεὸς ἕκστασιβ.

4. Cf. AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 6, 5 : *Iniecit Deus mentis alienationem super Adam et obdormiuit*.

5. JÉRÔME, *Quaest. hebr. in Gen.*, p. 5, 21 : *Et misit dominus deus « extasin » super Adam ; pro exstasi, id est mentis excessu, in hebraeo habet « thardema », id est gravem et profundum soporem*.

6. C'est le verbe utilisé notamment par TERTULLIEN, *Ressur.* 5, 8 et AMBROISE, *In psalm. 118 Serm.* 10, 10, 2.

5.2. L'utilisation des *Veteres latinae*

Dans le premier chant (v. 193), Avit situe le paradis *eo mundi in axe*. Le texte de la Vulgate (Gn 2, 8) dit : *Plantauerat autem Dominus Deus Paradisum uoluptatis a principio*. Avit ajoute ainsi une précision géographique sur la situation du paradis, qui s'étend à l'est. En revanche, il omet le détail donné par le groupe *a principio*, traduit du texte hébreu par Jérôme¹, qui indique que la création du paradis est antérieure à celle du monde. Dans ce passage, Avit se démarque du texte de Jérôme de façon délibérée parce que, si la précision géographique *eo in axe* lui est nécessaire dans l'économie de sa digression sur le paradis et dans son parallélisme avec l'arche, en revanche, l'expression *a principio* – comme le montre la remarque de Jérôme – est ambiguë et soulève un problème dans l'exégèse de ce verset. Or comme on le constate à d'autres endroits du *De gestis*², Avit s'éloigne parfois du texte scripturaire précisément pour éviter des expressions sujettes à discussion.

Des raisons stylistiques guident parfois le choix scripturaire du poète. En 3, 10-11, il utilise le nom *indumenta* pour

1. JÉRÔME explique le sens du groupe *a principio* dans *Hom. Orig. in Ier.* 4, p. 30 : ... *Ex quo manifestissime comprobatur quod priusquam caelum et terram deus faceret Paradisum ante condiderat, sicut et legitur in hebraeo: plantauerat autem Dominus Deus Paradisum in Eden a principio*. AMBROISE (*Parad.* 1, 1) et AUGUSTIN (*Gen. ad litt.* 8, 1) précisent que le paradis se situe vers l'Orient. La Septante écrit : *Καὶ ἐφύτευσεν Κύριος ὁ Θεὸς Παράδεισον ἐν Ἐδεμ κατὰ ἀνατολάς*.

2. Pour couper court à toute équivoque, Avit n'emploie pas *lignum* pour désigner l'arbre interdit du paradis, comme la Vulgate, mais lui préfère le nom *arbor*. *Lignum* n'est utilisé dans le *De gestis* que dans un sens typologique, comme préfiguration de la croix du Christ. C'est aussi pour la même raison qu'il évite *fructus*, terme de la Vulgate (Gn 3, 3 et 3, 6), pour nommer le fruit interdit, et lui préfère *pomum* ou même *malum*. En effet, *fructus* désigne avant tout les productions terrestres dont jouissent les hommes : la distinction de ces deux mots permet donc de séparer ce qui est bon pour Adam et Ève de ce qui leur est interdit.

désigner le vêtement que portent Adam et Ève pour cacher leur nudité. Or le texte de la Vulgate (Gn 3,7) est : *consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata*. Le nom *perizomata* est le terme grec que l'on trouve dans la Septante. Les *Veteres Latinae*, pour leur part, présentent plusieurs mots latins, comme *tegimenta* ou *uestimenta*, mais aucun ne connaît *indumenta* qu'utilise Avit.

S'il est évident qu'Avit connaît le texte de la Vulgate, il ne le suit pourtant pas toujours. Son choix est guidé par des raisons doctrinales ou stylistiques et, en tout état de cause, il prend soin d'utiliser toujours un vocabulaire clair et précis. En outre, rien, dans les trois premiers chants, ne permet d'affirmer qu'il a lu directement le texte grec de la Septante, ce qui suggère donc que le grec ne lui était pas familier.

6. REMARQUES LEXICALES ET SYNTAXIQUES

6.1. Le lexique

Le lexique épique hérité des poètes classiques est élargi par les auteurs chrétiens qui acceptent dans leurs poèmes un certain nombre de néologismes issus du renouvellement qu'a subi le vocabulaire chrétien sous l'influence de l'hébreu biblique et du grec du Nouveau Testament¹. Chez Avit, il y a peu d'hellénismes et peu de ces nouveaux mots forgés par les latins pour transcrire des réalités théologiques exprimées auparavant en grec. En effet, ces deux catégories de mots contiennent un vocabulaire technique que tout poète répugne à utiliser trop largement. On peut cependant noter l'emploi de *protoplasti* (2, 35 et 3, 333) et de *plasma* (2, 89) pour désigner la créature « modelée » par la main de Dieu². Parmi

1. Voir les articles de MOHRMANN 1958, t.1, p. 3-50, et de BRAUN 1985.

2. Sur le vocabulaire de la création, voir BRAUN 1977, p. 396-406.

les termes techniques chrétiens, Avit utilise encore les hellénismes *ecclesia* (1, 169), *martyrium* (1, 167 et 3, 416) et les néologismes *lauacrum* (1, 166) et *refrigerium* (3, 276)¹; ces mots désignant une réalité nouvelle, il n'est pas possible pour le poète d'employer la langue classique qui n'offre pas de termes adéquats pour exprimer ces notions si bien définies et si usuelles dans le monde chrétien. Avit exprime aussi certaines réalités théologiques grâce au vocabulaire latin classique que Tertullien a enrichi d'un nouveau champ sémantique chrétien. Ainsi, il utilise *caro* pour désigner aussi bien le Christ-homme (1, 13) que l'homme pécheur (1, 116 et 3, 9); il différencie de la sorte *caro* de *corpus* (p. ex. 1, 75 et 1, 147), qui est un terme plus générique².

Pour désigner Dieu dans ses différentes fonctions, Avit emploie le vocabulaire commun à tous les chrétiens. On rencontre soit des néologismes comme *creator* (1, 49 et 132) ou *factor* (1, 143 et 171)³, soit des mots latins connus des auteurs classiques mais qui ont subi une évolution sémantique particulière sous l'influence du christianisme : *conditor* (1, 96), qui désigne le fondateur d'une ville chez les historiens ou le créateur d'un art chez Ovide devient un qualificatif usuel de Dieu dans sa fonction de démiurge⁴. *Auctor* est employé par Avit soit dans un sens chrétien pour désigner Dieu le créateur (p. ex. 1, 176 et 2, 42), soit dans un sens classique pour désigner le premier homme, auteur du péché originel (1, 215 et 4, 59).

1. Voir les notes correspondant à ces mots.

2. Sur le vocabulaire de l'incarnation, voir BRAUN 1977, p. 298 s. et en particulier l'étude détaillée de *caro*, p. 300-304, et de *corpus*, p. 304-307.

3. *Creator* est utilisé dans CICÉRON, *Balb.* 31, pour désigner le fondateur d'une cité et il n'a pas d'extension de sens avant l'époque chrétienne; cf. TLL IV, 1114, 20-1115, 35. *Factor* se rencontre pour la première fois dans PLAUTE, *Curc.* 297, mais n'est plus utilisé à l'époque classique et ne trouve une large diffusion que depuis les textes tirés des Écritures : cf. TLL VI, 1, 140, 22-142, 24.

4. Cf. TLL IV, 146, 15-147, 32.

Comme les écrivains tardifs, Avit emploie volontiers des noms d'agent en *-tor* de création récente : *transgressor* (2, 120), calque du *διάβολος* grec¹, *temerator* (1, 319), créé par Stace, *subuersor* (2, 76) qui se rencontre pour la première fois chez Tacite, *incentor* (2, 225), créé à l'époque tardive et utilisé par Symmaque et les poètes chrétiens²; suivant ces modèles, Avit crée même *succisor* (4, 48) pour désigner le défricheur. Les trois premiers néologismes désignent le diable à côté des termes classiques *hostis* (2, 37 et 3, 424) et *latro* (2, 59 et 3, 422), employés absolument sans détermination³. Sur le modèle des masculins en *-tor*, Avit a créé le féminin *scrutatatrix* (2, 326) qui désigne la femme de Loth perdue par sa trop grande curiosité.

On rencontre aussi un vocabulaire très précis dans les digressions exégétiques de 1, 160-169 et 3, 20-26; *indicium* (1, 160), *signare* (1, 167), *figura* (1, 170) et *forma* (3, 26) ont le sens technique que leur prêtent les exégètes chrétiens.

Outre ces caractéristiques du lexique chrétien, Avit connaît aussi quelques mots rares de création tardive : *modulamén* (1, 190) qu'il emploie Aulu-Gelle⁴ ou la création poétique de Sidoine Apollinaire, *septiforis* (1, 83).

Trois groupes méritent d'être traités un peu plus longuement parce qu'ils illustrent bien la richesse du lexique employé dans le *De gestis* : ce sont les mots désignant le paradis, l'enfer et le péché originel.

6.1.1. Le paradis

Le paradis, aussi bien séjour primordial de l'homme que séjour éternel de l'âme, est désigné par trois catégories de mots. Tout d'abord, des mots appartenant au lexique épi-

1. Voir GOELZER 1909, p. 51, et MOHRMANN 1958, t. 1, p. 34.

2. Cf. TLL VII, 1, 874, 14-66.

3. Sur l'emploi chrétien de *hostis*, voir TLL VI, 3, 3064, 33-58, et de *latro*, voir TLL VII, 2, 1016, 71-1017, 2.

4. Cf. TLL VIII, 11243, 46-1244, 14.

que classique qui, chez Virgile déjà, désignent le séjour des âmes vertueuses ; *nemus* (1, 310), *lucus* (p. ex. 1, 213), qui ont une connotation sacrée et qui insistent sur l'agrément du lieu ; les périphrases poétiques *siderea domus* (2, 27), *aula astrigera* (1, 325) ainsi que *arx* (1, 213), qui désignent déjà chez les auteurs classiques le séjour des dieux. Ensuite, par un vocabulaire métaphorique spécifiquement chrétien : *sinus Abrahae* (3, 260), *refrigerium* (3, 276) et les deux mots *pax* (2, 33) et *quies* (3, 278) dont les chrétiens ont élargi le champ sémantique afin de rendre une nouvelle réalité religieuse. Enfin par un vocabulaire plus banal, constitué par l'alliance de *sedes* avec divers adjectifs insistant soit sur le caractère sacré du lieu : *sacrata* (1, 324), *sancta* (3, 196), soit sur l'harmonie qui s'en dégage : *felix* (1, 216), *beata* (3, 271), *quieta* (2, 77).

6.1.2. L'enfer

On rencontre aussi trois catégories de mots différents pour désigner l'enfer. Premièrement, des noms épiques ; le virgilien *Auernus* (3, 255), les hellénismes *barathos* (3, 32), introduit dans l'épopée par Lucrèce¹, et *chaos* (3, 48) qu'utilise Ovide. Deuxièmement, dans un désir de variation stylistique et d'érudition, Avit emploie l'hébraïsme *gehenna* (3, 55) que Prudence a introduit dans la poésie biblique. Troisièmement, on retrouve des périphrases usuelles qui désignent les enfers profanes : *infernis sedibus* (3, 319), qui provient de VIRGILE, *Aen.* 8, 244, ou la variation *infernalis nox* (2, 290)².

1. Cf. TLL II, 1723, 56-1724,65.

2. L'adjectif *infernalis* est une création des auteurs chrétiens : cf. TLL VII, 1, 1370, 3-33.

6.1.3. Le péché

Le champ sémantique des mots désignant le péché est très large chez les auteurs chrétiens¹. Chez Avit, outre les termes à connotation morale *reatus* (1, 5 et 2, 51), *uitium* (1, 11), *crimen* (2, 38), *peccatum* (1, 13), *culpa* (1, 163), *prauum* (1, 311) — toutes ces valeurs se résumant dans la périphrase *uirtus nocendi* (2, 96) —, on rencontre un certain nombre de métaphores appartenant à différents registres. Le péché est une ruse perverse, *dolus* (2, 99) ou *fraus* (1, 322), une souillure, *macula* (2, 344) ou une chute, *lapsus* (2, 115), *casus* (2, 1), et enfin une mort, *excidium* (2, 111). C'est aussi une folie qui s'empare du cœur humain, *furor* (2, 41 et 2, 343), *insania* (3, 17), *audax commissum* (1, 317), qui devient souffrance, *dolor*, *cura* (3, 45). On trouve également des images concrètes dans le récit de la tentation d'Ève où les métaphores concernant la nourriture sont nombreuses ; soit des termes généraux comme *pastus* (2, 232), *esca* (2, 260), soit un mot plus spécifique comme *malum* (2, 222) qui permet un jeu de mots entre la pomme et le mal. Ce « plat mortel », *fercula mortis* (2, 252), est aussi un poison : *uenenum* (2, 166) ou *uirus* (2, 232).

6.1.4. Autres particularités lexicales

Pour le reste, les habitudes lexicales d'Avit rejoignent celles des écrivains de son époque : utilisation indistincte des démonstratifs *hic/ iste/ ille*, des adjectifs *alius/ alter et omnis/ totus* ; emploi des adjectifs au neutre pluriel, soit en tant que substantifs avec une détermination au génitif (p. ex. 1, 11 : *debita leti*), soit en tant qu'adverbes (p. ex. 2, 132 : *dira* ; 2, 227 : *prona*). Sous l'influence de la langue vulgaire, l'adjectif qualificatif remplace souvent un génitif, objectif comme en 1, 186 : *parentales curae* ; subjectif comme en 1, 190 : *angelicum carmen*².

1. Cf. BLAISE 1955, p. 42-51 : ce champ illustre ce que Blaise appelle « le langage figuré ».

2. Cf. LÖFSTEDT 1956, t. 1, p. 107-124. GOELZER 1909 a répertorié les particularités lexicales et syntaxiques de la langue d'Avit.

6.2. La syntaxe

La syntaxe d'Avit présente un grand nombre de caractéristiques spécifiques de la langue tardive, même si la langue poétique dans laquelle écrit le poète est fortement imprégnée de celle de Virgile. Parmi les nombreuses particularités relevées par H. Goelzer¹, on ne mentionnera que celles liées aux verbes et aux prépositions.

6.2.1. Les verbes

Le subjonctif est employé dans le sens d'un futur de l'indicatif auquel il est quelquefois même coordonné². On remarque aussi une confusion dans l'utilisation des temps de l'infinitif : l'infinitif parfait peut être employé comme substantif verbal à l'imitation du grec ; p. ex. 1, 27 : *semen uoluisse fuit*³. L'infinitif est souvent construit librement, soit après un verbe de volonté (2, 101), soit après un adjectif de même sens (1, 73 et 3, 38)⁴. On notera encore quelques procédés de subordination inhabituels à l'époque classique : en 1, 9-10 *quantum* est utilisé sans son corrélatif *tantum* à la façon d'un relatif marquant la quantité avec le groupe *hoc totum* pour antécédent⁵. En 2, 14-15, la subordonnée introduite par *quod* employé avec l'indéfini négatif *nulla* a une valeur consécutive⁶.

1. Cf. GOELZER 1909.

2. P. ex. en 1, 12 ; 2, 382 ; 3, 24-26 ; 3, 133-136 et 167-169 : voir GOELZER 1909, p. 24-25.

3. Autres exemples en 2, 50 ; 2, 247 ; 2, 336. Sur cet emploi voir KÜHNER 2, 1, p. 133-134.

4. Cette construction poétique, déjà présente chez Virgile (p. ex. *Aen.* 4, 192), devient usuelle à l'époque tardive : les œuvres en prose d'Avit en contiennent de nombreux exemples recensés dans l'index de PEIPER 1883.

5. On retrouve ce même emploi dans MARIUS VICTOR, *Hymn.* 1, 7 : Voir HOFMANN, p. 565.

6. Cf. HOFMANN, p. 581 qui signale que cette construction se trouve chez les auteurs chrétiens : p. ex. MARIUS VICTOR, *Aleth.* 3, 597-600 ou CLAUDIEN MAMERT, *Anim.* 2, 9.

6.2.2. Les prépositions

La syntaxe prépositionnelle de la langue classique subit des modifications sous l'influence de l'hébreu biblique et du grec¹. Chez Avit, les plus courantes concernent l'utilisation de *in* : *in* + ablatif est employé dans un sens instrumental (p. ex. 1, 74 : *consperso in puluere*²) ou en remplacement d'un génitif déterminatif (3, 260 : *in paupere uultum*)³ ; *in* + accusatif marque la finalité de l'action (p. ex. 1, 30-31 : *in taetras animalia multa figuras | surgunt*)⁴. En revanche, on note l'omission de *in* devant des ablatifs à valeur locative, sur le modèle de l'expression classique *terra marique*⁵ (p. ex. 1, 139 : *caelo*). La préposition *super* remplace *in* + ablatif pour marquer la localisation (p. ex. 2, 158 : *dulci super arbore*)⁶.

7. PROSODIE ET MÉTRIQUE

La versification d'Avit reste tout à fait conforme aux lois de la métrique hexamétrique classique. Le poète fait preuve d'une maîtrise de l'hexamètre assez remarquable pour son époque, et on ne dénombre chez lui que fort peu d'irrégularités. Quelques particularités concernent la prosodie. À l'époque tardive, les oppositions de quantités ont tendance à s'estomper et la distinction entre syllabes longues et brèves n'est plus toujours très nette. Avit, même s'il est très respectueux de la quantité syllabique, suit pourtant à certains endroits les habitudes de son époque. Ainsi, il hésite sur la

1. Cf. BRAUN 1985, p. 135-136.

2. Cf. GOELZER 1909, p. 213, et LÖFSTEDT 1956, t. 2, p. 452-457.

3. Cet emploi se rencontre chez les poètes classiques dans l'expression du sentiment amoureux : p. ex. OVIDE, *Mét.* 6, 116. Cf. *TLJ* VII,1, 781, 24-36 et KÜHNER 2, 1, p. 562.

4. Cf. GOELZER 1909, p. 209.

5. Cf. KÜHNER 2, 1, p. 348.

6. Cf. GOELZER 1909, p. 222, n.2.

quantité du second *a* de *lauacrum*, qui est chez lui tantôt long, comme à l'époque classique¹, tantôt bref². De même, il emploie quatre fois *nec* comme monosyllabe court devant une voyelle à l'intérieur du vers ou au cinquième pied³, tandis qu'il l'allonge en début de vers⁴. Le poète se laisse entraîner à commettre quelques autres irrégularités : il abrège l'*i* final de *inuertis* (3, 366 et 3, 400), et compte comme brève la syllabe initiale de *prōtoplastum*⁵. En revanche, il allonge l'*o* du préfixe *pro-* dans le composé *prōnepos*⁶; il considère, une seule fois dans le *De gestis*, la préposition *in* comme un monosyllabe long⁷.

La métrique d'Avit ne présente aucune particularité notable. Le poète se conforme à l'hexamètre virgilien. Toutefois, il y a fort peu d'élisions et, seuls trois vers se terminent par deux monosyllabes consécutifs, dans l'ensemble des trois premiers chants⁸. Hormis cela, la fin des hexamètres est tout à fait conforme aux schémas classiques. Les coupes elles aussi sont tout à fait courantes : la plus fréquente est la penthémimère. Mais l'auteur utilise aussi volontiers des coupes doubles⁹ et même, plus rarement, triples¹⁰. Duckworth¹¹, qui a analysé de façon très précise le rythme de

1. *Lauacrum* en 1, 166 et *lauacri* en 5, 707.

2. *Lauacrum* en 4, 620 ; 4, 651 ; 5, 714.

3. *Bruma nec aestiui* en 1, 219 ; *experta nec ullos* à la fin de 2, 98 ; *tela nec ullas* à la fin de 5, 545 et *arma nec ipsum* à la fin de 5, 614.

4. *Nec abscesa* au début de 1, 113 et *nec eius* au début de 3, 261. A noter qu'Avit n'emploie qu'une seule fois *neque* dans tout le *De gestis* (2, 29 : *quis neque coniugium curae nec foedere turpi*).

5. *Prōtoplastorum* en 2, 35 et *prōtoplasti* en 3, 333.

6. Cf. 1, 177 et 4, 175. Voir SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 11, 133.

7. Cf. 1, 32 l'expression *elatae in altum* (voir la note *in loco*).

8. Ce sont les v. 1, 9 ; 1, 94 et 2, 182.

9. La coupe trihémimère + heptémimère est assez courante dans le *De gestis*.

10. Avit utilise une coupe triple en 1, 194 ; 2, 145-150 ; 2, 305 ou encore 3, 156, par exemple.

11. Cf. DUCKWORTH 1969, principalement le chapitre 16, *The late Empire : christian « vergilian » poets*, p. 127-131.

l'hexamètre dactylique dans toute la poésie latine, classe Avit parmi les poètes virgiliens, même s'il est moins fidèle aux schémas de Virgile que ne l'est Juvenecus, par exemple. Les deux critères qui font d'un poète un auteur virgilien sont, d'après Duckworth, la prépondérance du spondée et la diversité du schéma métrique, qui évite le retour d'un même schéma à quelques vers de distance. En se fondant sur de tels critères, on constate en effet qu'Avit préfère le spondée au dactyle, dans une proportion de 21 spondées pour 11 dactyles, ce qui est l'exacte proportion virgilienne¹. En revanche, il répète volontiers un même schéma métrique à peu de vers d'intervalle ; sur ce point, il est plus proche d'Ovide que de Virgile et cette caractéristique fait dire à Duckworth qu'il est le moins virgilien des poètes tardifs virgiliens².

1. DUCKWORTH 1969, p. 128. Les poètes ovidiens se caractérisent par une proportion inverse : chez Ovide, on compte 12 spondées pour 20 dactyles.

2. DUCKWORTH 1969, p. 128 dit précisément : « It is Avitus, however, who is praised as the 'Christian Vergil', his *De spiritalis historiae gestis* is considered 'the best of all the Biblical epics' (...). In his heavy concentration on the first eight patterns, however, Avitus is definitively less Virgilian than Juvenecus. »

8. LA POSTÉRITÉ D'AVIT

Avit lui-même dit qu'un manuscrit de son poème a été remis à Apollinaris, fils de Sidoine Apollinaire¹ ; il s'agit donc d'une version qui n'est pas destinée à la publication et qui, selon le vœu de l'auteur, doit rester dans le cercle de ses amis. Cet exemplaire a été remis à Apollinaris avant 507, date de la mort du roi Alaric, mentionné dans la lettre 51². D'autre part, dans le prologue du *De gestis*, Avit affirme avoir réuni en un seul *corpus* les poèmes qu'il avait composés sous différents titres³. Ces informations permettent de conclure que, du vivant même du poète, des manuscrits de son œuvre ont déjà circulé. Les témoignages de Venance Fortunat, qui écrit autour de 560⁴, et d'Isidore de Séville, qui vit au début du siècle

1. *Epist.* 51, p. 80, 18-81, 3 Peiper et notamment p. 80, 28-30 : « Pourtant l'ami qui, comme je le pense, vous a fait parvenir le recueil, ne l'a pas pris des mains d'un copiste, mais de celles de mon secrétaire, alors que je n'avais pas encore revu ni corrigé le texte ; c'est pourquoi, il vous sera difficile de savoir si ce sont les fautes de l'auteur ou celles du copiste qui vous irritent. Pour cette raison, je vous ai rapidement envoyé l'opuscule même, copié dans un *codex*, pas autant corrigé que je l'aurais voulu, afin de ne pas faire attendre votre désir » (*Libellum tamen amicus, qui ut puto ad uos peruenire fecit, non de librariis sed adhuc ex notarii manu adeo mihi inemendatum crudumque praeripuit, ut non facile denotes, auctoris magis scriptorisne uilium irascaris. Qua propter opusculum ipsum in membranas redactum et adhuc non quanta uolueram correctione politum, ne moram desiderio tuo facerem, celeriter destinaui*). Dans la lettre 43 adressée à l'évêque Eufrasius (p. 72, 27-73, 11 Peiper), Avit précise que le frère de ce dernier, Émétérius, lui a pris, malgré lui, un manuscrit qu'il a remis à Eufrasius (*opusculi mei iam diu quaesitum praedonem in manus meas uenisse plus gaudeo*). Avit charge alors ce dernier de transmettre ledit manuscrit à Apollinaris, fils de Sidoine. Selon toute vraisemblance, il s'agit du recueil qu'un ami donne au même Apollinaris dans la lettre 51.

2. Cette date est donnée par GRÉGOIRE DE TOURS, *Franc.* 2, 37.

3. Cf. p. 201, 5 Peiper : « Tu m'enjoins en effet, si j'ai écrit quelque ouvrage en vers sur n'importe quel sujet, de te le dédier au moment de sa publication » (*Iniungis namque, ut si quid a me de quibuscumque causis metri lege conscriptum est, sub professione opusculi uestro nomini dedicetur*).

4. VENANCE FORTUNAT, *Mart.* 1, 13-25.

cle suivant¹, montrent que, dès la fin du VI^e siècle, s'est constitué un canon des poètes épiques bibliques qui comprend Juvencus, Prudence, Sédulius, Avit et Arator. Ainsi, moins d'un siècle après sa mort, l'œuvre poétique d'Avit, transmise de façon totalement indépendante de ses œuvres en prose, connaît déjà une large diffusion, aussi bien en Gaule même que dans les pays voisins, comme l'Espagne. Un peu plus tard encore, vers 760, la cosmographie d'Aethicus Ister cite le nom d'Avit². Ceci prouve le vif succès qu'a rencontré le *De gestis* dans la Gaule du Nord et dans les milieux germaniques. Il ne nous reste malheureusement pas de traces concrètes de cette large diffusion ; les premiers manuscrits que nous avons conservés ne datent que du début du IX^e siècle. Pourtant, l'utilisation des poètes du canon épique, Juvencus, Prudence, Sédulius, Avit et Arator, comme auteurs scolaires durant le Moyen Âge est bien attestée par la tradition indirecte³ d'une part, et dans les catalogues des bibliothèques médiévales, d'autre part.

1. Isidore a fait écrire les vers suivants dans sa bibliothèque : *Si Maro, si Flaccus, si Naso et Persius horret, | Lucanus si te Papiniusque taedet | Pareat eximio dulcis Prudentius ore | Carminibus uariis nobilis ille satis. | Perlege facundi studiosum carmen Auiti. | Ecce Iuuenus adest Seduliusque tibi. | Ambo lingua pares, florentes uersibus ambo, | Fonte euangelico pocula larga ferunt* (Ces vers ont été conservés dans le *codex Vatic. Palat.* 276, f. 39^v. Voir PEIPER, p. LXV).

2. Cf. chap. 11 : *Et illud quod ait Alchimus : ut diabolus, qui primus conditus fuerat et primus corruerat, in die iudicii ante omnes pessimos homines punietur et in infernum reclaudetur. Quia « quique creaturae praefulsit in ordine primus » (2, 48) et uiarum dei claruit in rude miraculum idemque « primus » in nouissimo « iudice » terribile « uenturo poenas daturus ». La cosmographie d'Aethicus Ister a été écrite, selon toute vraisemblance, par l'évêque Virgile ou Fergil de Salzbourg (voir RICHÉ 1973, p. 491, n. 533). On peut supposer que Virgile, qui est d'origine irlandaise, a apporté avec lui des manuscrits insulaires (cf. BISCHOFF 1994, p. 13), parmi lesquels figuraient les poèmes d'Avit.*

3. Cf. GLAUCHE 1970, p. 7-16.

8.1. La tradition indirecte

Dès la fin du VI^e siècle, en Espagne, un ouvrage grammatical anonyme, *De dubiis nominibus*, cite le nom d'Avit parmi les poètes dont la lecture est recommandée en vue de l'apprentissage de la *grammatica*, préalable nécessaire à l'étude biblique¹. Durant les siècles suivants jusqu'à la fin du X^e, nombre d'ouvrages grammaticaux font allusion au canon épique susdit : Raban Maur², Théodulf d'Orléans³, Notker le Bègue⁴, Smaragde⁵ ainsi que Micon de Saint-Riquier⁶ recommandent la lecture de ces poètes. En revanche, dès le XI^e siècle, le nom d'Avit disparaît du canon épique et il n'est plus que rarement cité⁷. Outre ces ouvrages en latin, il existe deux poèmes en langues vernaculaires qui ont sans doute l'épopée

1. Cf. MANITIUS 1, p. 128 et GLAUCHE 1970, p. 8.

2. *De institutione clericorum* 3, 18 (p. 224, éd. Knöfler).

3. *De libris quos legere solebam* (Carm. 45, MGH PL 1, 543, v. 13-20) ; cf. GLAUCHE 1970, p. 11-12, et HERZOG 1975, p. XX.

4. Cf. GLAUCHE 1970, p. 56-58 qui explique le programme d'étude proposé par Notker à son élève Salomon, futur évêque de Constance.

5. Dans son *Liber in partibus Donati* : Cf. MANITIUS 1, p. 465 : LESNE 1938, p. 271 et GLAUCHE 1970, p. 20-21.

6. Cf. MANITIUS 1, p. 472. L'*opus prosodiacum* de Micon est publié par Traube dans MGH PL 3, 2, 280-294. Micon donne l'auteur de chacun des vers cités ; or on constate qu'il nomme Avit indifféremment ALCIM ou ALC ou ALCHINUS. Concernant ces différentes appellations, deux remarques s'imposent ; tout d'abord, on voit apparaître une confusion entre ALCHIMUS (= Avit) et ALCHUINUS (=Alcuin). Cette confusion se trouve également dans les manuscrits et rend l'identification des ouvrages cités difficile. Ensuite, sous ces deux noms, sont cités chez Micon des vers qui appartiennent effectivement au *De gestis* (voir la liste des *testimonia* de Traube), mais aussi des vers tirés de l'*Heptateuchos* du Ps.-Cyprien (improprement identifié par Peiper avec un Cyprien dit Gallus ; voir sur cet auteur la mise au point de HERZOG 1975, p. 53-60).

7. Du XI^e, nous connaissons un poème épique d'Henri d'Augsbourg, *Planctus Euae* qui a pour source d'inspiration Sédulius, Marius Victor, Avit et Arator (cf. MANITIUS 2, p. 615). Au XII^e siècle, Avit est cité par Siegebert de Gembloux (MANITIUS 3, p. 347) et dans un Florilège de Sainte-Croix (MANITIUS, 3, p. 718, et GLAUCHE 1970, p. 106).

d'Avit comme source d'inspiration ; une *Genesis* en vieil anglais qui date du IX^e siècle¹ et l'*Evangelienbuch* d'Otfrid, longue épopée biblique de 7016 vers écrite en vieil allemand entre 863 et 871².

8.2. Les catalogues des bibliothèques médiévales

A la fin du VIII^e siècle, les *Versus de Sanctis Eboracensis ecclesiae* d'Alcuin mentionnent Avit aux côtés des poètes bibliques Juvencus, Prudence et Sédulius, parmi les auteurs dont les livres constituent la bibliothèque d'York ; *Quid quoque Sedulius uel quid canit ipse Iuuenus | Alcimus et Clemens, Prosper, Paulinus, Arator, quid Fortunatus uel quid Lactantius edunt*³. Dès le IX^e siècle, toutes les bibliothèques des grands monastères contiennent les œuvres des poètes bibliques que cite Alcuin. Une grande partie, pour ne pas dire la totalité de ces ouvrages avaient une vocation scolaire, et ils permettaient aux jeunes clercs l'apprentissage de la grammaire latine, première étape de leur préparation à l'exégèse biblique. Ainsi, le catalogue du monastère de Reichenau, écrit sous l'abbé Erbaldo (823-839) mentionne : 29. *Alchuini magistri quaestiones super Genesin et metrum Alcimi Aviti episcopi vol. I^a*. La bibliothèque de Saint-Gall possède aussi, au IX^e siècle, un exemplaire des poèmes d'Avit, qui est peut-être le manuscrit G⁵.

Nous possédons encore un *inuentarium librorum adnotatum, Deo annuente, sub Era DCCCCXX⁶* (soit l'an 882) de la cathédrale d'Oviedo, qui mentionne : 31. *Alchimi aepiscopi libros VI*

1. La *Genesis* est connue en deux versions A et B : cf. KARTSCHOKE 1975, p. 213-218.

2. Cf. KARTSCHOKE 1975, p. 271-304.

3. V. 1551-1552 (édition de Dümmel in MGH PL 1, p. 204).

4. Cf. BECKER 1885, nr 8, p. 17 et LEHMANN 1918, p. 253.

5. Nr. 386 *Metrum Alcimi Aviti epi libri VII in vol. I* (BECKER 1885, nr 22, p. 52 et LEHMANN 1918, p. 81).

6. Au Moyen Âge, l'ère propre à l'Espagne commence 38 ans avant l'ère chrétienne.

*corpore uno*¹. Au x^e siècle, le catalogue d'une bibliothèque inconnue mentionne Avit ainsi que les poètes Sédulius et Arator². D'après les indications récentes de Mostert³, ce catalogue, faussement attribué au monastère de Fleury⁴, appartient vraisemblablement à une librairie du nord de la France, ou peut-être au monastère de Wissenbourg. Enfin le registre de la bibliothèque de Bobbio contient l'indication de deux manuscrits d'Avit⁵: 290. *Librum I cuiusdam de remediis peccatorum, in quo habentur libri VI Alchimi metricè conte ...* et 409. *Librum I in Veteri Testamento conscriptum metricè, in quo continentur libri Alchimi et Catonis*.

Au xi^e siècle, plusieurs catalogues mentionnent les poèmes d'Avit : ceux des bibliothèques de Toul⁶, du monastère bava-rois de Weißenstephan⁷, de Gorze⁸ et enfin de Lobbes⁹. Dans

1. PEIPER, p. LIX et CHEVALIER, p. lvij.

2. BECKER 1885, nr 29, p. 62.

3. MOSTERT 1989, p. 24, n. 38, et p. 48.

4. LESNE 1938, p. 550, n.1, pense qu'il s'agit du catalogue de Fleury datant du ix^e ou x^e siècle. A la page 555, il cite le nom d'Alcuin pour le manuscrit auquel Becker (nr 29) donne pour auteur Alchimus. Nous retrouvons ici la confusion usuelle entre ces deux noms, confusion que le catalogue 526 de Cluny connaît aussi. Pour Lesne, le catalogue dit de Fleury serait contenu dans deux manuscrits de Bern ; le n° 3 (BECKER, nr 29), qui contient le nom d'Avit (c'est celui qu'a étudié MOSTERT 1989, cité dans la note précédente), et le n° 433 (qui ne contient pas le nom d'Avit), catalogue du xi^e (BECKER, nr 45, p. 131, étudié par MOSTERT 1989, p. 77).

5. CHEVALIER, p. xxxviii.

6. BECKER 1885, nr 68, p. 152 : *Divinorum poetarum : 190. Alchimus de creatione mundi et visione Vultimi et Homero vol. I*.

7. BECKER 1885, nr 73, p. 174.

8. LESNE 1938, p. 666 : l'attribution de ce catalogue, transmis par le ms 427 de Reims, n'est pas certaine. Parmi les poètes chrétiens contenus dans ce catalogue, on trouve trois exemplaires d'Arator, de Sédulius, un exemplaire d'Avit et un exemplaire complet de Prudence.

9. DOLBEAU 1978, p. 28 : ce catalogue mentionne les ouvrages existant en 1049 sous l'abbé Hugues : No 219. *Alchimi episcopi de veteri Testamento metricè compositum vol. I*. DOLBEAU 1979, p. 215, signale que, dans ce catalogue, Avit est isolé des autres poètes bibliques, ce qui tend à montrer que, dès cette

les siècles postérieurs, les attestations de la présence d'Avit dans les catalogues se font moins nombreuses, puisqu'il n'appartient plus au canon des poètes épiques. Signalons toutefois, au xii^e siècle, les catalogues des bibliothèques de Wessobrunn et de Saint-Pierre de Salzbourg¹, et beaucoup plus tard, au xv^e siècle, le catalogue de Murbach².

Il convient de s'arrêter un peu plus longuement sur deux autres catalogues :

1) Le catalogue du monastère de Saint-Nazaire de Lorsch, datant de 850, mentionne³ 464. *Metrum Alcimi ad Apollinarium episcopum libri VI : I. De initio mundi ; II. De originali peccato ; III. De sententia Dei ; IV. De diluio mundi ; V. De transitu maris rubri ; VI. De decem plagis Aegypti*. 465. *De uirginitate metrum Dracontii. De fabrica mundi metrum Columbani, alii uersus quam plurimi in uno codice*. (Il faut corriger la mauvaise lecture concernant le chant 5 d'Avit et les vers de Dracontius et Colomban en : *V. De transitu mari rubri et de decem plagis Aegypti. VI. De uirginitate. Metrum Dracontii de fabrica mundi. Metrum Columbani*).

2) Le catalogue de la bibliothèque du monastère de Cluny, rédigé sous l'abbé Hugues III (1158-1161), mentionne quatre manuscrits d'Avit⁴ : 524. *Volumen in quo continentur Arator, idem Cato, Auianus, quedam diuerse collectiones uersuum diuersorum actorum, libri Archini (pour Alchimi) episcopi, ars Isidori de grammatica et de disciplinis aliarum artium*. 537. *Volumen in quo continentur Alchimus episcopus in eptateucum uersificè, et in libros Regum, Paralipomenon, Hester, Iudith, Machabeorum, et*

époque, il n'appartient plus au canon des poètes épiques à usage scolaire : GLAUCHE 1970, p. 80, 83 et 112.

1. BECKER 1885, nr 113, p. 229, et nr 115, p. 233.

2. LESNE 1938, p. 716.

3. PEIPER, p. LIII, et CHEVALIER, p. lii : ce catalogue a été publié par le cardinal A. Mai dans *Spicilegium Romanum*, 1841, t. 5, p. 192, et par BECKER 1885, nr 37, p. 82-120 : Avit y est cité sous la rubrique 464 p. 111.

4. PEIPER, p. LVIII et LXIII ; CHEVALIER, p. xlvi. Ce catalogue a été publié par L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 1874, t. II, p. 458-481.

opusculum de ueteri Testamento, natiuitate ac passione Domini, excerptum de Virgiliano, de sententia Dei, de diluuiio mundi, de originali peccato, de transitu maris rubri et de enigmatibus uariarum rerum. 560. *Volumen in quo continentur libri Sedulii et Alchimi Auiti.*

Peiper distingue fort justement ces quatre *uolumina*. D'une part, le n° 537 comporte un *corpus* d'auteurs très proche de celui de Lorsch ; tous deux, en particulier, mentionnent les différents titres des cinq chants d'Avit et l'*Heptateuchos* que le catalogue de Lorsch attribue à Cyprien tandis que le n° 537 de Cluny l'attribue à Avit¹ ; toutefois, ce dernier manuscrit omet le titre du premier chant et ne contient pas le *De uirginitate*. Malgré cette différence, le catalogue de Lorsch et le manuscrit 537 de Cluny semblent donc très proches. D'autre part, les n° 524 et 526 sont parents, puisqu'ils mentionnent le canon des poètes épiques bibliques, qui a son origine chez Fortunat. Le n° 560, qui ne contient que Sédulius et Avit, est, selon toute probabilité, la copie d'une partie de ces deux manuscrits.

1. Cette même attribution à Avit se retrouve dans l'œuvre de Micon de Saint-Riquier.

9. LES MANUSCRITS CONSERVÉS

Nous nous trouvons en présence de deux familles distinctes : les *Gallicani* et les *Germanici*, qui se caractérisent non seulement par une origine géographique différente, mais encore par des leçons spécifiques.

9.1. Les *Gallicani*

On y distingue trois familles de manuscrits, dont les deux premières remontent de façon certaine à un manuscrit attesté mais perdu.

1^{re} famille : *N, n, p*

N : *Laudunensis* 279, début IX^e, 163f. à 2 col., région de Trèves¹.

1^r *metrum sancti Hilarii Pictauiensis episcopi in Genesi (fragmentum)* ; 1^v *Proba de aeptatico (sic)* ; 3^v *Cipriani de Sodoma* ; 5^r-17^v *Alcimi libri I-III* (avec le prologue) ; 18^r *Dracontii liber I* ; 22^r-33^v *liber geneseos metricus Cipriani* ; 34^r (*uacuum*) ; 34^v-100^r *liber questionum super librum Genesis* ; 100^v-105^v *Alcimi liber V* ; 105^v, 1-114^v, 1 *metrum de Exodo* ; 114^v, 2 (*uacuum*) ; 115^r, 1-125^v, 2 *explanatio libri Exodi* ; 125^v, 2-127^v, 2 *liber Leuiticus* ; 128^r, 1-132^r, 2 *explanatio de Leuitico* ; 132^r, 2-137^v, 1 *metrum super Numerum* ; 137^v, 2-144^v, 1 *explanatio libri Numeri* ; 144^v, 1-146^v, 1 *metrum Deuteronomii* ; 146^v, 1-150^r, 2 *explanatio libri Deuteronomii* ; 150^v (*uacuum*) ; 151^r, 1-155^r, 1 *metrum de Iesu Naue* ; 155^r, 1-157^v, 2 *expositum in Hiesu Naue* ; 157^v, 2-162^v, 2 *metrum super librum Iudicum* ; 162^v, 2 *expositum super librum Iudicum* ; 163^v, 2 le manuscrit, mutilé dès le feuillet 158^r s'interrompt à ce folio.

1. PEIPER, p. LIII-LIV ; CHEVALIER, p. 1. CONTRENI 1978, p. 45, pense que ce manuscrit a été écrit non loin de l'abbaye de Trèves dont Wigbod, auteur des *Quaestiones* transmises par *N*, était abbé.

Sur *N* a été recopié :

n : *Laudunensis* 273, milieu IX^e, 173f. à 2 col., Laon¹.

Il porte cette dédicace au haut de la première page : *Hunc librum dederunt Bernardus et Adelelmus deo et S. Mariae Laudunensis ecclesiae*². Selon toute vraisemblance, il s'agit d'un ouvrage scolaire³. Il contient les mêmes œuvres que *N*. L'examen, pour les chants 1 à 3 d'Avit, montre qu'il suit le texte de *N* à trois exceptions près : 1, 207 *adoratum* (*N odoratum*); 3, 167 *extortum* (*N exortum*) et 3, 237 *operiens* (*N aperiens*). Il s'agit là de confusions orthographiques assez habituelles et non de variantes significatives.

Peiper pense que *N* et *n* doivent être les copies d'un manuscrit qui a appartenu à la bibliothèque de Lorsch, vraisemblablement le n° 464 qui a été mentionné plus haut⁴. En effet, les deux manuscrits de Laon présentent des *explanationes quaestiones super ueteris Testamenti libros* d'un certain Wigbod, connues par un manuscrit de Trèves datant d'avant l'an 800⁵. L'identification de ce Wigbod n'est pas aisée, mais il s'agit vraisemblablement d'un abbé de Saint-Maximin de Trèves que Charlemagne a envoyé à plusieurs reprises en

1. PEIPER, p. LIV; CHEVALIER, p. xlix. Cf. CONTRENI 1978, p. 96.

2. Sur l'importante donation de manuscrits faite par Bernard, *scholasticus* à Laon, et Adelelm, évêque de la ville, voir CONTRENI 1992, p. 927-933.

3. NODES, *Avitus, The Fall of Man*, p. 11. On peut lire sur le manuscrit des notes marginales aux *Quaestiones* de Wigbod, écrites de la main de Martin Hibernensis (appelé aussi Martin Scottus): ce manuscrit semble être un leg de Martin à ses disciples, Bernard et Adelelm.

4. PEIPER, p. LV-LVIII.

5. Cette date est donnée par la dédicace à *Carolus rex Francorum et Longobardum*: Charlemagne n'a donc pas encore été couronné empereur lorsque Wigbod écrit ces lignes. Ce manuscrit est aujourd'hui perdu, mais nous en possédons une copie dans le *Parisinus cod. lat. 17188* grâce à Martène qui, en 1723, a publié ce commentaire des trois premiers chapitres de la *Genèse* découvert dans la bibliothèque de Trèves (voir PL 96, 1103-1104).

mission diplomatique, notamment en Angleterre en 786¹. Les sources utilisées par Wigbod montrent qu'il s'agit d'un moine cultivé, fin connaisseur des Pères de l'Église et des poètes bibliques². On constate que ses sources correspondent à la liste des manuscrits qui existaient au début du IX^e siècle dans la bibliothèque de Lorsch, comme nous l'indique son catalogue. De plus, il est vraisemblable qu'une copie de ce manuscrit de Lorsch a existé dans la bibliothèque de Saint-Riquier³; l'*opus prosodiacum* de Micon (qui date des années 825-850⁴) suit toujours le manuscrit *N* dans ses citations dites d'Avit, en fait de l'*Heptateuchos* du Ps.-Cyprien. Ce manuscrit pourrait être identifié avec le n° 537 de Cluny.

Appartenant à la même famille que *N* et *n*, il existe un manuscrit beaucoup plus tardif :

p : *Parisinus lat. 14758* (anc. *S. Victoris* 380), XIII^e, 96f.

1^r-19^r *Sedulius*; 19^v-34^v *Arator*; 35^v-64^r *Prosperi epigrammata et Iuuenius*; 65^v-67^r *Hilarius in genesim et Proba de eptatico*; 68 *Cypriani Sodoma*; 69^r-79^v *Alcimi libri I-III*; 80^r-83^r *Dracontius*

1. Cette identification est proposée par GORMAN 1982, p. 175 et 193-194. L'identification proposée par Peiper p. LVIII, est hasardeuse : il propose de voir dans ce Wigbod, Rigbod, l'abbé de Lorsch entre 784 et 804, devenu évêque de Trèves de 791 à 804.

2. Cf. GORMAN 1982, p. 176-192.

3. Voir la liste des livres qu'Angilbert a procurés au monastère en 831 (cf. BECKER 1885, nr 11, p. 24) : 81. *De fide sanctae Trinitatis, quaestiones Hilarii, Cypriani, Alcimi Auiti, Hieronymi, Augustini, super Pentateuchum in I uol, qui sunt libri duo*. On note la présence d'Avit dans la liste des commentaires bibliques. Il s'agit, en fait, d'une erreur de transcription, Avit n'ayant pas écrit un tel ouvrage. Est-ce une mauvaise lecture d'*Ambrosii*, auteur habituellement cité dans le titre de ces *Quaestiones* (cf. GORMANN 1982, p. 176)? Les liens entre Lorsch et Saint-Riquier sont très bien attestés : Angilbert, abbé de Saint-Riquier et proche de Charlemagne, a fait don à son monastère d'un livre des Évangiles en lettres d'or de facture identique aux Évangiles de Saint-Maximin de Trèves (cf. LESNE 1938, p. 229-230). Il existe également plusieurs manuscrits grammaticaux dont on ne trouve la trace que dans ces deux bibliothèques (BISCHOFF 1994, p. 63).

4. Voir TRAUBE in MGH 3, 2 p. 272.

de opere VI dierum ; 83^v-84^v Liber geneleos metricus Cypriani ; 85^f-90^v Liber sacramentorum super canonem missae¹. Peiper pense que ce manuscrit est une contamination de *N* et *L*, qui est le représentant principal de la deuxième famille. Schenkl, dans son édition de *Proba*², estime au contraire qu'il est proche de *N* et *n*, sans toutefois en être une copie, car il n'a pas les lacunes que présentent ces deux manuscrits. L'examen attentif du texte d'Avit transmis par *p* montre que Schenkl a raison et que *p* suit toujours le manuscrit de Laon lorsqu'il y a divergences entre *N* et *L*³.

2^e famille : *L*, *P*

L : *Leidensis Voss. lat. Q 86*, IX^e, 150f. à 2 col., Fleury.

1-63^f *Aratoris subdiaconi sanctae ecclesiae historiae apostolicae libri II* ; 63^v-79^f *Prosperi epigrammata* ; 79^v-81^v *Hymni Sedulii* ; 81^v-82^v *Dictatus Tertuliani (sic)* ; 83^v-84^f *De Iona* ; 84^v-85^v *Liber Catonis* ; 86^f-111^f *Dictatus Theodosii optime (sic)*(=Auianus) et anthologiae carmina et excerpta ex Martiale ; 111^v-115^v *Versus Spientium* ; 116^v-144^v *Alchimi libri VI cum prologos* ; 145^v-150^v *Ars Isidori episcopi de grammatica (incomplet)*.

Ce manuscrit est la seconde partie d'une anthologie à usage scolaire dont le *Vat. Reg. Lat. 333* est le complément⁴.

1. HERZOG 1975, p. XXIX, fait remarquer que ce manuscrit regroupe des œuvres portant sur le Nouveau Testament (Juvencus, Sédulius, Arator) ainsi que des œuvres concernant uniquement la Genèse (il ne transmet que les quatre premiers chants d'Avit, d'ailleurs séparés du chant 5 dans *N*).

2. Cf. SCHENKL, in *Poetae Christiani minores*, CSEL, t. 1, 1888, p. 519.

3. 1, 96 pingit ; 1, 122 sumant ; 1, 149 immenso ; 1, 176 accipies ; 1, 207 odoratum ; 1, 211 incidit ; 1, 268 uagante ; 2, 15 fauendo ; 2, 121 aerium ; 2, 159 dura ; 2, 235 ignarus ; 2, 299 illos ; 2, 309 luctante ; 2, 370 mittebant ; 2, 273 subuerterit ; 2, 398 pingere ; 2, 404 hinc ; 3, 1 transcenderet ; 3, 14 tumentem ; 3, 22 faciet ; 3, 34 trepidos ; 3, 62 mouet ; 3, 64 sed non accipiet ; 3, 67 totoque ; 3, 89 obscenus ; 3, 122 pectore ; 3, 126 propter suasa ; 3, 148 proles ; 3, 199 gramine ; 3, 237 aperiens ; 3, 283 incebat ; 3, 311 quod ; 3, 336 queat ; 3, 417 pendere.

4. MOSTERT 1989, p. 100, donne une bibliographie concernant ce manuscrit. Voir aussi GLAUCHE 1970, p. 33-34, et BISCHOFF 1994, p. 145.

Son contenu montre également qu'il s'agit d'une copie du manuscrit n° 526 du catalogue de la bibliothèque de Cluny. Il est, de ce fait, un témoin privilégié et remarquable par rapport à la première famille, bien qu'il soit beaucoup moins soigné que les manuscrits de Laon, et quelquefois même illisible.

P : *Parisinus lat. 11328*, XI^e, 56f.¹

Il ne contient que les six chants d'Avit avec les deux prologues. Peiper² pense à tort que ce manuscrit appartient à la première famille. Une lecture attentive prouve qu'il est une contamination de *L* et *N*. Il présente en effet des variantes qui se rencontrent dans l'un ou l'autre de ces deux manuscrits³.

3^e famille : *R* et *F*

R : *Vaticanus Reginae 2078*, IX^e, 150f., Auxerre⁴.

1^e-2^e *Theodulphi carmina* ; 2^v-58^f *Alcimus Auitus, de initio mundi, de originali peccato, de sententia Dei, de diluuiio, de transitu maris rubri, de uirginitate* (avec le prologue et les trois vers additionnels) ; 58^v-69^v *Aur. Prudentius, Certamen uirtutum con-*

1. Peiper le date du XI^e siècle, après correction (p. LIX) et non du IX^e, comme il l'indique dans le *conspectus siglorum* de la p. 200. Chevalier (p. lx-lxj), pour sa part, après consultation du conservateur du Département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, le date du début du XI^e.

2. PEIPER, p. LIX.

3. 1, 96 pingit (*L*) ; 1, 122 sumant (*N*) ; 1, 149 immisso (*L*) ; 1, 176 aspicias (*L*) ; 1, 207 odoratum (*N*) ; 1, 211 incipit (*L*) ; 1, 268 uacante (*N*) ; 2, 15 fauendo (*L*) ; 2, 104 pariat (*L*) ; 2, 121 aerium (*N*) ; 2, 159 dura (*N*) ; 2, 235 ignarus (*N*) ; 2, 309 luctante (*N*) ; 2, 368 fulmina (*L*) ; 2, 370 mittebant (*N*) ; 2, 373 subuerterat (*L*) ; 2, 398 pingere (*N*) ; 3, 1 transcenderat (*L*) ; 3, 14 tumentem (*L*) ; 3, 34 trepidos (*N*) ; 3, 62 uomet (*L*) ; 3, 64 sed sic accipiet (*L*) ; 3, 66 tutoque (*L*) ; 3, 89 obscenus (*L*) ; 3, 126 tu propter suasa miserorum (*p*) ; 3, 199 gramine (*N*) ; 3, 237 operiens (*L*) ; 3, 237 iaceret (*L*) ; 3, 417 perdere (*L*).

4. C'est l'origine donnée par MOSTERT 1989, p. 288, qui l'apparente à *L. Bischoff* 1994, p. 28, pense que son *scriptorium* est Reims tandis que Tafel (« The Lyons Scriptorium », in *Paleographia Latina pars IV*, Oxford 1925, p. 54) écrit : « The collection (i.e. le corpus transmis par *Vat. Reg. 2078*) suggests Lyon ».

tra uitia ; 70^v-74^r *Ars Capri de Ortografia* ; 74^v-79^r *Ortografia Agroetii rethoris* ; 79^v-113^r *Versus Belesarii scolast., Virgillii, Aldhemi* ; 114^r-117^r *Catonis disticha* ; 117^v-120^v *Versus Hibernici exulis, Karoli imper.* ; 121^r-149^r *Epithaphia* ; 149^v-150 *Eugenii Tolet. carmina*¹.

Seul parmi les manuscrits appartenant à la famille des *Gallicani*, *R* contient trois vers additionnels, écrits en majuscules à la fin du chant 6², qui se retrouvent dans tous les manuscrits de la famille des *Germanici*. De plus, comme ces derniers, il ne transmet pas le prologue *Ad Apollinarem*, que possèdent tous les *Gallicani*. Il semble donc que *R*, qui présente par ailleurs les leçons de la famille des *Gallicani* (la plupart du temps, il suit *L*, mais il transmet aussi des leçons spécifiques à *N* : 1, 122 *sumant* ; 1, 182 *uiscera*), doit être le résultat d'une contamination des deux branches de la tradition. On y retrouve, en effet, quelques variantes caractéristiques de *G*, représentant éminent de la deuxième famille de manuscrits³. Ce manuscrit est très fautif.

Copie probable de *R*, mais moins fautif :

F : *Laurentianus* pl. XXXIII cod. 20, x^e (corrections et gloses du copiste et d'une autre main du XII^e).

Il contient uniquement les poésies complètes d'Avit avec leurs deux prologues, à l'exception des v. 569-666 du chant 6⁴.

1. Il a été décrit par Arevalo dans son édition de Prudence dans la *PL*, p. LIX, c. 628. Cf. PEIPER, p. LXVII ; CHEVALIER, p. lxij.

2. PEIPER, p. LXVII: ALCIMVS HEC LVBRICO TEXTIT QVE CARMINA VERSV | BINIS IAM BREVBVS, SED DENA VOLVMINA, PINNIS | CONSCRIPSI EN CELERIS DENO SVB LVMINE SOLIS.

3. 1, 58 *formosa* ; 1, 198 *hic* ; 2, 12 *uoluntati* ; 2, 116 *pellit* ; 2, 181 *nocet et* ; 2, 211 *odore* ; 2, 222 *mentem* ; 2, 264 *respexit* ; 3, 24 *aureus* ; 3, 37 *daret* ; 3, 63 *dolendi* ; 3, 91 *iussa* ; 3, 162 *subcumbet* ; 3, 221 *nimum* ; 3, 264 *orbi* ; 3, 300 *modo* ; 3, 307 *lege* ; 3, 343 *ruina*.

4. PEIPER, p. LXVII-LXVIII et CHEVALIER, p. xlvj-xlvij.

9.2. Les *Germanici*

Cette famille contient des manuscrits originaires d'Allemagne. Ils se distinguent nettement des *Gallicani* pour trois raisons : tout d'abord, ils transmettent les six chants d'Avit d'un seul tenant ; ensuite, ils ne contiennent pas le premier prologue *Ad Apollinarem*, mais, en revanche, ajoutent à la fin du chant 6 les trois vers additionnels déjà rencontrés dans *R* ; enfin, ils donnent quelques leçons très différentes de celles que transmet la famille des *Gallicani*.

1^{re} famille : *G*, *g*, *B*, *D* et *V*

Le plus éminent représentant est ;

G : *Sangallensis* 197, IX^e, 398 p. (avec corrections du copiste), Saint-Gall.

1-86 *Dictys Cretensis* ; 87-91 *Epistolae Senecae et Pauli* ; 92-93 *Carmina duo* ; 94-123 *Dares* ; 124-280 *Alcimi Auiti, Viennensis episcopi, libri numero VI* (sans le prologue ; il manque également les v. 96-401 du chant 6, mais on trouve les trois vers additionnels¹) ; 281-288 *Colombanus* ; 289 *Thietholfus* ; 300-320 *Salomo* ; 321-329 *Waldramus* ; 330-367 *Iuencus* ; 368-398 *Sedulius*.

Ce manuscrit a sans doute été copié dans le *scriptorium* même de l'abbaye, très actif dès le IX^e siècle, comme l'indique le catalogue dont nous avons parlé plus haut.

Sur *G* ont été copiés

g : *Sangallensis* 198, X^e, 150 p., Saint-Gall.

4-140 *Libri Alchimi Auiti, Viennensis episcopi, numero VI* (copie complète de *G*) ; 141-150 *Columbani monosticha*.

1. PEIPER, p. LXXI ; CHEVALIER, p. lxij. Contrairement à ce que ce dernier écrit, *G* et *g* ne contiennent pas le prologue *Ad Apollinarem*.

B : *Monacensis Clm* 4652, XI^e, 117f. (Benedictobur. 152)¹.

1^r-28^v *Alcimi Auiti poematum libri I-III*, 406 ; 29^v-46^v *Palpanista Bernhardi* ; 47^v-64^v *Liber Auitani poetae et liber Catonis* ; 65^r-117^r *Varia ad logicam pertinentia*.

D : *Dresdensis* 118 (anc. *Augustanus*), X^e, 71f.

Ce manuscrit provient du monastère des saints Ulric et Afre d'Augsbourg. Il contient uniquement les poèmes d'Avit jusqu'au v. 98 du chant 6².

V : *Vindobonensis* 261 (rec. 2132), XI^e, 75f. (avec gloses en allemand)³.

2^e famille : T, M, m, E, O.

Ces manuscrits munichoïses sont des contaminations de G et des représentants de la famille des *Gallicani* L et N⁴.

T : *Monacensis Clm* 19450, X^e, 109f. (Tegernsee 1450).

Libri Alchimi Viennensis (après le folio 8, il manque les v. 1,218 à 2,120).

Il contient de nombreuses gloses supralinéaires et suit le plus souvent les leçons de G. Il donne cependant quelquefois celles de la famille des *Gallicani*⁵.

M : *Monacensis Clm* 330, X^e, 75f. (Elector. Bavar.).

1. La date est donnée par L.M. De Rijk dans *Logica Modernorum, a Contribution to the History of Early Terministic Logic*, Assen 1967, 2, 1, p. 42 : « The first part (ff.1^r-28^v) was written by an eleventh century hand and contains part of the poems of Alcimus Avitus. »

2. PEIPER, p. LXXI ; CHEVALIER, p. xlviij.

3. PEIPER, p. LXXII ; CHEVALIER, p. lxiiij.

4. PEIPER, p. LXXIII et LXXIV ; CHEVALIER, p. lv-lviij.

5. 1, 2 *carpunt* ; 1, 38 *cete* ; 1, 40 *rarus nunc prodere pontus* ; 1, 57 *numinis* ; 2, 44 *ut* ; 2, 51 *ignoto* ; 3, 336 *queat*. Comme R et N, il transpose le v. 1, 113 avant 1, 112.

1-59 *Alcimi Auiti, Viennensis episcopi libri VI* ; 60-75 *Persii satirae cum Cornuti commento*.

La plupart du temps, M suit les leçons de G, mais propose au-dessus de la ligne ou dans la marge la leçon de la famille des *Gallicani*¹.

E : *Monacensis Clm* 14420, XI^e, 199f., nord de la France² (S. Emmer. Ratisbon. E. 43).

1-54 *Bedae de arte metrica* ; 55-65 *Diuisiones super Boetium de consolatione philosophiae* ; 66-72 *Quaestiones in Donatum* ; 73-78 *Glossae in Statii Thebaidem* ; 79-144 *Commentarius in Terentii comoedias* ; 145-148 *Glose Sedulii* ; 149-161 *Virgilii Bucolica* ; 162-193 *Alcimi Auiti poematum de mosaicae historiae gestis libri V* ; 194-199 *Eiusdem poetae liber VI de consolatoria laude castitatis*.

Le contenu de l'ensemble du *codex* et la présence de nombreuses gloses marginales et interlinéaire indique qu'il s'agit d'un ouvrage scolaire qui reproduit le texte de M.

m : *Monacensis Clm* 493, XII^e, 61f.³.

1-59 *Alcimi Auiti Viennensis episcopi carminum libri VI* (copie de M) ; 60 *Elegia de Philomela* -61 *Ad quendam amicum* (suivent six hexamètres).

Ce manuscrit présente les mêmes caractéristiques que M, c'est-à-dire qu'il donne en certains endroits la variante de la famille des *Gallicani* au-dessus de la ligne. Il provient de la bibliothèque de H. Schedel, électeur bavarois.

1. 1, 2 *carpunt* (*capiunt* s.l.) 1, 40 *noster producere pontus* (*rarus nunc prodere mg.*) ; 1, 57 *numinis* (*no* s.l.) ; 1, 59 *erectum* (*to* s.l.) ; 1, 163 *penderet* ; 1, 217 *reis ... reuulsis* ; 1, 292 *flumina* ; 1, 293 *praelabens* ; 2, 51 *ignoto* ; 2, 99 *ignaua* ; 2, 131 *decorem* (*draconem* s.l.) ; 2, 134 *sibilat* s.l. ; 2, 161 *finxerunt* (*fix* s.l.).

2. C'est la conclusion à laquelle arrive BISCHOFF 1994, p. 102, qui le date de la fin du IX^e siècle.

3. Peiper appelle ce manuscrit M¹ (p. LXXIII).

O : *Monacensis Clm* 23480, XII^e, 63f.¹ (ZZ. 480).
Alcimi Auiti poematum libri I, 274-V, 552 ; VI, 177-661.

Les manuscrits E, m, O sont de vraisemblables contaminations de M et T, qui ne sont eux-mêmes que des contaminations de G et de N et L.

De l'étude de ces différents manuscrits, il ressort que nous possédons quatre témoins anciens privilégiés, qui ont servi de base à la présente édition : N, L, manuscrits parents mais issus de deux branches différentes de la famille des *Gallicani* ; R, contamination de la famille des *Gallicani* et de celle des *Germanici* ; G, seul représentant retenu des *Germanici*, sur lequel ont été copiés tous les manuscrits munichoïses.

Les manuscrits suivants², qui sont plus tardifs, n'ont pas été consultés :

- Berlin, *Theol. lat. Fol.* 265, fin XV^e, renferme les six chants d'Avit avec les trois vers additionnels.

- Bruxelles, n^o 5254-5267 (provient de Gembloux), début XVI^e, copié par Joannes Baillini, moine de Gembloux de 1495 à 1510 ; *Liber Alchimi*, 1, 14-108.

- Charleville, n^o 97, XII^e, contient les six chants d'Avit (sauf le chant 1 et le début du chant 2) et le centon de Proba. Il appartient à la famille des *Gallicani*.

- Cracovie, Bibl. Zaluski 436, XV^e : *Sedulius, Auiti carmina*.

- Grenoble, 859 (anc. Chartreux 95), XII^e : Peiper³ déclare ne pas avoir trouvé ce manuscrit que Chevalier rattache au manuscrit L, même si de nombreuses corrections entachent le texte. Ramminger⁴, qui a étudié ce manuscrit, indique qu'il s'agit de la première partie d'un ensemble dont Grenoble 264

1. Peiper nomme ce manuscrit N ; il convient plutôt de l'appeler O pour éviter la confusion avec N, qui est le sigle du manuscrit 279 de Laon.

2. PEIPER, p. LXXV et LXXVI.

3. PEIPER, p. LXVIII ; CHEVALIER, p. xlviij.

4. RAMMINGER 1988, p. 313, n. 3.

(K chez Peiper, qui l'a consulté pour le chant 6) est le complément. Contrairement aux affirmations de Peiper, il appartient à la famille des *Germanici*.

- München, *Clm* 24515, XVI^e, avec la préface de l'*editio princeps* de J. A. Müllinger.

- Paris, B. N., lat. 8321, XV^e : *Alcimi Auiti Viennensis episcopi, carmina V*.

- Vienne, Bibl. imp., lat. 3279, XIV^e : il contient les six chants d'Avit (avec le prologue et les trois vers additionnels) à côté de l'œuvre d'Arator et le *Carmen de ligno crucis*.

10. LES ÉDITIONS

U. Chevalier¹ a recensé toutes les éditions jusqu'à son époque (1890), liste qui sera complétée ici par celle des éditions des chants 1 à 3 au XX^e siècle.

- J. A. MÜLLINGER, *Editio princeps* des 6 chants, Trèves 1507 ; édition faite d'après une copie manuscrite remise à Müllinger par son maître bolonais Philippe Béroaldo ; elle est dédiée à l'archevêque de Trèves Jacques de Bade.

- J. GAGNY, *Christiana et Docta diui Alchimi Auiti Viennensis archiepiscopi...*, Lyon 1536. Cette édition comprend les six chants divisés en chapitres ainsi que l'*Alethia* de Marius Victor. Gagny dit avoir trouvé un manuscrit d'Avit à la bibliothèque Sainte Bénigne de Dijon. Le parchemin étant fort vieux et en très mauvais état, il a fait de nombreuses restitutions, qui sont la plupart du temps fort éloignées du texte originel². Ce manuscrit, dont nous n'avons aucune trace, appartenait vraisemblablement à la famille des *Germanici*. Nous est toutefois parvenu un exemplaire de l'édition de Gagny avec les

1. P. lxx-lxxix.

2. CHEVALIER, p. lxxvij.

gloses interlinéaires de Jean de Cordes, qui donne les leçons de N.

- J. SIRMOND, *S. Auiti Archiepiscopi Viennensis opera*, Paris 1643. Pour établir son édition, Sirmond a consulté le livre de Gagny, dont il critique la trop grande liberté. Le manuscrit qu'il a utilisé est *p*, comme il le dit lui-même dans la préface de son édition d'Ennode en 1611. Le premier, il a établi une édition scientifique en essayant de retrouver le texte original d'Avit par confrontation de *p* et du texte de Gagny. Toutes les éditions postérieures reprendront d'ailleurs son texte.

- A. GALLAND, *Bibliotheca Veterum Patrum Antiquorumque Scriptorum Ecclesiasticorum...*, Venise 1774. Dans sa préface, Galland dit qu'il reproduit l'édition de Sirmond avec quelques variantes.

- Édition dans la *Patrologia latina* de Migne, tome LIX, c.191-398 (réimpression de l'édition de Galland), 1847.

- R. PEIPER, *Alcimi Ecdicii Auiti opera*, MGH. AA, VI, 2, Berlin 1883. C'est la première édition moderne, qui a servi de base aux travaux de Chevalier et de Schippers, ainsi qu'au présent ouvrage.

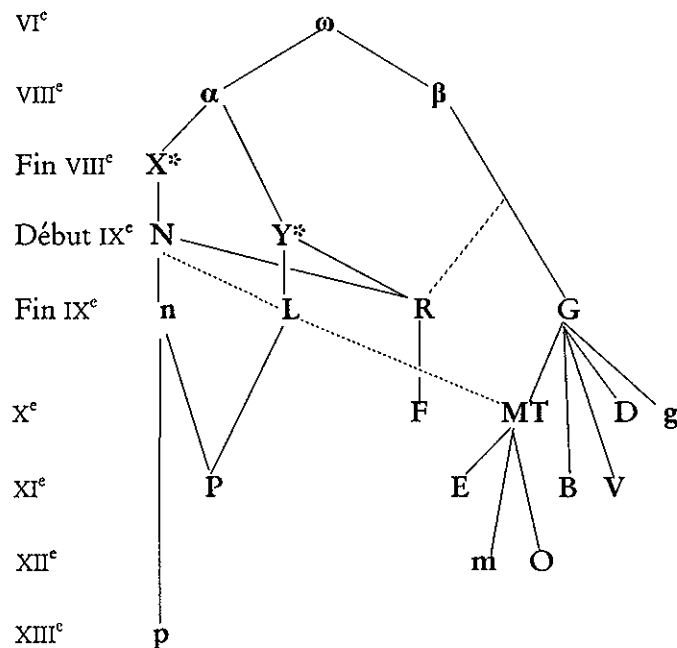
- U. CHEVALIER, *Ceuvres complètes de Saint Avit*, Lyon 1890 : édition des œuvres en prose et en vers avec une introduction où sont étudiés en détail les manuscrits.

- A. SCHIPPERS, *De initio mundi*, avec introduction, traduction et commentaire en néerlandais, Kampen 1945.

- D.J. NODES, *Avitus, the fall of Man* (édition des chants 1 à 3 d'après le ms 273 de Laon), Toronto 1985.

A ce jour, il n'existe aucune traduction de l'ensemble du *De gestis*. A notre connaissance, il n'y a que deux traductions partielles : celle du chant 1 par Schippers, en néerlandais, et celle du chant 2 par Krüger, en allemand, dans un appendice à son article de 1919.

D'après la description des manuscrits qui précède, nous pouvons établir le stemma suivant :



ω archétype supposé

α = famille des *Gallicani* (sous-archétypes supposés)

β = famille des *Germanici*

X* = manuscrit attesté mais perdu de Lorsch

Y* = manuscrit attesté mais perdu de Cluny n° 526

REMARQUES CONCERNANT LA PRÉSENTE ÉDITION

Afin de ne pas surcharger l'apparat critique, les confusions orthographiques usuelles dues à l'évolution phonétique de la langue latine n'ont pas été signalées. Toutefois, si elles affectent la fonction grammaticale du mot dans la phrase (par exemple, pour un nom, confusion entre deux cas ou, pour un verbe, entre deux temps) ces variantes sont prises en considération. En outre, les copistes utilisent un certain nombre d'abréviations et de signes conventionnels qui peuvent varier d'une époque à l'autre, ainsi que d'un *scriptorium* à l'autre. Il peut, de ce fait, exister également des erreurs de lecture d'un manuscrit à l'autre, qui n'ont pas été prises en compte dans cette édition.

Il existe en effet des confusions orthographiques très courantes dont voici quelques exemples :

- confusion de -ae et -e : *praemunt* pour *premunt*, *laeti* pour *leti* (ou l'inverse), *celum* pour *caelum*, *tetras* pour *taetras* etc.
- confusion entre -i et -e : *protenus* pour *protinus*, *uiuiscunt* pour *uiuescunt*, etc.
- confusion entre -y et -i : *aryda* pour *arida*, *Paradysus* pour *Paradisus*, *Phison* pour *Physon*, etc.
- confusion entre -f et -ph : *lymfis* pour *lymphis*, *Fison* pour *Physon*, etc.

- confusion des diphtongues réduites toutes au -e : *foedum* se rencontre sous la forme *faedum* ou *fedum* et inversement; *laetus* est réduit en *letus*, etc.

- confusion entre -is et -es : *librantes* pour *librantis*, *pulsantes* pour *pulsantis*, *plantes* pour *plantis*, etc.

- confusion entre -ci et -ti : *gracia* pour *gratia*, *inditium* pour *indicium*, etc.

- confusion entre -ur et -or : *femor* pour *femur*, *purpora* pour *purpura*, etc. Souvent, aussi, les troisièmes personnes en -tur se confondent avec des terminaisons en -tor.

- confusion entre -t/-tt, -l/-ll, -s/-ss : *solertia* pour *sollertia*, *anhellitus* pour *anhelitus*, *misile* pour *missile*, etc.

- présence ou absence du -h initial : *umida* pour *humida*, *ymen* pour *hymen*, *hebeni* pour *ebeni*, *heboris* pour *eboris*, etc.

- assimilation ou dissimilation des préfixes : com/con : *completis* ou *completis*, *compellat* ou *conpellat* ; inl/ill : *inlustrans* ou *illustrans* ; im/in : *imbuit* ou *inbuit* ; ads/as : *adspicies* ou *aspicies* ; etc.

- confusion entre -quu et -cu : *loquuta* pour *locuta*, *sequuta* pour *secuta*, etc.

CONSPECTVS SIGLORVM

GALLICANI

L	<i>Leidensis Voss., Q. 86</i>	IX ^o , Fleury.
N	<i>Laudunensis 279</i>	IX ^o , Trèves.
R	<i>Vaticanus Reginae 2078</i>	IX ^o , Auxerre.

GERMANICI

G	<i>Sangallensis 197</i>	IX ^o , Saint-Gall.
---	-------------------------	-------------------------------

Peiper : édition des M.G.H. 1883.

G^{ac} indicat primam manum ante correctionem.

G^{pc} indicat uel primam uel recentiorem manum post correctionem.

TEXTE ET TRADUCTION

CHANT I

LE DÉBUT DU MONDE (Gn 1-2)

Voici la structure générale du chant 1 consacré à la création du monde par une adaptation du récit de Gn 1-2:

1-13: L'exposition du sujet du *De gestis*.

14-43: La création du monde (résumé de Gn 1, 1-25).

44-72: Les raisons de la création de l'homme: discours (contamination de Gn 1, 26-27 et 2, 5).

73-127: La description anatomique de l'homme (*ecphrasis* à partir de Gn 2, 7).

128-143: Le discours de Dieu à Adam (paraphrase de Gn 1, 28-29).

144-159: La création de la femme (paraphrase de Gn 2, 21-23).

160-169: Le symbole du sommeil d'Adam (digression exégétique).

170-190: Dieu unit les nouveaux êtres: discours (contamination de Gn 1, 28 et 2, 23-24).

191-298: Le paradis (*ecphrasis* à partir de Gn 2, 8-15).

299-325: L'avertissement divin: discours (paraphrase de Gn 2, 16-17).

Ce plan met en évidence la liberté d'Avit par rapport au texte biblique: il permet de distinguer un diptyque de deux

parties rigoureusement égales: v. 14-169 concernant la création et v. 170-325 consacrés aux dons qu'offre Dieu aux nouveaux êtres humains afin de sceller leur union: leurs prérogatives particulières par rapport au reste de la création, et leur nouveau séjour, le paradis. Dans chacune des deux parties, le poète varie son expression afin d'éviter la monotonie d'une stricte *narratio*: aux 45 vers inspirés directement par la *Genèse* (v. 14-43 et 144-159) se mêlent, en alternance, 90 vers de discours. En outre, l'essentiel du chant est constitué par les digressions: deux *ecphraseis* de 162 vers, qui s'insèrent dans la tradition des descriptions épiques, et une digression exégétique de 10 vers, qui constitue un élément nouveau de l'épopée biblique.

1-13: L'exposition du sujet

Ces 13 vers forment une brève préface générale qui introduit le thème des cinq chants. Avit y résume son sujet. Il traitera tout d'abord des circonstances et des mécanismes du péché originel, comme il le dit dans les v. 1-8 qui annoncent les chants 1 à 3 (le contenu de ces vers sera repris en 3, 190-193 en guise de conclusion à l'histoire d'Adam); ensuite, il montre l'espoir de Rédemption apporté par le Christ médiateur de la grâce divine (v. 9-13), ce qui sera le sujet des chants 4 et 5.

14-43: La création du monde

Avant d'aborder le thème de son ouvrage, l'histoire allégorique de la chute d'Adam et Ève, Avit résume en 30 vers la création du monde, avec une grande liberté par rapport au début de la *Genèse*. Dans son œuvre, cette création n'a que peu d'importance: elle ne constitue qu'une transition pour arriver au moment important de la formation de l'homme. Ainsi, il décrit brièvement les 5 premiers jours de la naissance du monde, et se contente d'en rappeler les moments essentiels qu'il groupe en deux parties: 14-29,

résumé des quatre premiers jours, et 30-43, le cinquième jour: création des animaux. EHRLERS 1985 compare les cinq jours de Gn 1,1-23 et le texte d'Avit afin de mettre en évidence la liberté de l'auteur:

Gn 1, 1-5: Avit fait allusion à ce premier jour lorsqu'il mentionne la création du soleil et de la lune en rappelant qu'à ce moment déjà, le monde baigne dans une belle lumière – la lumière primordiale de la *Genèse* (v. 17-18). Mais il transpose ce passage après la séparation de la terre et des eaux. La lumière joue donc ici un rôle différent du *fiat lux* biblique: elle met en valeur le monde déjà créé. Le poète évite ainsi toutes les questions que suscitait chez les exégètes chrétiens le sens du *fiat lux*: p. ex. ORIGÈNE, *In Gen.* 1, 1; AMBROISE, *Hex.* 1, 10, 36; AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 1, 2-9.

Gn 1, 6-8: La séparation du firmament et des eaux, le deuxième jour, n'est pas mentionnée ici. Toutefois, Avit marque l'idée de séparation des eaux de la terre sèche en utilisant le verbe *discreuerat* (v. 15). Cette insistance, qui ne se rencontre pas dans la description du troisième jour de la *Genèse*, rappelle le stade antérieur de la séparation des eaux d'en haut et de celles d'en bas.

Gn 1, 9-13: Avit mentionne la séparation des eaux et de la « terre sèche » dans les trois premiers vers du passage, en insistant sur le mode de création (v. 14): c'est le verbe de Dieu qui préside à la création du monde et des végétaux, alors que l'homme est fait de la main même du créateur. La distinction de la terre et des eaux, qui marque le début de l'ordonnance du monde voulu par Dieu, s'oppose à 4, 160-167 où Dieu décide de revenir au chaos initial par le déluge en mêlant les éléments jusque-là séparés, et se rapproche de la re-création symbolique qui va lui succéder (4, 553-562), préfigurant l'apocatastase de la fin des temps (cf. Is 65, 17 et Ap 21, 1). Après cette séparation, le texte biblique décrit la naissance des végétaux sur terre (Gn 1, 11-13),

qu'Avit rappelle aussi en soulignant la rapidité de cette apparition.

Gn 1, 14-19: Avit évoque les astres célestes et leur lumière qui embellit la terre dans les v. 17-23. Il transpose ainsi l'allusion au soleil et à la lune entre la création de la terre et des eaux (v. 15-16) et l'émergence de la végétation (v. 24-29), dans le souci de regrouper dans une suite logiquement organisée la création des éléments primordiaux (terre, eau, ciel), puis celle des êtres qui naissent de ces trois éléments: le règne végétal (v. 24-29), les animaux terrestres (v. 30-31), célestes (v. 32-34) et aquatiques (v. 35-40).

Gn 1, 20-23: la description d'Avit souligne les spécificités de ces créatures, *tastras* (v. 30), *bruta* (v. 31) et *monstra* (v. 40), avec l'intention de les opposer à l'homme. L'indication de ce caractère primitif est propre à Avit, car le texte biblique se contente de relater leur création sans les qualifier. Avit innove également en énumérant trois catégories: les animaux terrestres (v. 30-31), les oiseaux (v. 32-34) et les poissons (v. 35-39); il omet la quatrième catégorie biblique, les reptiles, afin de ne pas évoquer le serpent, qui sera l'incarnation du diable et le protagoniste essentiel du chant 2. Ensuite, le poète termine son passage par une conclusion générale (v. 42-43) qui met en évidence la relativité du jugement sur la beauté, par une sentence d'inspiration stoïcienne, tournure très courante dans la pensée chrétienne. Toutefois, Avit corrige ce jugement populaire en précisant que toute créature est belle selon sa propre espèce, puisque elle a été créée par Dieu. Cette idée, influencée par le néoplatonisme, rappelle les propos d'AUGUSTIN (*Lib. arb.* 3, 237).

La perspective du poète, qui ne porte pas un intérêt marqué à l'œuvre des six jours, est différente de celle des autres poètes qui, en s'appuyant sur la *Genèse*, ont évoqué ce même passage. Pour eux, la création du monde est un

moment important du récit: MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 50-133, sépare clairement en cinq parties équilibrées les cinq jours de la *Genèse*; DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 118-254 leur consacre également un long développement; fidélité encore au texte biblique, mais plus concise, chez CYPRIEN GALLUS, *Gen.* 1-20 et chez PS.-HILAIRE, *Gen.* 40-110.

44-72: Les raisons de la création de l'homme

Avit fait intervenir Dieu comme un protagoniste de l'histoire et propose l'image d'un créateur, fier de sa création (v. 46-50), mais qui s'interroge sur le but de celle-ci (v. 54: *quid iuuat* ?). Il fait preuve aussi d'une grande liberté dans la transposition du texte biblique. Dans la *Genèse*, la création de l'homme se présente en deux temps: tout d'abord (Gn 1, 26-27), Dieu forme un être unique à son image et lui donne la jouissance du monde créé; il y a ensuite un passage au pluriel, ce qui suppose la présence de deux êtres auxquels il va s'adresser. Ensuite, dans le chapitre 2, après l'explication du principe de la perpétuation des espèces (4-5), la *Genèse* dit: *homo non erat qui operaretur terram*. C'est à ce moment-là que Dieu crée le corps physique de l'être humain (2, 7), qu'il place dans le paradis. Cette création en deux temps a posé de nombreuses questions aux exégètes: p. ex. RUFIN, *Orig. in Gen.* 1, 15 (p. 19, 8-26) et AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 6, 1-11. Avit procède donc par contamination de ces deux passages en reformant un texte, certes éloigné de la littéralité biblique, mais qui garde la distinction essentielle des deux étapes, sans aborder les problèmes exégétiques relatifs à ce double épisode. Il présente tout d'abord Dieu décidant de créer l'être humain, en premier lieu dans son principe essentiel, l'esprit (v. 57-58), qui sera à l'image du créateur (ce qui correspond à la première création de Gn 1, 26). Il rejoint ainsi l'interprétation qu'AUGUSTIN (*Gen. ad litt.* 3, 20 et 6, 6; *Ciu.* 12, 26) reprend à AMBROISE (*Hex.* 6, 8, 45): la ressemblance de l'homme

avec Dieu ne se situe pas sur le plan corporel, mais dans son âme, et même plus précisément dans la *mens* qui donne à l'homme sa supériorité sur les animaux. Plus loin (v. 73-113), il évoquera avec force détails la naissance physique de ce corps, en écho à Gn 2, 7. C'est donc au moment de former l'esprit humain que Dieu donne les raisons de sa volonté créatrice (le v. 54 correspond à Gn 2, 5) et révèle le rôle de l'homme sur terre (v. 60-68, extrapolation de Gn 1, 28-30).

Parmi tous les poètes bibliques qui ont traité de la création de l'homme, PS.-HILAIRE, *Gen.* 111-120 présente la même structure qu'ici en énonçant d'abord le rôle assigné à l'homme et les raisons de sa création ; MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 155-166 fait allusion au problème soulevé par la double création de la *Genèse*, restant ainsi plus fidèle à la structure biblique ; DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 329-359 passe sous silence les raisons de la création de l'homme pour mettre dans la bouche du nouvel être des interrogations sur son propre rôle dans le monde.

73-127: La description anatomique de l'homme

L'énumération complaisamment développée des différentes parties du corps humain contraste avec le rapide résumé de la création du monde qui a précédé, pour montrer l'importance de la dernière créature si parfaitement faite par Dieu. Elle seule est façonnée, telle une statue, par la main de Dieu (v. 73-79), tandis que le reste du monde a été créé par le Verbe divin (v. 14). Or l'opposition entre ce mode de création et la naissance *ex nihilo* des cinq premiers jours n'est pas précisée dans la *Genèse*, mais elle provient de 2 M 7, 28 ; elle sera reprise par de nombreux écrivains chrétiens : p. ex. TERTULLIEN, *Apol.* 17, 1-3 ; *Adu. Hermog.* 15, 1-6 ; LACTANCE, *Inst.* 2, 8, 8. Avit présente donc Dieu comme un artisan (*opifex* au v. 76) en train de créer une œuvre d'art. Tous les gestes sont précisés par des verbes

spécifiques : *temperat* (v. 74) marque la première étape du travail, le mélange de la terre et de l'eau ; *orditur* (v. 75) indique que Dieu commence à façonner sa statue en modelant la tête, partie la plus importante de l'être humain car elle est le siège des sens qui permettent à l'homme de communiquer avec son environnement, et surtout de se tourner vers Dieu par ce moyen de communication privilégié qu'est la prière. Les poumons sont l'autre partie importante sur laquelle Avit s'étend plus longuement, parce qu'ils abritent le souffle qui donne la vie.

La description se termine par la métamorphose de cette statue humaine en un être vivant qu'anime le souffle de Dieu, en distinguant précisément deux étapes dans ce processus : Dieu introduit le sang, qui va donner la couleur de la vie à l'être créé et permettre le fonctionnement de la mécanique humaine (v. 118-122) ; puis il insuffle le souffle vital, *anima*, qui est le principe même de la vie (v. 123-127). Dans sa conception de l'âme humaine, Avit suit la doctrine expliquée dans PRUDENCE, *Apoth.* 783-852 et AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 7, 1-2. L'âme est, en puissance, divine sans être Dieu lui-même, comme il l'explique dans le fragment 30 du *Contra Arrianos* (p. 12-15 Peiper) : *Spiritus qui in nobis uiuit, potentia Dei intellegitur non natura* (voir aussi AUGUSTIN, *Anim.* 2, 3, 5 et CLAUDIEN MAMERT, *Anim.* 1, 5-6). D'où vient cette âme ? La question est d'une actualité brûlante au v^e siècle, comme en témoigne la querelle entre Claudien Mamert, partisan d'une âme d'origine spirituelle, et Fauste de Riez, partisan d'une âme corporelle (cf. FORTIN 1954). L'expression *puro fonte* (v. 123) laisse supposer qu'Avit pense que l'âme provient d'une source extérieure à Dieu, qu'il ne précise pas. Peut-être est-ce la *spiritalis materies* d'AUGUSTIN (*Gen. ad litt.* 7, 7) ?

Cette minutieuse description, non seulement marque l'importance de cette créature qui dominera toutes celles qui l'ont précédée, mais aussi relève de façon allusive

l'ingratitude de l'homme face à Dieu: en effet, cet être si merveilleux, auquel Dieu a donné vie avec un amour infini, va oublier la reconnaissance qu'il doit à son créateur, en transgressant l'ordre établi (2, 261-276).

Les sources d'Avit sont nombreuses, et à chercher tant chez les auteurs profanes que chrétiens. Des traités d'anthropologie se retrouvent dans diverses écoles philosophiques: p. ex. le *Timée* de PLATON (44d-45c et surtout 69b-87c) et la description des viscères dans le *De partibus animalium* d'ARISTOTE (669b-670b). Ce dernier traité a servi de base à de très nombreux ouvrages médicaux qui circulaient dans l'Antiquité (voir BEAUJEU 1957). Chez les latins, on connaît surtout le *De natura deorum* de CICÉRON (essentiellement § 133-153 du livre 2) et le livre 11 de l'*Histoire naturelle* de PLINE L'ANCIEN.

L'intérêt pour la médiation du corps entre le monde et l'âme explique que les auteurs chrétiens ont décrit son fonctionnement: p. ex. BASILE, *Orig. hom.* 1, 2; AMBROISE, *Hex.* 6, 9, 54-74; AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 7, 13-20. Deux traités ont surtout inspiré Avit: LACTANCE, *Opif.* ch. 8 à 11 (voir PERRIN 1981) et CLAUDIEN MAMERT, *Anim.* 3, 11.

Les poèmes bibliques qui traitent de l'origine du monde résument brièvement la création de l'homme: CYPRIEN GALLUS, *Gen.* 30-31 et PS.-HILAIRE, *Gen.* 121 ne lui consacrent qu'un vers, tandis que MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 204-212 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 337-348a et 3, 692-717 sont un peu plus diserts.

128-143: Discours de Dieu à Adam

Dieu expose à l'homme les raisons pour lesquelles il l'a créé (cf. v. 59-72). Ces paroles inspirées de Gn 1, 28-29 résonnent comme un sermon. Elles évoquent le privilège de l'homme (la jouissance de la création toute entière: v. 133-135), et l'humilité qu'il doit avoir envers son créateur (obéissance due à Dieu: v. 136-143). En entendant ces vers,

l'auditeur doit penser que cette mise en garde divine s'adresse aussi à lui, pour lui rappeler son devoir de se détourner des dieux païens (v. 138-139). Il a également en tête le souvenir de deux exemples illustrant cet avertissement: l'orgueil de Satan qui a précipité sa chute (cf. 2, 38-43) et l'épisode du veau d'or, narré dans Ex 32.

144-159: La création de la femme

Chez Avit, cet épisode suit directement le récit de la création de l'homme, avant l'évocation du paradis, alors que, dans la Bible, il se situe après cette dernière. L'apparition même de la femme n'occupe qu'une petite place. Le poète en effet ne donne aucune justification de la naissance de la femme, contrairement à d'autres poètes bibliques (MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 361-387 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 371-398). De nombreuses questions embarrassaient pourtant les exégètes: Quel est le sens du sommeil d'Adam? Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé la femme de la terre comme l'homme? Que signifie cette naissance à partir de la côte d'Adam (qui est expliquée par AUGUSTIN, *Anim.* 1, 18, 29)? Seule concession d'Avit à l'exégèse: il revient dans le passage suivant (v. 160-169) sur le sens symbolique de ce moment de la création.

160-169: Le symbole du sommeil d'Adam

La seule digression exégétique du chant 1 présente, pour la première fois dans le *De gestis*, le Christ, héros véritable de l'épopée. Dans l'une de ses homélies, *Ex sermone de passione Christi* (p. 105, 13-106, 20 Peiper), Avit met aussi en évidence cette suite typologique, que l'on rencontre déjà dans AUGUSTIN, *Gen. c. Manich.* 2, 24, 37 et *Ciu.* 22, 17: après avoir établi le parallèle entre le Christ et Adam, il explique le sommeil d'Adam comme une préfiguration de la mort du Christ, ce qui conduit à un parallèle implicite entre Ève, née du corps d'Adam pendant son sommeil, et

l'Église, née du corps du Christ (cf. Ep 5, 25-33). Il s'agit en effet d'un thème habituel des sermons que prononcent les prêtres, lorsqu'ils expliquent aux fidèles la valeur prémonitoire des événements historiques de l'Ancien Testament.

Pour la première fois dans l'épopée d'Avit apparaît le thème de l'eau: le flot qui coule de la blessure du Christ — détail emprunté à Jn 19, 34 — préfigure l'eau du baptême qui purifie l'homme du péché originel, *uiuum lauacrum* au v. 166.

170-190: Dieu unit les nouveaux êtres

Ce passage inclut de nombreux clichés traditionnellement liés au genre de l'épithalame. Les v. 170-179 reprennent Gn 1, 28: Dieu promet aux deux êtres humains l'éternité de leur vie et de leur descendance, en insistant sur l'immortalité qui leur est donnée dès leur création. Ce passage s'oppose à 4, 600-612, où Dieu recrée le monde qu'il a anéanti dans le déluge, en promettant seulement une descendance infinie à la nouvelle race d'hommes issue de Noé.

Les v. 180-190 reprennent Gn 2, 23-24. Dieu évoque l'institution du mariage qui lie homme et femme pour l'éternité, quelles que soient les circonstances de la vie — ce qu'Adam ne manquera pas de lui rappeler pour s'excuser d'avoir suivi Ève dans le péché (3, 98-107). Le mariage est conçu, à l'origine, comme l'union de deux êtres complémentaires (v. 184), et la femme apporte aide à son mari (*adiutorium homini* comme le dit AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 9, 5), sans pour autant lui être subordonnée suivant la conception de 1 Co 7, 3-4 que développe AUGUSTIN (*Gen. ad litt.* 9, 3-9). Il s'agit d'une aide pour la procréation des enfants (*proles*), qui est un des trois biens du mariage avec la *fides* (v. 183) définie par AUGUSTIN (*Bon. coniug.* 3, 3 et *Nupt. et concup.* 1, 10, 11) et le *sacramentum* (AUGUSTIN, *Bon. coniug.* 24, 32 et *Gen. ad litt.* 9, 7). Ce lien, qui sera perverti par le péché originel en

punition duquel la femme sera soumise à son mari et connaîtra les douleurs de l'enfantement (3, 140-141), préfigure le *magnum sacramentum*, l'union du Christ et de son Église (évoquée dans les v. 167-168), comme le signale Avit dans le fragment 22 (p. 9, 10-20 Peiper) du *Contra Arrianos*, en suivant l'exégèse paulinienne d'Ep 5, 32.

Les thèmes de l'éternité de la vie, de la race humaine et du mariage sont fréquemment évoqués dans la Bible et la littérature patristique: p. ex. Mt 19, 5-6, Mc 10, 7-8 et 1 Co 6, 16. Une lettre de JÉRÔME aborde le sujet (*Epist.* 123, 11, 1-2 *Ad Geruchiam, de monogamia*) ainsi que plusieurs traités d'AUGUSTIN (*Bon. coniug., Nupt. et concup.* et *Gen. ad litt.* 9, 3 et 9, 6).

191-298: Le paradis

Le thème du paradis, d'un symbolisme très riche dans la littérature chrétienne (voir AUGUSTIN, *Ciu.* 13, 21), a été diversement exploité par nombre de poètes, à commencer par Prudence (cf. FONTAINE 1970). La description de ce paysage idyllique est aussi l'héritière de toute la tradition alexandrine du *locus amoenus* (cf. SCHÖNBECK 1962). Cette longue *ecphrasis* n'est pas dépourvue de tout symbolisme. Le paradis est l'allégorie de la Terre promise, il est le séjour primordial que l'âme a dû quitter après le péché originel (2, 25-34), et auquel elle aspire à nouveau. C'est à ce paradis perdu que fait allusion Lazare au chant 3 (271-278), et c'est sa porte qui s'ouvrira devant le larron repenté au moment de la passion du Christ (3, 424-425). Or ce jardin, modèle de sérénité, est là devant Adam, qui peut en jouir sans réserve (répétition de l'adverbe *hic*). Il y règne une harmonie qui se traduit dans le mariage des fruits et des fleurs (v. 237), des odeurs (v. 250) et des couleurs (v. 232-234). A l'*hortus* nourricier, idéalisé par VIRGILE (*Ecl.* 1, 46-58 et *Georg.* 4, 116-148), s'associe le *lucus* qui agrémenté le temple des divinités (*Culex*, 390-412). Ce jardin, situé à l'est

du monde connu, est le complément du jardin des Hespérides que VIRGILE situe à l'ouest, vers le soleil couchant (*Aen.* 4, 480-482): à côté des fleurs poussent des arbres exotiques aux essences rares, plus caractéristiques du paradis oriental que du jardin romain de Virgile; ces mêmes plantes entourent d'ailleurs le nid du phénix, chez Lactance, Claudien et Sidoine. Mais ce sont aussi celles qui ornent le « jardin bien clos » de la bien-aimée du *Cantique* (4, 12-16).

L'évocation picturale des richesses du paradis, données aux nouveaux êtres créés, s'oppose à la nouvelle vision de la terre qu'ont Adam et Ève après leur expulsion du paradis (3, 195-219), et à la description du déluge du chant 4: d'amie (1, 235-237), la nature deviendra hostile (3, 157-172) avant d'être totalement anéantie (chant 4), et l'ancienne race humaine laissera place à une nouvelle race qui vivra, cette fois, hors du paradis.

La première partie (v. 193-217) illustre l'alexandrinisme d'Avit et son goût du détail et de l'exotisme. La situation du paradis près des Indes dans une région mystérieuse, quasi mythique, est un lieu commun de la littérature patristique, qui reprend le *topos* du paysage idyllique situé dans une contrée lointaine et inaccessible: voir p. ex. SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 22, 33-64; DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 180-205. Dans la deuxième partie (v. 218-257) se trouvent rassemblés tous les détails conventionnels du paysage idéal: printemps éternel (v. 218-224), abondance de la végétation (v. 225-237) avec énumération des fleurs et abondance des parfums (v. 245), brise rafraîchissante (v. 247-248) et eau bienvenue (v. 251-253) — lieux communs, dont la plupart se retrouvent dans SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 2, 407-431. Il s'y trouve la seule allusion mythologique des 3 premiers chants: le mythe du phénix introduit par le verbe *mentitur* (v. 238), pour marquer l'in vraisemblance de l'histoire relatée, dont la seule valeur est le symbolisme qu'elle ren-

ferme. De fait, chaque fois qu'Avit fait une allusion à la mythologie païenne, il met en évidence le caractère imaginaire de l'histoire: *mendax fabula*, lorsqu'il évoque le déluge (4, 3 et 104), *commentis fictis* (4, 94) et *carmine mentito* (4, 109) à propos des Géants. En cela, il se conforme au programme esthétique qu'il énonce dans le prologue, où il fustige la *licentia mentiendi* des poètes classiques (p. 202, 1 Peiper).

Dans la dernière partie (v. 258-298), Avit énumère tout d'abord les quatre fleuves (v. 258-263) qui, comme dans Gn 2, 10, ont pour source commune le fleuve unique du paradis qu'il appelle *pater pelagi* (v. 288). Il les cite toutefois dans l'ordre inverse de celui de la *Genèse*, lequel est habituellement suivi par les auteurs qui nomment ces fleuves: p. ex. CYPRIEN GALLUS, *Gen.* 54-63; AMBROISE, *Parad.* 3, 14-18; MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 270-304. Il mentionne en premier lieu le Tigre et l'Euphrate, sans s'y arrêter, puis il décrit le Nil (264-289), un des grands fleuves que l'antiquité évoque en raison des mystères qui s'y rattachent: sa source est inconnue (v. 285) — caractéristique qui renvoie à l'exégèse chrétienne de la source cachée de la bien-aimée du *Cantique* (cf. CYPRIEN, *Epist.* 69, 2 et 75, 15) —, et ses crues fertilisent la terre d'Égypte (v. 264-283). Avit met en évidence le caractère bienfaisant et la périodicité de ces inondations (v. 264-265), qui s'opposent aux débordements désastreux et intempestifs, cause du déluge (4, 429-465). Ces deux particularités confèrent au fleuve un caractère divin, car elles dépassent l'entendement humain, comme le prouve le témoignage de nombreux auteurs. PLINE (*Nat.* 5, 55-58) et SÉNÈQUE (*Nat.* 4, 1, 1-4, 2, 12) ont risqué une explication scientifique de ces deux phénomènes, à l'imitation des Grecs HÉRODOTE (2, 19-26) et ARISTOTE (dont l'ouvrage ne nous a été conservé que par les fragments d'une traduction latine du XIII^e, *De inundatione Nili*, reprise par V. ROSE dans son édition des fragments d'Aristote, 1886, n° 248).

Avit s'attarde plus longuement sur la description du paradis qu'aucun autre poète traitant du même sujet: MARIUS VICTOR (*Aleth.* 1, 224-304) n'insiste pas sur les crues du Nil, DRACONTIUS (*Laud. Dei* 1, 180-205 et 1, 348-352) scinde la description deux parties: la première, consacrée au *locus amoenus* et la seconde, aux quatre fleuves qu'il ne nomme pas. L'évocation d'Avit présente également des analogies avec un petit poème d'auteur inconnu: *Ad Flauium Felicem de resurrectione mortuorum* (v. 194-245) (cf. FONTAINE 1981, p. 279 et DANDO 1967, dont les conclusions ont été discutées par RONCORONI 1972, p. 320-321).

299-325: L'avertissement divin

Après la longue digression sur le paradis, le chant 1 se termine par un troisième discours dans lequel Dieu avertit les hommes de ne pas toucher à l'arbre de la connaissance. Il explique que cet arbre contient la connaissance du bien et du mal et que le toucher entraîne la mort, châtement réservé à quiconque transgressera l'ordre divin; affirmation confirmée par les paroles qu'Ève adresse au serpent dans le chant 2 (v. 179-180). La mort, pour Adam et Ève, n'est pas la conséquence du péché originel, mais bien une punition, selon l'interprétation de Rm 6, 23 et de 1 Co 15, 56. Cette conception se retrouve dans MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 317-328 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 545-547.

Avit ne s'attarde pas à l'arbre de la connaissance, qui joue pourtant un rôle essentiel dans l'histoire du péché originel. Mais le poète est surtout intéressé par le drame psychologique que constitue le processus de la tentation, comme le montre le chant 2. L'intérêt du passage réside donc dans l'avertissement très précis que Dieu adresse aux hommes. Le drame est ainsi noué et, comme au théâtre, le décor (le paradis), les protagonistes (Adam, Ève et Dieu) et l'intrigue sont mis en place à la fin du premier acte. Avit s'inspire de Gn 2, 16-17, versets qui précèdent la création

de la femme. En modifiant l'ordre du texte biblique pour placer cet avertissement après la création d'Ève, il montre l'importance du rôle que va jouer la femme dans la suite du récit: elle n'est pas un simple intermédiaire, mais elle participe à la faute originelle, dont elle est coupable à l'égale d'Adam.

DE INITIO MUNDI

1 Quidquid agit uarios humana in gente labores,
unde breuem carpunt mortalia tempora uitam,
uel quod polluti uitantur origine mores,
quos aliena premunt priscorum facta parentum,
5 — addatur quamquam nostra de parte reatus —,
quod tamen amisso dudum peccatur honore,
adscribam tibi, prime pater, qui semine mortis
tollis succiduae uitalia germina proli.

1-8 JUVÉNAL 1, 85-89 ; VIRGILE, *Georg.* 1, 1-5 2 AUGUSTIN, *Ciu.* 22, 11
4 AUGUSTIN, *Ciu.* 1, 9 8 MARIUS VICTOR 1, 42

LNR G

Titulus : ALCIMI AVITI EP̄I INCIPIT DE INITIO MVNDI LIBER PRIMVS L DE INITIO MUNDI INCIPIT R INCIPIT PRIMVS LIBER ALCIMI AVITI VIENNENSIS EP̄I. G om. N

1 ager N || 2 capiunt G

1. L'exposition générale du sujet par le poète est un procédé épique habituel : cf. p. ex. LUCRÈCE 1, 31-43 et VIRGILE, *Aen.* 1, 1-11 et surtout *Georg.* 1, 1-5 où l'on retrouve une structure identique. Une longue période oratoire se déroule sur plusieurs vers dont chacun commence par un subordonnant

LE DÉBUT DU MONDE

Tout ce qui, dans le genre humain, engendre des tribulations variées¹, d'où l'existence des mortels tire la brièveté de sa vie², ou encore la souillure originelle de nos mœurs corrompues qu'accablent les méfaits aliénants³ de nos premiers parents — il est vrai que notre propre culpabilité s'y ajoute —, notre inclination à pécher du fait de la perte déjà ancienne de nos prérogatives, tout cela, c'est à toi que je l'imputerai, premier père, toi qui, par la semence de la mort, enlèves à ta pos-

qui relance la phrase, apportant chaque fois une précision sur le thème général : *quidquid* indique la nature du sujet traité, tandis que *unde* annonce la cause de la mort de l'homme, et que *quod* précise l'origine du premier péché. L'expression *quidquid agit uarios ... labores* est inspirée de JUVÉNAL 1, 85-89 où sont expliqués le but du poème et les circonstances de l'apparition des vices humains (voir aussi PRUDENCE, *Ham.* 250-251 et 763-764). Le verbe *agere* signifie ici « occasionner, produire » comme dans PAULIN DE NOLE, *Carm.* 23, 273 et SEDULIUS, *Carm. pasch.* 3, 278.

2. *Carpunt ... uitam* est une métaphore connue d'AUGUSTIN (*Ciu.* 22, 11), ce qui invite à préférer la leçon *carpunt* de LNR à *capiunt* de G.

3. *Alienus* a le sens de « qui nous est étranger, dont nous ne sommes pas responsables » (comme en 1, 276) : voir aussi AUGUSTIN, *Ciu.* 1, 9.

10 Et licet hoc totum Christus persolverit in se,
 contraxit quantum percussa in stirpe propago :
 attamen auctoris uitio, qui debita leti
 instituit morbosque suis ac funera misit,
 uiuit peccati moribunda in carne cicatrix.

15 Iam Pater omnipotens librantis pondere uerbi
 undique collectis discreuerat arida lymphis
 litoribus pontum constringens, flumina ripis.
 Iam proprias pulchro monstrabat lumine formas
 obscuro cedente die uarioque colore
 plurima distinctum pingebat gratia mundum.

11 JUVENCUS 1, 211 ; PRUDENCE, *Ham.* 33 13 VIRGILE, *Aen.* 6, 732 14
 AMBROISE, *Hex.* 1, 2, 4 ; JUVENCUS 1, 303 ; PRUDENCE, *Apoth.* 726 ; *Perist.* 4, 12 ;
 PS.-PROSPER, *Carm. de prou.* 220-222 ; VIRGILE, *Aen.* 1, 60 14-30 VIRGILE,
Aen. 6, 724-732 15 AMBROISE, *Hex.* 2, 38 ; PRUDENCE, *Apoth.* 669 15-16
 OVIDE, *Mét.* 1, 108-11 18 PRUDENCE, *Cath.* 2, 5-8 19 PAULIN DE NOLE,
Carm. 27, 109 ; VIRGILE, *Georg.* 1, 53

14-19 Gn 1, 9-13 17-18 Gn 1, 1-5 17-23 Gn 1, 14-19

1. *Auctor* est un nom virgilien emprunté à *Aen.* 4, 365 et repris dans PRUDENCE, *Ham.* 33, pour désigner le Christ.

2. La métaphore de la dette de la mort est habituelle aux écrivains chrétiens : p. ex. AUGUSTIN, *Lib. arb.* 3, 111 et *Ciu.* 13, 6 ; LÉON LE GRAND, *Serm.* 49, 3. Elle provient de l'image biblique *chirographum peccatorum* de Col 2, 14 (voir LA BONNARDIÈRE 1967, p. 37). Dans ce vers, elle est aussi un écho à JUVENCUS 1, 210-211 et 3, 313.

3. *Caro* désigne l'être humain dans les souffrances qui marquent sa chair, témoignage du péché (voir AUGUSTIN, *Ciu.* 14, 5). Mais comme le montrent les v. 10 et 11, où est évoquée l'incarnation du Christ, le mot désigne aussi le corps souffrant du Christ fait homme (cf. FERRIN 1981, p. 55). Comme dans notre passage, c'est pour opposer l'humanité mortelle et imparfaite à la divinité pure que VIRGILE utilise *moribunda* dans *Aen.* 6, 732.

4. *Pater omnipotens* est une formule typiquement virgilienne (*Georg.* 2, 325 ; *Aen.* 1, 60), reprise par les auteurs chrétiens pour rappeler la toute puissance et la transcendance de Dieu : p. ex. SEDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 60 ; PRUDENCE, *Apoth.* 726 ; *C. Symm.* 2, 36 (elle ne se rencontre pas chez JUVENCUS).

térité déchuée les germes de la vie. Et, sans doute, le Christ, dans sa personne, s'est acquitté de l'intégralité de la dette qu'a contractée la race humaine, frappée à sa souche : pourtant, par la faute de notre ancêtre¹, qui est responsable du tribut du trépas² et qui a transmis les maladies et les funérailles à sa descendance, la marque du péché reste vive dans notre chair vouée à la mort³.

Déjà, le Père tout-puissant⁴, par la pondération de sa parole équitable⁵, avait séparé les terres asséchées des eaux qu'il avait collectées⁶ de toutes parts ; il avait contenu par des rives la mer et les fleuves par des berges. Déjà, dans une belle lumière, il faisait apparaître des formes particulières, l'obscurité reculant devant le jour, et une intense beauté colorait le monde rehaussé de couleurs variées⁷. Alors les luminaires,

5. L'image du poids de la parole est une métaphore courante qui se retrouve en 3, 287 : voir aussi JUVENCUS 1, 303 et 3, 368 et PRUDENCE, *Perist.* 4, 12. Avit insiste sur le fait que le verbe divin, qui règne en équilibre (*librantis*) sur les eaux selon Gn 1, 2, préside à la création (cf. p. ex. Ps 148, 5-6 ; AMBROISE, *Hym.* 6, 17-20 Fontaine ; MARIUS VICTOR, *Aleth. prec.* 50, et 1, 39 et Ps.-PROSPER, *Carm. de prou.* 220-222). AUGUSTIN rejette cette distinction entre une création du monde par le verbe et une création de l'homme par le main de Dieu (*Gen. ad litt.* 6, 12) : il s'agit de métaphores qu'il ne faut pas comprendre au sens littéral, contrairement à ce qu'ont écrit TERTULLIEN (*Adu. Marc.* 2, 4 et *Resurr.* 5, 7), HILAIRE (*In psalm.* 118 *iud.* 4-6) et AMBROISE (*Hex.* 2, 2, 4), qui reprennent une tradition provenant d'ORIGÈNE (RUFIN, *Orig. in gen.* 1, 12) et de BASILE DE CÉSARÉE (*Orig. hom.* 2, 2).

6. L'opposition *discreuerat / constringens* rappelle l'œuvre du troisième jour. *Discreuerat* est le verbe que l'on trouve dans les *Veteres Latinae*, et en particulier dans le manuscrit qu'utilise Ambroise lorsqu'il exprime la séparation des eaux du dessus et du dessous du ciel au deuxième jour de la création (*Hex.* 2, 3, 8) ; voir également PRUDENCE, *Apoth.* 669.

7. L'oxymore *obscurum die* du v. 18 résume PRUDENCE, *Cath.* 2, 5-8 qui s'oppose à *Ham.* 883-884. L'opposition du jour, primitivement obscur, et de la lumière qui engendre les couleurs, se rapproche de PAULIN DE NOLE, *Carm.* 18, 405-408. La beauté du monde est mise en évidence par le nom *gratia* pris dans un sens métaphorique, comme dans VIRGILE, *Georg.* 1, 83. L'expression *distinctum mundum*, dans laquelle le participe fait allusion au stade antérieur de la création, la séparation de la terre et des eaux (Gn 1, 9) évoquée aux v. 15-16, est inspirée de PAULIN DE NOLE, *Carm.* 27, 107-109.

- 20 Temporibus sortita uices tum lumina caelo
fulsere alterno solis lunaeque meatu ;
quin et sidereus nocturno in tempore candor
temperat horrentes astrorum luce tenebras.
Actutum suavi producens omnia fetu
- 25 pulchra repentino uestita est gramine tellus.
Accepere genus sine germine iussa creari
et semen uoluisse fuit. Sic ubere uerbi
frondescunt siluae : teneris radicibus arbor
durauit uastos paruo sub tempore ramos.
- 30 Protinus in taetras animalia multa figuras
surgunt et uacuum discurrunt bruta per orbem.
Elatae in altum uolucres motuque citato
pendentes secuere uias et in aere sudo
praepetibus librant membrorum pondera pinnis.

22 DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 341 24 PRUDENCE, *C. Symm.* 2, 989 28
DRACONTIUS, *Laud. Dei* 2, 224 30 LUCRÈCE 5, 440 ; MARIUS VICTOR 1,
119 ; PRUDENCE, *Cath.* 6, 31 32 VIRGILE, *Aen.* 3, 70 33 *Aen.* 6,
899 34 OVIDE, *Met.* 8, 200-202 ; PRUDENCE, *Ham.* 535 ; VIRGILE, *Aen.* 3,
361

LNR G

22 in om. G || 29 uastus ... ramus R || 30 taetras : uarias G || 34 pondere L

25-29 Gn 1, 9-13 30-43 Gn 1, 20-23

1. Le v. 20 est d'inspiration virgilienne : il reprend *Aen.* 3, 634-635 — vers qui ont également inspiré PS.-PROSPER, *Carm. de prou.* 260. Avit substitue aux *numina* virgiliens les *lumina*, qui désignent la lune et le soleil, les deux *luminaria* de Gn 1, 16. L'idée que les cours du soleil et de la lune rythment l'alternance du jour et de la nuit est aussi dans SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 65.

2. L'expression *frondescunt siluae* se trouve dans DRACONTIUS, *Laud. Dei*, 2, 224 : le verbe *frondescere* est très souvent utilisé par les auteurs chrétiens, mais l'expression *frondescere siluae* ne se retrouve pas chez d'autres écrivains.

répartis successivement dans le temps, brillèrent dans le ciel du cours alterné du soleil et de la lune¹ : et, même pendant la nuit, une clarté étoilée adoucit par la lueur des astres les ténèbres affreuses. Aussitôt, par un doux enfantement, la terre produisit tous les êtres et, toute belle, elle se vêtit d'une herbe soudaine. Les êtres qui reçurent l'ordre de naître sans germe se virent attribuer une espèce et leur semence fut la seule volonté divine. Ainsi, par la fécondité de la parole, les forêts se couvrent de feuillage : l'arbre aux racines encore tendres fortifia et déploya ses branches en peu de temps².

Aussitôt, maints animaux à l'aspect repoussant³ surgissent et des bêtes courent çà et là sur la terre vide. Les oiseaux, emportés dans les hauteurs du ciel et suspendus par leur vol rapide, ont taillé leur route⁴, et, dans l'air serein, compensent par la célérité de leurs ailes le poids de leur corps⁵. Ensuite

3. On trouve dans G la variante *uarias figuras*, reprise de LUCRÈCE 5, 440 et PRUDENCE, *Cath.* 6, 31. L'adjectif *taetras*, qui se trouve dans les meilleurs manuscrits, se justifie par l'emploi de *foedum* (v. 42) : Avit insiste sur la laideur des animaux (*bruta, monstra* vont dans le même sens), qui sont aussi dépourvus de tout jugement (*bruta* est la traduction du terme grec *ἄλογα*). Ce vers est imité de MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 119.

4. Les v. 32-34 sont un centon virgilien qui associe les reprises de plusieurs expressions topiques. Le groupe *in altum* est une expression très courante chez Virgile (e.g. *Aen.*, 3, 70), reprise par PRUDENCE (e.g. *Cath.* 12, 2 et 54) ; il pose un problème de métrique : *in*, normalement bref, est allongé. GOELZER 1909, p. 381 l'explique par l'aspiration possible de *altum*. Mais on peut supposer que l'élosion de la syllabe précédente, qui contient une diphongue, a influé sur la quantité du *in*. Pour pallier cet inconvénient, Peiper propose dans son apparat le groupe *in celsum*, bien que la tradition manuscrite soit unanime pour transmettre le groupe *in altum*. La métaphore *secuere uias* (*Aen.* 6, 899) est un cliché épique (cf. p. ex. LUCRÈCE 5, 272), tout comme *praepetibus pinnis* (*Aen.* 3, 361 et 6, 15, repris dans PRUDENCE, *Ham.* 535).

5. Le groupe *librant membrorum pondera* exprime la métaphore de la balance comme au v. 14, en écho à OVIDE, *Met.* 8, 200-202, passage dans lequel on voit Dédaïle — qualifié d'*opifex* comme Dieu au v. 76 — équilibrer les ailes qu'il a fabriquées.

- 35 Post etiam clausi uasto sub gurgite pisces
 respirant lymphis flatusque sub aequore ducunt :
 quaeque negant nobis, illis dant umida uitam.
 Nec minus in pelago uiuescunt grandia cete
 accipiuntque cauis habitacula digna latebris :
 40 et quae monstra solet rarus nunc prodere pontus,
 aptat ad informes condens Sollertia formas.
 Quodque hominum falso credit mens nescia foedum,
 per propriam speciem natura iudice pulchrum est.
 Ergo ubi completis fulserunt omnia rebus
 45 ornatuque suo perfectus constitit orbis,
 tum Pater omnipotens aeterno lumine laetum
 contulit ad terras sublimes ex aethere uultum
 illustrans quodcumque uidet : placet ipsa tuenti
 artifici factura suo laudatque Creator
 50 dispositum pulchro, quem condidit, ordine mundum.

38 VIRGILE, *Aen.* 5, 822 40 *Aen.* 6, 729 46 PRUDENCE, *Perist.* 10, 318

LNR G

38 coete G || 40 rarus nunc prodere pontus : noster producere p. G || 41-60
 post 80 *transl.* L

1. La métaphore poétique *flatus ducere* se rencontre pour la première fois dans AUSONE, *Mos.* 266.

2. *Grandia cete* est le texte de la Vulgate, Gn 1, 21 (voir introduction 5.1.), qui rappelle aussi les *immania cete* de VIRGILE (*Aen.* 5, 822) : ces monstres, cachés dans la mer (voir VIRGILE, *Aen.* 6, 729) font partie des secrets de la création voulus par Dieu, qui ne sont pas accessibles aux hommes. Il s'agit d'un thème qui se retrouve dans les deux premiers chants : dans le premier en 1, 139-141; 1, 194-195; 1, 313-315. Puis, dans le second, le diable, qui connaît ces secrets (v. 53-55), va piquer la curiosité d'Ève (v. 157-160 et 187-188) pour donner aux hommes cette connaissance (v. 419-421).

3. L'ablatif absolu *natura iudice* exprime l'idée que le monde voulu par Dieu est beau, en écho à la phrase *uidit Deus quod esset bonum* qui clôt les versets de la *Genèse* relatifs aux cinq jours de la création. Ainsi, Avit conclut le résumé consacré à cette naissance de la même manière que le texte bibli-

viennent les poissons qui, enfermés sous les vastes profondeurs marines, respirent dans les ondes et prennent leur souffle dans la mer¹ : la vie qu'elle nous refuse, l'eau la leur donne. De même, dans l'océan, commencent à vivre les grands cétacés², qui reçoivent aux creux de leur cachette des refuges dignes d'eux : ces monstres, qu'à notre époque la mer ne dévoile que rarement, l'Habilité créatrice leur donne des formes difformes. Et, ce que l'esprit ignorant des hommes a le tort de trouver laid est beau du point de vue de la nature, selon son espèce particulière³.

Donc, lorsque, l'univers ainsi peuplé, toute la création resplendit et que le monde fut établi, parfait dans son ordonnance, le Père tout-puissant⁴, dans sa lumière éternelle, tourna alors son visage radieux du plus haut de l'éther vers la terre, illuminant ce qu'il voit : la création plaît à son artisan⁵ qui l'admire, et le Créateur loue le monde qu'il a établi et disposé dans un si bel ordre. C'est à ce moment-là seulement que la

que marque la fin de chaque étape de celle-ci. L'esthétique exprimée ici par le poète – ce que les hommes trouvent laid est beau aux yeux de Dieu – est proche de l'idée exprimée dans PAULIN DE NOLE, *Carm.* 10, 174-177. Derrière cette assertion, se profile un jugement en réaction contre l'esthétique du style fleuri de certains poètes tardifs comme SIDOINE APOLLINAIRE (voir le prologue, p. 202 Peiper).

4. On retrouve l'alliance de mots virgilienne *Pater omnipotens* dans la même position qu'au v. 14 et qu'en 1, 148, preuve de l'insertion mécanique de cette expression dans le vers. Le groupe qualificatif *aeterno lumine* rappelle la conception biblique du Dieu lumière génératrice du monde (cf. Jn 1, 9 et 1 Jn 1, 5), comme le dit AMBROISE, *Hex.* 1, 9, 33. Cette affirmation est souvent reprise par les auteurs chrétiens : p. ex. PRUDENCE, *Perist.* 10, 318 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 129-131).

5. L'insistance sur la fonction créatrice attribuée à Dieu s'exprime ici par l'utilisation de deux synonymes : *artifex*, terme habituel (repris de la conception platonicienne exprimée dans le *Timée* 28-29) pour qualifier Dieu en tant que démiurge comme dans PRUDENCE, *Ham.* 266 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 604, et *Creator* (voir les remarques faites dans l'introduction en 6.1. pour l'utilisation chrétienne de ce terme).

Tum demum tali Sapia uoce locuta est :
 « En praeclara nitet mundano machina cultu ;
 et tamen impletum perfectis omnibus orbem
 quid iuuat ulterius nullo cultore teneri ?

55 Sed ne longa nouam contristent otia terram,
 nunc homo formetur, summi quem tangat imago
 Numinis, et nostram celso donatus honore
 induat interius formosa in mente figuram.
 Hunc libet erectum uultu praeponere pronis
 60 qui regat aeterno subiectum foedere mundum,
 bruta domet, legem cunctis ac nomina ponat,
 astra notet caelique uias et sidera norit
 discat et inspectis discernere tempora signis.

52 LUCAIN 1, 80 ; LUCRÈCE 5, 96 ; PRUDENCE, *Ham.* 249 52-72 Ps.-
 HILAIRE, *Gen.* 111-120 54 ARNOBE, *Nat.* 2, 71 56 OVIDE, *Met.* 6,
 140 56-57 AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 3, 20 57 JUVENCUS 2, 117 ; 3,
 541 59-64 OVIDE, *Met.* 1, 82-88 59-65 VIRGILE, *Aen.* 6, 847-
 853 59-72 AMBROISE, *Hex.* 6, 8, 45

LNR G

51 talis L || 55 contristant N || 57 nominis G || 58 formosa R G || in om. G ||
 59 erecto G || pronis : nostris G || 60 pondere G

54 Gn 2, 15 ; Gn 2, 5 56-58 Gn 1, 26-27

1. Dans l'hypallage *praeclara mundano machina cultu*, le nom *machina*, qui peut désigner toute œuvre créée quelle qu'elle soit (*TLL* VIII, 13, 73), s'applique au monde, comme le précise l'adjectif *mundano*. Cet emploi, déjà connu de LUCRÈCE 5, 96, est devenu habituel dans la langue épique : p. ex. LUCAIN 1, 80 ; STACE, *Theb.* 7, 812 ; PRUDENCE, *Ham.* 249 ; CLAUDIEN, *Rapt. Pros.* 2, 280 ; MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 76. Il y a un jeu de mots entre l'adjectif *mundano* et le nom *cultu*, traduction du mot grec κόσμος qui signifie à la fois « parure » et « monde ».

Sagesse divine, s'exprima en de tels propos : « Voici que la machine du monde resplendit d'un éclat universel¹ ; et pourtant, à quoi sert l'univers plein de toutes ces créatures parfaites s'il n'est de plus occupé par un habitant² ? Donc, afin qu'une profonde inaction ne s'abatte³ pas sur cette nouvelle terre, façonnons maintenant l'homme imprégné de la ressemblance de notre Puissance souveraine⁴ et, doté de cet insigne honneur⁵, qu'il revête au fond de son noble esprit notre image. Il me plaît de placer sous l'autorité de cet être à la tête droite les vivants inclinés vers la terre, afin qu'il dirige le monde assujetti par une alliance éternelle, qu'il domine les animaux privés de raison, qu'il donne des lois et un nom à toutes choses, qu'il désigne les astres, qu'il apprenne à connaître les voies célestes et les constellations, et à discerner les saisons à la vue des signes⁶. Qu'il maîtrise l'océan

2. Le nom *cultor* a deux acceptions : il désigne d'abord celui qui rend un culte, l'adorateur, à la suite de VIRGILE, *Aen.* 11, 788 et HORACE, *Carm.* 1, 34, 1 ; il signifie aussi gardien, sens plus tardif qu'emploient SIDOINE APOLLINAIRE, *Epist.* 3, 12, 5 v. 10 et SEDULIUS, *Epist.* 1, p. 8, 11. Ici, contrairement à l'interprétation de GOELZER 1909, p. 588, il est synonyme de *custos*, en référence à Gn 2, 15 : *ut operaretur et custodiret illum*.

3. Le verbe *contristent* est virgilien (*Georg.* 3, 279 et *Aen.* 10, 275). Il a été repris par ARNOBE dans une tournure similaire à celle d'Avit : *Et quid istud aut uos iuuat aut nostram causam rationemque contristat?* (*Nat.* 2, 71).

4. Le verbe *tangere* signifie ici « imprégner », comme dans OVIDE, *Met.* 6, 140 et TIBULLE 1, 8, 52 (selon une conjecture de Broukhus dans son édition de 1708, les principaux manuscrits ayant la leçon *tingit*, qui est généralement adoptée par les éditeurs modernes). Ainsi, l'homme peut librement jouir de toute la création parce qu'il possède l'intelligence d'essence divine comme l'a fait remarquer AUGUSTIN (*Gen. c. Manich.* 1, 17, 2 ; *Catech. rud.* 1, 8, 2-3). Les deux noms *imago* et *figura*, qui sont synonymes, sont proches du sens de *similitudo* employée dans Gn 1, 26 et 27.

5. *Celso ... honore* est un groupe repris à JUVENCUS, 2, 177 et 3, 541.

6. Les v. 59-63 sont inspirés de OVIDE, *Met.* 1, 82-88 et de VIRGILE, *Aen.* 6, 847-853, où Anchise décrit à Énée la mission future de Rome, dominatrice du monde. SIMONETTI 1982, p. 61-62 met en parallèle ces deux passages : les

65 Subiciat pelagus saeuum ingenioque tenaci
 possideat quaecumque uidet : cui bestia frendens
 seruiat et posito discant mansueta furore
 imperium iumenta pati iussique ligari
 festinent trepidi consueta in uincla iuueni.
 Quoque magis natura hominis sublimior extet,
 70 accipiat rectos in caelum tollere uultus :
 Factorem quaerat proprium, cui mente fideli
 impendat famulam longaeuo in tempore uitam »
 Haec ait et fragilem dignatus tangere terram
 temperat uimentem consperso in puluere limum
 75 orditurque nouum diues Sapientia corpus.

70-72 DRACONTIUS, *Laud. Dei* 3, 544-546 71 PRUDENCE, *Cath.* 11,
 86 73 JUVENCUS 4, 792 ; PRUDENCE, *Cath.* 8, 16 73-113 AMBROISE,
Hex. 6, 9, 68-74 73-113 AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 7, 13-20 73-79
 OVIDE, *Met.* 10, 283-286

LNR G

67 iussitque N -suque R || 74 in om. G || 75 molitur G

73-75 Gn 2, 7

verbes *notet* et *norit* d'Avit font écho à *describent* et *dicent* de Virgile et *subiciat* reprend le *subiectis* de Virgile. Ainsi s'établit un parallèle entre l'autorité de Rome, exposée par Anchise, et la domination que Dieu attribue à l'homme. L'affirmation de la domination de l'homme sur le monde — déjà présente dans CICÉRON, *Nat. deor.* 2, 140 et BASILE, *Hom.* 2 — sera reprise dans le discours que tiendra Dieu à Adam (v. 135-136). Le pacte (*foedus aeternum*) ainsi scellé est le premier pacte liant Dieu aux hommes. Le deuxième sera la création d'Ève, compagne éternelle (v. 188), et enfin, Dieu offrira le paradis à Adam et Ève (v. 305-309) comme un troisième témoignage de son alliance. *Astra, sidera, signis* désignent les créations célestes que distingue ISIDORE (*Elym.* 3, 60 et 3, 71, 4). Ces constellations, comme le dit VIRGILE (*Georg.* 1, 257-258), rythment les saisons.

1. La maîtrise de la mer est aussi l'une des premières marques de la civilisation (OVIDE, *Met.* 1, 133-134 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 2, 290-291).

cruel¹ et maintienne sous son esprit tenace tout ce qu'il voit : que la bête sauvage, malgré sa rage, lui soit soumise ; que les bêtes apprivoisées, abandonnant leur férocité, apprennent à supporter sa domination² et que les jeunes taureaux, attachés sur son ordre, se hâtent, en tremblant, vers leurs liens devenus coutumiers ; et pour que la nature de l'homme manifeste plus de grandeur encore, qu'il consente à lever vers le ciel son visage dressé³ : qu'il cherche son Créateur et qu'avec fidélité⁴, il lui consacre⁵, tout au long de son temps, une vie soumise ».

Il dit ces mots et, daignant toucher la terre fraîche⁶, il mélange le limon humidifié, fait de la poussière qu'il a mouillée, et sa riche Sagesse⁷ commence à tramer un nouveau corps.

2. *Bestia* est déjà à l'époque classique un terme générique qui oppose les animaux privés de raison (les *bruta* du v. 31) aux hommes. C'est aussi le terme employé dans la *Vulgate* Gn 1, 26. Le verbe *frendere* signifie littéralement « grincer des dents », métaphore qui figure la colère de l'animal (TLL VI, 1, 1287, 13), comme dans la version des *Veteres Latinae* du Ps 111, 10 : *Dentibus suis frendet*. La bête sauvage, apprivoisée (*posito ... furore* v. 66), devient *iumentum*, substantif utilisé par la *Vulgate* dans l'énumération des animaux terrestres (voir introduction 5.1.).

3. La stature droite de l'homme, distinction essentielle entre l'être humain et les animaux, est soulignée par tous les auteurs qui relatent la création du monde, qu'ils soient profanes (p. ex. OVIDE, *Met.* 1, 85) ou chrétiens (p. ex. LACTANCE, *Opif.* 8, 2-3; AMBROISE, *Hex.* 6, 9, 54; AUGUSTIN, *Gen. ad litt. imperf.* 16).

4. La ferveur religieuse de l'homme se caractérise par sa fidélité à Dieu, exprimée par l'adoration dans le culte : cf. DRACONTIUS, *Laud. Dei* 3, 544-546.

5. La périphrase *longaeuo in tempore* insiste sur l'éternité de l'alliance entre Dieu et les hommes. Contrairement à Virgile qui n'utilise l'adjectif *longaeuus* qu'avec des noms de personnes, Avit ne connaît aucune restriction dans son emploi : cf. 1, 173; 1, 309 (dans la même expression) ; 5, 283 et 455.

6. L'adjectif *fragilis* affirme la malléabilité de la terre que va façonner Dieu : cf. PRUDENCE, *Cath.* 8, 61.

7. *Diues Sapientia* est une tournure identique à celle du v. 51, avec la précision donnée par l'adjectif *diues*, qui indique l'étendue de la sagesse divine. L'expression se rencontre dans PROSPER D'AQUITAINE, *Carm. de ingrât.* 656.

Non aliter quam nunc opifex cui est artis in usu
 flectere laxatas per cuncta sequacia ceras
 et uultus implere manu seu corpora gypso
 fingere uel segni speciem componere massae,
 80 sic Pater omnipotens uicturum protinus aruum
 tractat et in lento meditatur uiscera caeno.
 Hic arcem capitis sublimi in uertice signat,
 septiforem uultum rationis sensibus aptans
 olfactu, auditu, uisu gustuque potentem.
 85 Tactus erit solus, toto qui corpore iudex
 sentiat et proprium spargat per membra uigorem.
 Flexilis artatur recauo sic lingua palato,

80-113 CICÉRON, *Nat. deor.* 2, 134-154 ; PLINE L'ANCIEN 11, 170-217 80-
 81 PRUDENCE, *Apoth.* 1024-1025 87-100 AMBROISE, *Hex.* 6, 9, 67 87-88
 LACTANCE, *Opific.* 11, 9-10

LNR G

76 cui artis in usu est LNR quibus a. i. u. est con. Peiper || 79 signi LNR ||
 massa G^{pc} || 82 hinc G

79 Rm 9, 21

1. *Opifex* qualifie Dieu en tant qu'artisan comme dans CICÉRON, *Nat. deor.* 1, 19 ; OVIDE, *Met.* 1, 79 et PRUDENCE, *Ham.* 116.

2. *Cui est artis in usu* est la leçon proposée par G. En effet, si, comme tous les éditeurs, on préfère le groupe *cui artis in usu est* donné par LNR, se pose alors un problème de scansion : le vers ne peut se lire qu'en supposant un hiatus entre *cui* et *artis*, ce qui est contraire aux règles de la métrique classique. Pour résoudre cette difficulté, Peiper propose la conjecture *quibus* qui est peu satisfaisante, car difficile à justifier du point de vue du sens de la phrase ; SCHIPPERS 1945 propose dans son appareil-critique *quis*, qui pose les mêmes problèmes que *quibus*. *Cui* est le datif de possession dépendant de *est in usu* (« être dans l'usage habituel », selon la traduction de OLD s.u.2b qui renvoie à SÉNÈQUE, *Epist.* 114, 14), expression complétée ici par le génitif explicatif *artis*. Ce sont les vers suivants qui sont le sujet grammatical de *est in usu*.

3. La cire, comme le gypse, est souvent utilisée pour la fabrication de statues (cf. PLINE, *Nat.* 35, 153). Pour ARNOBE (*Nat.* 6, 14) et PRUDENCE (*Apoth.* 458), le gypse est le matériau par excellence des statues de dieux païens.

De la même façon que procède aujourd'hui l'artisan¹, dont l'art habituel consiste² à modeler la cire, matière ductile entre toutes³, à former de sa main des visages, à façonner des corps dans le gypse ou, dans un bloc de matière souple⁴, à modeler une statue, ainsi, le Père tout-puissant travaille la terre qui, peu après, va prendre vie⁵ et transforme en chair la boue gluante. Il forme alors, sur le sommet, la citadelle de la tête⁶ et adapte aux sens de l'esprit le visage aux sept orifices capable d'odorat, d'ouïe, de vue et de goût. Le toucher sera seul à sentir et juger par tout le corps et à répandre dans tous les membres sa vigueur⁷. La langue souple est serrée contre la cavité du palais : ainsi, pressée contre cette voûte par le

4. L'adjectif *signi* qualifie *massae*, qui désigne une masse souple dans laquelle l'artisan façonne la statue (cf. MC DONOUGH 1981, p. 170-171 et RAMMINGER 1988, p. 314-315). Cette *massa* est un bloc d'argile, comme on le voit en 3, 363, où le Christ est comparé à un potier qui répare un vase (cf. Rm 9, 20-21 et AUGUSTIN, *In Rom.* 54, 18-239). Cette interprétation s'insère parfaitement dans la métaphore voulue par Avit, qui insiste sur la malléabilité de la matière employée, comme il le fait déjà au v. 77 grâce à l'expression redondante *laxatas per cuncta sequacia ceras*. Peiper, Chevalier et Schippers préfèrent la lecture *signi* : dans ce cas, le groupe *signi speciem* signifie « l'apparence extérieure de la statue » qu'est en train de fabriquer Dieu.

5. *Aruum* est le terme poétique qui désigne le champ labouré, le « guéret », depuis LUCRÈCE, 2, 1154. Avit s'inspire ici, comme en 3, 176, de PRUDENCE, *Apoth.* 1024-1026.

6. L'expression *arcem capitis*, qui désigne la tête, trouve son origine chez PLATON (*Timée* 70a) ; elle a été par la suite reprise, de façon systématique, dans toutes les descriptions anatomiques : p. ex. CICÉRON, *Nat. deor.* 2, 140 (voir la note de PEASE dans son édition, t. 2, p. 916), LACTANCE, *Opif.* 8, 3 ; AMBROISE, *Hex.* 6, 9, 55.

7. Les cinq sens spirituels, tels que les a définis ORIGÈNE, *C. Cels.* 1, 48 et 7, 34 sont relayés sur le plan physique par les *carnales sensus* qui mettent en contact l'âme avec la matière (cf. HARL 1975). L'adjectif *septiforem* est une création de SIDOINE APOLLINAIRE, *Epist.* 2. 2. 14 pour désigner la syrinx. On rencontre dans AUGUSTIN, *Gen. c. Manich.* 1, 24, 42 et *Gen. ad litt.* 7, 17-18 la même énumération asyndétique des quatre sens liés aux organes de la face et dissociés du toucher répandu sur tout le corps.

pressus ut in cameram pulsantis uerbere plectri
percusso resonet modulatus in aere sermo.

- 90 Exim succiduum porrecto in corpore pectus
spargit ramosas post brachia fortia palmas.
Succedit stomacho medius, qui tegmine molli
inter utrumque latus foueat uitalia, uenter.
Diuiduam partem femur excipit, aptius ut se
95 alternum moueat duplicato poplite gressus.
At parte ex alia, fingit quam Conditor unus,
occipiti submissa suo descendere ceruix
incipit et uastos compagibus addere neruos.
Spina rigens crebris inter commercia nodis
100 diffundit duplicem costarum ex ordine cratem.
Pars interna nouos uitae formatur ad usus :
naturale parant tegmen uitalia cordi
massaque congestis pendens absconditur extis.

88 DRACONTIUS, *Laud. Dei* 3, 707 90 VIRGILE, *Aen.* 1, 18 91 *Aen.* 6, 282
94-95 LACTANCE, *Opif.* 5, 1 96 VIRGILE, *Aen.* 10, 362 100
LACTANCE, *Opif.* 5, 5 ; VIRGILE, *Aen.* 12, 508 101-113 CLAUDIEN MAMERT,
Anim. 3, 11

LNR G

95 alternus G || 96 at : ad N^{oc} R || pingit L || 102 parent N

1. *Uerbere plectri* est une métaphore connue de CICÉRON, *Nat. deor.* 2, 149, AMBROISE, *Hex.* 6, 9, 67 ; PRUDENCE, *Perist.* 10, 6 ; DRACONTIUS, *Laud. Dei* 3, 707. Elle se poursuit dans le vers suivant par le groupe *modulatus sermo*.

2. *Ramosas post brachia ... palmas* est un écho de VIRGILE, *Aen.* 6, 282-283 : *In medio ramos annosaque brachia pandit | ulmus opaca*. Par cette imitation contrastante, Avit compare l'homme à un arbre en utilisant l'adjectif *ramosus*, alors que Virgile décrivait les branches d'un arbre qu'il assimilait aux bras de l'homme.

coup du plectre qui la bat, la parole modulée¹ résonne dans l'air qu'elle a frappé. Ensuite, le torse, qui descend de la tête sur le devant du corps, étend à l'extrémité des bras vigoureux les mains qui se ramifient². A l'œsophage³ se rattache, au milieu du corps, le ventre qui, de son enveloppe souple, entre les deux flancs, réchauffe les parties vitales. Une cuisse soutient chaque moitié de l'être humain, si bien qu'il lui est possible de marcher en pliant alternativement les genoux⁴. Cependant, de l'autre côté⁵ que l'Artisan unique⁶ façonne, la nuque, placée sur l'occiput qui lui correspond, commence à descendre et à joindre aux articulations de larges tendons⁷. L'épine dorsale rigide, entre ses articulations aux nœuds serrés⁸, déploie la double grille de l'alignement costal⁹. La partie intérieure du corps est formée pour les nouveaux usages de la vie : les organes vitaux ménagent une protection na-

3. Comme dans CICÉRON, *Nat. deor.* 2, 136 ; PLINE, *Nat.* 11, 179 et LACTANCE, *Opif.* 11, 2, *stomachus* désigne l'œsophage qui relie la bouche au ventre, réceptacle des aliments.

4. L'idée est reprise de LACTANCE, *Opif.* 5, 1.

5. Au lieu du groupe *parte ex alia*, on attendrait plutôt *altera ex parte*, le corps étant constitué de deux faces. Le groupe *at parte ex alia* provient de VIRGILE, *Aen.* 10, 362, d'où il est pris comme une locution adverbiale figée.

6. L'affirmation du dogme chrétien de l'unicité du créateur trouve son origine dans la Bible (p. ex. Ep 4, 4-6) : cf. PRUDENCE, *Ham.* 346-353 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 3, 576.

7. Les *nerui* sont des tendons, d'après la définition de PLINE, *Nat.* 11, 217, tandis que les *compages* sont les articulations qui lient les os entre eux (cf. TLL III, 1993, 34).

8. La colonne vertébrale est constituée d'un assemblage de vertèbres (*nodis*) : cf. LACTANCE, *Opif.* 5, 4 et 5, 8-9 ; PLINE, *Nat.* 11, 178. TLL III, 1878, 32 signale ici l'emploi rare de *commercium* comme synonyme de *commissura*.

9. La « grille » formée par les côtes est une métaphore commune : p. ex. VIRGILE, *Aen.* 12, 508 ; OVIDE, *Met.* 8, 806 ; LACTANCE, *Opif.* 5, 5 ; AMBROISE, *Hex.* 6, 9, 70 ; PRUDENCE, *Perist.* 11, 57.

105 Additur et tenui pascendus ab aere pulmo,
 qui concepta trahens lenti spiramina flatus
 accipiat, reddens reddat quas sumpserit auras,
 inque uicem crebro pellatur anhelitus haustu.
 Dextra tenet icoris uegetandum sanguine fontem,
 quo clausum uenae spargant per uiscera flumen.
 110 Lienis laeuam sortitur regula partem,
 qua crines perhibent unguisque recrescere sectos :
 quae uiuunt sensuque carent in corporis usu
 nec abscisa dolent, hinc nunc augmenta resumunt.

104-107 DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 590-594 ; LACTANCE, *Opific.* 11,
 3 105 JUVENCUS 4, 797 112 JUVENCUS 1, 514 ; 2, 89 ; SÉDULIUS, *Carm.*
pasch. 3, 91

LNR G

104 tenui : enim N || 105 flati R || 109 qua R || spargunt G || 113 ante 112
transp. RN || 113 decisa G || hic LN

1. Avit affirme tout d'abord que le cœur est protégé par les autres organes qui lui ménagent une couverture naturelle (voir PLINE, *Nat.* 11, 181), puis il emploie la curieuse métonymie *massa pendens* pour qualifier le cœur. KUIJPER 1955 explique ce passage en donnant le sens de l'expression *lienis regula* (v. 110) qui ne peut se comprendre qu'en relation avec le texte de CLAUDIEN MAMERT : *dicito quibus modis quoue situ triformitas cerebri coeat, icoris massa iaceat, regula lienis haereat, stomachi libra pendeat, cordis plectrum feriat (anim.* 3,11). Or ce texte lui-même reprend la vision anatomique qu'ARISTOTE développe dans le *De partibus animalium* 670a, où il considère chaque viscère comme une attache qui fixe les vaisseaux sanguins au corps humain. Ainsi, Claudien s'inspire de la théorie d'Aristote et compare la rate à un clou, en utilisant le mot latin *regula* pour rendre le ἥλος du texte grec : en effet, le nom *regula* sert à désigner un objet long, telles les barres utilisées pour presser les olives chez ULPYEN (*Dig.* 19, 2), ou une tige en fer chez VITRUYE (5, 10, 126: *regulae ferreae aut arcus fiant*). L'image ainsi exprimée par Claudien est celle de la rate « clou » qui sert à fixer les vaisseaux sanguins. Il ne s'agit pas, comme le dit GOELZER 1909, p. 558, du « disque » de la rate, puisque qu'en aucun cas *regula* ne peut désigner un objet sphérique. On peut poursuivre plus loin l'analyse de Kuijper. Le texte de Claudien associe chaque viscère à un lien. En particulier, il parle de *icoris massa*, qu'il faut donc comprendre comme désignant la masse du foie. Le foie est comme un bloc

turelle au cœur dont la masse suspendue¹ se cache dans les entrailles accumulées. S'ajoute encore le poumon, destiné à se nourrir de l'air subtil et fait pour recevoir, en l'absorbant, le souffle d'une longue respiration ; il ne reçoit que pour le restituer l'air qu'il a puisé, et alternativement, des inspirations répétées chassent les expirations². La partie droite du corps abrite le foie, source qui sera vivifiée par le sang, d'où les veines peuvent répartir dans les viscères ce fleuve qui s'y trouve enfermé³. La rate, qui a la forme d'un clou⁴, se situe dans la partie gauche : grâce à elle, dit-on, les cheveux et les ongles coupés repoussent⁵; ceux-ci sont vivants, mais n'ont pas la sensibilité propre au corps⁶ : ils ne souffrent donc pas d'être coupés, mais de fait en retirent leur force de croissance.

de fer qui sert de point d'ancrage (traduction du ἄρωνα d'Aristote). C'est sans doute dans ce texte qu'Avit a pris son image, mais il a déguisé son emprunt par une *uariatio* en transposant au cœur, qui lui aussi sert à fixer les vaisseaux sanguins, le terme *massa* que Claudien applique au foie. Il va même plus loin dans ce jeu poétique : le participe *pendens*, qui qualifie le cœur, est repris de la tournure *stomachi libra pendeat* de Claudien, où il qualifie l'estomac.

2. Le mécanisme de la respiration a déjà fait l'objet d'une description minutieuse dans LACTANCE, *Opif.* 11, 3 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 590-594. *Spiramina flatus*, expression reprise en 1, 127 avec une *uariatio*, est une redondance déjà employée dans JUVENCUS 4, 797.

3. Pour Hippocrate et Galien, le foie est la source du sang, comme l'explique également PLINE, *Nat.* 11, 192. LACTANCE (*Opif.* 14, 4) oppose plus précisément le sang caillé qui remplit rate et foie (cf. ARISTOTE, *Part. anim.* 670a) et le sang qui coule du cœur. Avit ne reprend donc pas ici la théorie aristotélicienne dont il s'inspire dans les vers suivants.

4. Voir p. 142, n. 1.

5. Selon KUIJPER 1955, il s'agit d'une affirmation d'ARISTOTE (*Part. anim.* 670b) : chez les animaux qui ont une vessie et des poumons pleins de sang, la rate est humide ; or l'humidité est la source des cheveux et favorise la pousse des ongles, à l'image de la croissance des plantes. C'est l'une des théories qui circulent dans le monde antique sur ce phénomène. Avit dit *perhibent* pour montrer qu'il rapporte une opinion commune (MACROBE, *Sat.* 7, 4, 19-22, dit que c'est le sang qui nourrit ongles et cheveux).

6. L'expression ovidienne *corporis usus* (*Met.* 1, 408), reprise en 4, 17 et 5, 73, se rencontre déjà dans JUVENCUS 1, 514 et 2, 89 ; SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 3, 91 ; PRUDENCE, *C. Symm.* 2, 989.

Postquam perfectae iacuit nouitatis imago
 115 formatumque lutum speciem peruenit in omnem,
 uertitur in carnem limus durataque molles
 uisceribus mediis traxerunt ossa medullas.
 Inseritur uenis sanguis uiuioque colore
 inficit ora rubor ; toto tum corpore pallor
 120 pellitur et niueos depingit purpura uultus.
 Inde ubi perfectis consuescit uiuere membris
 totus homo et fumant calefacta ut uiscera, solam
 exspectant animam puro quam fonte Creator
 promat et erectos rectorum mittat in artus.
 125 Lenem perpetuo flatum profundit ab ore
 inspiratque homini quem protinus ille receptum
 attrahit et crebri discit spiraminis auras.

116-121 VIRGILE, *Aen.* 12, 66-69 119 DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 342 ;
 LUCAIN, 6, 759 120 OVIDE, *Met.* 3, 423 123-127 AUGUSTIN, *Gen. ad
 litt.* 7, 1-2 ; AVIT, *Epist.* 30 ; PRUDENCE, *Apoth.* 786-795 126 AUGUSTIN,
Gen. ad litt. 7, 7

LNR G

117 texerunt G || 122 sumant NR || 125 profudit G

125-128 Gn 2, 7

1. Adam naît à la vie sur le modèle des métamorphoses décrites par OVIDE, en particulier celle des premiers hommes qui naissent des pierres lancées par Pyrrha et Deucalion (*Met.* 1, 407-409), ou celle de la statue de Pygmalion (10, 283-289). WITCKE 1971, p. 174-187, met en parallèle ce passage avec la brève description de DRACONTIUS (*Laud. Dei* 1, 337-348), pour opposer le dynamisme de la description d'Avit au caractère statique de celle de Dracontius. Cette naissance à la vie s'oppose à la renaissance que pratique Erichtho dans LUCAIN 6, 752-759 (voir l'étude de cette imitation contrastante dans l'introduction 4.2.3). *Inficit ora rubor* est une reprise de LUCAIN, 5, 214, qui se trouve également dans DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 342. Il y a également une imitation contrastante de VIRGILE, *Aen.* 12, 65-70, où l'amour de Lavinie pour Énée donne vie à son visage. Le caractère visuel de cette transformation est souligné par l'éclat du visage — exprimé par l'expression virgilienne *niueos uultus*

Quand fut étendue sur le sol la silhouette achevée de ce nouvel être et que la boue façonnée eut pris sa forme définitive, le limon se transforme en chair et les os durcis étirent leur molle moelle au milieu des viscères. Le sang afflue dans les veines et la rougeur imprègne les lèvres de la couleur de la vie ; la pâleur disparaît alors du corps entier et la pourpre colore le visage blanc comme neige¹. Alors, quand les membres sont achevés, l'homme entier s'accoutume à vivre et les viscères fument, comme s'ils étaient chauds² ; il ne leur manque plus alors qu'une âme, que le Créateur doit extraire d'une source pure et introduire dans le corps dressé, afin qu'elle le dirige. De sa bouche éternelle, il répand un léger souffle³ et l'insufflé⁴ dans l'homme qui l'absorbe aussitôt qu'il lui a été donné, apprenant ainsi à connaître l'haleine d'une respiration répétée.

(*Aen.* 11, 39) —, qui s'oppose à la pâleur de la statue comme dans OVIDE, *Met.* 3, 423 et 3, 491.

2. L'image des viscères fumants et réchauffés par la vie qui s'introduit dans le corps, est également suggérée par DRACONTIUS (*Laud. Dei* 1, 341). Sur ce mécanisme qui donne vie au corps, voir LACTANCE, *Opif.* 11, 3, AMBROISE, *Hex.* 5, 4, 11 et 6, 9, 71 et AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 7, 13.

3. L'utilisation du mot *flatus*, qui se trouve dans la Vulgate, a été discutée dans AUGUSTIN, *Ciu.* 13, 24. Augustin précise que le mot traduit le grec πνοή de la Septante. Il faut le distinguer de *spiritus*, le πνεῦμα grec, terme réservé à l'Esprit-Saint. Si *spiritus* peut quelquefois traduire πνοή, c'est-à-dire s'appliquer à une création de Dieu, en aucun cas *flatus* ne peut rendre πνεῦμα et qualifier l'Esprit-Saint. C'est la même distinction qui se rencontre dans JUVENCUS 2, 197-198.

4. Le verbe *inspirare* se rencontre dans la Vulgate, Gn 2, 7, tandis que les *Veteres Latinae* ont *insufflavit* (voir la discussion dans l'introduction 5.1.). Comme pour *flatum* du vers précédent, le mot a un sens très précis : les verbes *sufflavit* ou *insufflavit* traduisant plus exactement le grec ἐνεφύσησεν de la Septante sont préférés par AUGUSTIN (*Gen. ad litt.* 7, 1-5) à *spiravit* ou *inspiravit* de la Vulgate. Avit a choisi le terme de la Vulgate et s'en explique dans le *Contra Arrianos* (30 p. 13, 31 Peiper) : *Inspirare enim incorporeus potest, insufflare nisi corporeus non potest*. Il oppose ainsi le verbe *insufflare* utilisé par les ariens, partisans d'une âme d'essence corporelle, au verbe *inspirare*, qui renvoie au dogme orthodoxe de l'âme divine.

Postquam nascentem sollers Prudentia sensum
 imbuit et puro rationis lumine fulsit,
 130 surgit et erectis firmat uestigia plantis.
 Tum uarias mundi species caelumque refulgens
 mirantem tali compellat uoce Creator :
 « Haec quae mundanis cernis pulcherrima rebus
 incrementa nouis ornatum tensa per orbem,
 135 solus habe totisque prior dominare fruendo.
 Tu mihi, cuncta tibi famulentur ; maximus ordo est
 te parere pio, qui subdidit omnia, patri.
 Non species ullae nec numina uana colantur,
 non si quid caelo sublime nouumque coruscat,
 140 non quae uel terris uiuunt formata uel undis
 nec quod forte premens prohibet natura uideri ;

128 Ps.-PROSPER, *Carm. de prou.* 738 128-129 JUVENCUS 2, 792 128-
 130 VIRGILE, *Aen.* 3, 662-663 130 PRUDENCE, *Apoth.* 656 133-137 Ps.-
 HILAIRE, *Gen.* 155-159 138-139 SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 242-244

LNR G

131 caelique figuras G || 134 nobis L || 135 -que om. G^{ac} || 136 est om. G ||
 138 nomina R || 141 non G

133-143 Gn 1, 28-29 137-143 Dt 4, 16-19

1. L'expression *sollers Prudentia* se rencontre dans Ps.-PROSPER, *Carm. de prou.* 738.

2. *Sensum* a ici le sens de « conscience ». Insufflée par Dieu, ce souffle vital anime le corps (cf. TERTULLIEN, *Resurr.* 46, 13-14) et permet à l'âme d'analyser les messages que lui transmettent les sens charnels. En effet, il convient d'établir ici la distinction entre la conscience (action de sentir, de percevoir), qui imprègne (*imbuit*) l'homme au plus profond de son être, pour lui permettre de sentir le Dieu sensible, et la raison, *rationis lumine*, qui brille (*fulsit*) et rayonne vers l'extérieur pour permettre à l'homme de comprendre le monde qui l'entoure (cf. JUVENCUS 2, 792).

3. Les v. 128-130 sont inspirés de *Aen.* 3, 659-663. Outre la reprise textuelle *uestigia firmat* — expression devenue usuelle dans la langue épique : cf.

Quand la Sagesse, avec habileté¹, eut pénétré cette conscience qui vient au monde et qu'elle eut fait briller la pure lumière de la raison², l'homme se lève et assure ses pas, bien droit sur ses jambes³. Alors, à cet être qui admire les diverses beautés du monde et le ciel resplendissant, le Créateur adresse ces mots : « Ces magnifiques ornements qui s'ajoutent au monde nouveau⁴ et que tu vois répandus dans l'univers que j'ai embelli, sois-en le seul possesseur ; toi qui es le premier de toute la création, sois son seul maître et jouis-en. Que je t'aie à mon service, que tout soit au tien⁵ ; voici l'ordre essentiel : obéis à ton père bienveillant qui tient le monde entier sous son autorité. N'honore ni de fausses images, ni de vaines divinités⁶, ni rien de sublime et d'inconnu qui brillerait dans le ciel, ni les créatures qui vivent sur terre ou dans la mer, ni ce que la nature, en le cachant profondément, empêche de voir⁷ ; tout cela a été créé pour que tu en uses, non

p. ex. PRUDENCE, *Apoth.* 656 —, SIMONETTI 1982, p. 52, remarque que la structure des vers d'Avit est calquée sur celle des vers de Virgile.

4. *Incrementa* est un synonyme tardif d'*ornamentum* (cf. *TLL* VII, 1, 1045, 1). Ces ornements que Dieu ajoute au monde lors de la création s'opposent aux *excrementa* (v. 297) que le Gange rejette du paradis.

5. *Famulari* est le verbe utilisé couramment chez les auteurs chrétiens pour marquer la soumission de la création à l'homme : p. ex. LACTANCE, *Inst.* 2, 5, 6 et PRUDENCE, *Cath.* 3, 106-107. Avit s'exprime ici en des termes similaires à Ps-HILAIRE, *Gen.* 157-159.

6. Le groupe *numina uana* désigne les divinités païennes comme dans COMMODIEN, *Apol.* 436 et 819 ; voir aussi SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 242-244. Les v. 138-139 sont une attaque contre les croyances païennes qui permettent la vénération des astres en tant que divinités représentant différentes forces cosmiques (cf. LA VILLE DE MIRMONT 1909).

7. Déjà au v. 40, lorsqu'il évoquait les animaux, Avit laissait entendre qu'il est des mystères que la nature cache. Ici, Dieu avertit l'homme de se méfier de tout phénomène qui, par son caractère énigmatique, pourrait être assimilé à une forme de divinité. Il s'agit donc d'une attaque contre la propension de païens à honorer comme des dieux les créatures terrestres : cf. Dt 4, 16-19.

usibus ista tuis, non cultibus, esse memento.
Praecellens factis Factorem pronus adora.»

145 Interea sextus noctis primordia uesper
rettulit alterno depellens tempore lucem :
dumque petunt dulcem spirantia cuncta quietem,
soluitur et somno laxati corporis Adam.
Cui Pater omnipotens pressum per corda soporem
150 iecit et immisso tardauit pondere sensus,
uis ut nulla queat sopitam soluere mentem :
non si forte fragor securas uerberet aures,
nec si commoto caelum tunc intonet axe,
sed nec pressa manu rupissent membra quietem.
Tum uero cunctis costarum ex ossibus unam
155 subducit laeuo lateri carnemque reponit.
Erigitur pulchro genialis forma decore
inque nouum subito procedit femina uultum.

142 AUGUSTIN, *In psalm.* 148, 7 143 SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 2, 193 144-
146 VIRGILE, *Aen.* 4, 80-82 ; 4, 523-525 147 VIRGILE, *Aen.* 4, 530 151
LUCAIN 6, 163 ; 7, 25

LNR G

149 immenso N || 150 sopitas ... mentem R-as ... -es G || 151 auras R || 152
nunc G || 154 uero om. R

146-159 Gn 2, 21-22

1. L'homme est supérieur aux autres créatures (*factis*), mais il doit obéissance à Dieu : voir PRUDENCE, *C. Symm.* 2, 132-140 ; AUGUSTIN, *In psalm.* 148, 7 : *Facta laudant Factorem*. Le groupe *pronus adora* se rencontre déjà dans SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 2, 193.

2. Pour la première fois, Avit use d'une périphrase temporelle virgilienne, comme transition entre deux épisodes (voir l'analyse de cette imitation contrastante dans l'introduction 4.2.3.). Cet ornement habituel de l'épopée sera encore repris à neuf reprises (3, 1-3 ; 4, 585 et 621-622 ; 5, 127-129, 265-266, 415-416, 424, 428-429, 581-583). Comme chez Virgile, cette périphrase n'intervient pas au hasard du texte ; elle apparaît ici pour introduire le dernier épisode de la création, qui est au centre du chant 1, marquant ainsi les deux temps de la première partie de ce chant : la création du monde avec son apo-

pour que tu lui rendes un culte, souviens-t'en. Toi qui es supérieur aux créatures, adore, la tête inclinée, ton Créateur¹.»

Pendant ce temps, le sixième soir ramena le début de la nuit, en chassant le jour par l'alternance du temps² : pendant que toutes les créatures qui respirent rejoignent un doux repos, Adam, le corps détendu, s'abandonne aussi au sommeil. Le Père tout-puissant répandit alors dans son cœur un sommeil écrasant et engourdit ses sens d'une pesanteur telle qu'aucune force ne peut réveiller son esprit assoupi : ni le fracas qui viendrait à frapper ses oreilles tranquilles³, ni le ciel qui tonnerait à ce moment-là, ébranlé sur son axe, ni même la pression d'une main sur son corps n'aurait brisé son sommeil. C'est alors qu'il soustrait de la masse osseuse d'Adam une des côtes du flanc gauche pour la remplacer par la chair. Se dresse aussitôt un corps à la beauté remarquable, paré pour le mariage ; un visage nouveau, la femme, paraît soudain au jour⁴. Dieu l'unit à son mari par une loi éternelle et,

gée, la description minutieuse de l'être humain, et d'autre part, dès le v. 160, le temps qui suit la création et culmine dans la description du paradis. Il s'agit d'attirer l'attention sur le deuxième protagoniste de l'épopée, la femme, qui est à l'origine du péché.

3. R a la lecture *uerberet auras*, inspirée de VIRGILE, *Aen.* 5, 377. Mais le groupe *uerberet aures*, donné par les meilleurs manuscrits, se trouve dans LUCAIN 7, 24-25 : ... *Ne rumpite somnos | castrorum uigiles, nullas tuba uerberet aures* (voir aussi DRACONTIUS, *Orest.* 396). Il y a ici contamination de deux passages de la *Pharsale* 7, 25 et 6, 163 (*securasque fragor concussit ... aures*). Dans le vers suivant, *rupissent ... quietem* est un écho au *rumpite somnos* de Lucain.

4. Le verbe *erigere* est utilisé habituellement pour des édifices : la *Genèse* rend la même image avec le verbe *aedificare*, dont AUGUSTIN relève l'emploi allégorique (*Gen. ad litt.* 9, 13 ; *Ciu.* 22, 17). Ce verbe annonce le parallèle entre Ève et l'Église, qui naît du flanc du Christ en croix. L'adjectif *genialis* est un synonyme usuel de *nuptialis*. Ici, contrairement à l'explication que suggère le *Thesaurus* (VI, 2, 1807, 79 = *pulcher*), il faut lui garder ce sens qui donne une précision importante à notre texte : le fait que la femme naisse prête à s'unir à Adam par le mariage (cf. DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 384-386) — Avit ayant déjà exprimé la beauté de la femme par le groupe *pulchro decore* :

Quam Deus aeterna coniungens lege marito
coniugii fructu pensat dispendia membri.

160 Istius indicium somni mors illa secuta est,
sponte sua subiit sumpto quam corpore Christus.

Qui cum passurus ligno sublimis in alto
penderet nexus, culpas dum penderet orbis,
in latus extensi defixit missile lictor.

165 Protinus exiliens manauit uulnere lympha,
qua uiuum populis iam tum spondente lauacrum
fluxit martyrium signans et sanguinis unda.

Inde quiescenti, gemina dum nocte iaceret,
de lateris membro surgens ecclesia nupsit.

170 Principio Rector tanti sacrare figuram
disponens uincli nectit conubia uerbo :

« Viuite concordi studio mundumque replete,

160-169 AVIT, *Epist. hom. de passione Christi*, p. 105, 13-106, 20 Peiper
166 PRUDENCE, *Cath.* 9, 86-87 ; *Tituli* 166 170 VIRGILE, *Aen.* 8, 572 170-
172 TERTULLIEN, *Monog.* 5, 6 171-172 SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 11,
131-133

LNR G

163 perderet G || 166 quam N

164-167 Jn 19, 34-35 170-179 Gn 1, 28

voir l'exégèse de l'Ève charnelle et l'Ève spirituelle dans AMBROISE, *In Luc.* 2, 86-88. Le nom *forma*, synonyme de *corpus*, rappelle aussi la valeur préfiguratrice de la naissance d'Ève (cf. 3, 26 et 394).

1. La perte de la côte sera compensée par le lien éternel (*aeterna lege*) qui unit Adam et Ève et sur lequel Avit insistera plus loin (v. 170-189). La même idée a été développée dans une des *Homélie*s (p. 105, 19-21 Peiper).

2. Le jeu de mots entre les verbes *pendeo* « être suspendu » (verbe simple pour *suspendeo*) et *pendo* « payer » est usuel (cf. O. WALTHER, *Lateinische Sprichwörter und Sententiae des Mittelalters*, n. 21172, qui renvoie à MANILIUS 5, 655 et AUGUSTIN, *In psalm.* 39, 9, l. 30).

3. L'interprétation de l'épisode de la transfixion du Christ comme figure du baptême et du martyr, qui est un baptême sanglant, se rencontre dans

par la jouissance du mariage, compense la perte d'une partie du corps de celui-ci¹.

Le symbole révélé par ce sommeil se continue par celui de la mort que, délibérément, le Christ incarné a subie. Alors que, prêt à souffrir la passion, il était suspendu en haut de l'arbre élevé de la croix pour y suspendre les fautes du monde², un licteur planta un javelot dans le flanc de la victime crucifiée. Aussitôt, jaillissant de la blessure, une eau ruissela pour promettre aux peuples le bain vivifiant du baptême³, et il coula un flot de sang, marque⁴ du martyr. Ensuite, durant les deux nuits qu'il resta étendu, l'Église surgit de son flanc et s'unit à lui⁵ dans son sommeil.

Le Seigneur⁶, décidant de consacrer le symbole d'un lien si grand, scelle, dès le principe, leur union en ces termes : « Vivez dans l'harmonie et remplissez le monde⁷ ; que le ger-

PRUDENCE, *Tituli* 166 ; *Cath.* 9, 86-87 et *Perist.* 8, 15-18.

4. *Signans* insiste sur le réalisme de la mort du Christ qui garde dans sa chair la trace de ses souffrances (cf. 3, 9). Il indique également la valeur symbolique de la crucifixion, puisque *signare* signifie aussi « être le signe de », complété au v. 170 par *figuram*.

5. Le verbe *nupsit*, qui termine la digression, annonce le retour au sujet du récit, l'histoire d'Adam et Ève dont Dieu va sceller l'union.

6. Le nom *Rector*, attribué par VIRGILE à Jupiter (*Aen.* 8, 572), est devenu chez les chrétiens une des épithètes de Dieu (p. ex. AMBROISE, *Hymn.* 4, 2 Fontaine et PRUDENCE, *Perist.* 14, 81).

7. Dieu s'adresse aux deux êtres nouvellement créés. Dans la phrase suivante (v. 175-179), il ne s'adresse qu'au seul Adam : ce changement de personne rappelle le passage du pluriel au singulier dans Gn 1, 27-28. Les v. 172-173 développent aussi un lieu commun de la littérature profane : le souhait universel que l'on exprime aux nouveaux mariés dans les épithalames antiques : p. ex. STACE, *Silu.* 1, 2, 266 ; CLAUDIEN, *Carm. min.* 25, 130 et *Carm. min. app.* 5, 85-87 ; SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 11, 131-133. Il en va de même de l'expression *sine fine dedi* de VIRGILE, *Aen.* 1, 279 qui exprime, chez les chrétiens, la domination sur tout l'univers et tout le temps : p. ex. PRUDENCE, *Cath.* 10, 110-111 ; *Ham.* 837 et *C. Symm.* 1, 542. Mais ici Avit modifie la connotation de cette expression : ce n'est plus la domination éternelle que promet Dieu (il l'a déjà promis aux v. 135-136), mais c'est une descendance

crescat longaeuum felici semine germen,
 non annis numerus uitae nec terminus esto.
 175 Progeniem sine fine dedi, quam tempore toto
 adspicies, generi primus qui poneris auctor :
 pronepos eductos spargens per saecula nepotes
 uiuentes numeret proauos inque ora parentum
 ducant annosos natorum pignora natos.
 180 Tum lex coniugii toto uenerabilis aevo
 intemerata suo seruabitur ordine cunctis.
 Femina persistat de uiscere sumpta uirili
 coniugio seruare fidem, nec separet alter,
 quod iungit sociatque Deus : cum patre relinquat
 185 et matrem iusto constrictus amore maritus.
 Ista parentales non rumpant uincola curae,
 uita sed amborum carnem teneatur ad unam. »
 Taliter aeterno coniungens foedere uota,
 festiuum dicebat hymen castoque pudori
 190 concinit angelicum iuncto modulamine carmen.

175 PRUDENCE, *Cath.* 10, 110 ; VIRGILE, *Aen.* 1, 279 178 *Aen.* 6,
 308 183-184 AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 9, 5 188-192 VIRGILE, *Aen.* 4,
 167-170 189 JUVENCUS 1, 534 ; PAULIN DE NOLE, *Carm.* 25, 1 ; 25,
 200 190 SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 160

LNR G

176 accipies N || 177 pronepos eductos : porro nepos ductus G || 179 annosus ... natus N 182 uiscera NR

180-190 Gn 2, 23-24 ; Ep 5, 32

humaine éternelle. En unissant l'apport des traditions classique et biblique, Avit considère la description du paradis qui termine le chant 1 comme l'*euphrasis* de la demeure nuptiale dans l'épithalame antique.

1. Le verbe *ponere* se trouve dans Rm 4, 17 : *Patrem multarum gentium posuiste*. Il traduit *τέθεικα* de la Septante, Gn 17, 5.

2. L'éternité de l'homme est affirmée à travers les termes spécifiques qui caractérisent la succession familiale : l'arrière-petit-fils, *pronepos*, succède au petit-fils, *nepos*, tandis que les ancêtres, *proauos*, précèdent les parents, *parentes*.

me né de votre semence féconde croisse au long du temps ; que vos années soient innombrables et que votre vie n'ait pas de terme. Je t'ai donné une descendance qui n'aura point de fin et que tu verras pendant toute la durée du temps, toi qui seras disposé comme l'ancêtre de cette race¹ ; que ton arrière-petit-fils, dispersant dans les siècles les petits-fils qu'il a élevés, compte ses ancêtres vivants et que, sous les yeux de leurs parents, les enfants amènent les fils de leurs fils chargés d'ans².

Alors, pour tous, la vénérable loi du mariage demeurera inviolée pour l'éternité selon son ordre propre : Que la femme, née du flanc de son mari, ne cesse de respecter les engagements pris dans le mariage et que son époux ne défasse pas ce que Dieu joint et unit : que le mari, enchaîné par un juste amour, abandonne sa mère en même temps que son père. Que l'inquiétude pour ses parents ne brise pas ces attaches, mais que leur vie, à tous deux, reste unie en une seule chair. » Ainsi, unissant leurs vœux d'un lien éternel³, il chantait un hymne nuptial et, pour célébrer une pudique chasteté⁴, le chœur des anges se joint à lui par ses chants mélodieux⁵.

In ora parentum est une variation du cliché virgilien *ante ora parentum* de *Aen.* 6, 308 et 11, 887. Contrairement à GOELZER 1909, p. 209, n. 1, qui comprend cette expression dans un sens abstrait, il faut lui laisser sa valeur concrète : toutes les générations humaines vivront ensemble, puisque l'homme est éternel.

3. *Aeterno foedere* — qui est aussi utilisé par Dieu en 1, 60 pour sceller la domination de l'homme sur le monde — désigne ici le mariage d'Adam et Ève.

4. Le v. 189 est inspiré de JUVENCUS 1, 534 et PAULIN DE NOLE, *Carm.* 25, 1, qui fait l'éloge de la chasteté. Cette chaste pudeur — qui caractérise l'amour dans le mariage dans OVIDE, *Her.* 1, 23 ; SÉNEQUE, *Phaedr.* 645 et AMBROISE, *Hymn.* 4, 15 Fontaine — s'oppose ici à la honte qui envahit l'être humain après qu'il eut mangé le fruit défendu (2, 272).

5. Le verbe *concinere* est utilisé dans la littérature classique pour désigner la célébration de l'épithalame qui accompagne les noces (p. ex. CATULLE 61,

Pro thalamo paradus erat mundusque dabatur
 in dotem et laetis gaudebant sidera flammis.
 Est locus eoo mundi seruatus in axe
 secretis, natura, tuis, ubi solis ab ortu
 195 uicinos nascens aurora repercutit Indos.
 Hic gens ardentem caeli subteriacet axem,
 quam candor feruens albenti ex aethere fuscet.
 His semper lux pura uenit caeloque propinquo
 natiuam seruans nigrantia corpora noctem.
 200 Attamen in taetris splendentia lumina membris
 captiuo fulgore micant uisuque nitente
 certior adrescit pullatis uultibus horror :
 caesaries incompta riget, quae crine supino
 stringitur, ut refugo careat frons nuda capillo.

191-298 AUGUSTIN, *Ciu.* 3, 21 192 DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1,
 180 192-193 VIRGILE, *Aen.* 4, 480-482 193 LACTANCE, *Phoen.* 1 ;
 OVIDE, *Met.* 2, 195 ; SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 2, 407-408 ; VIRGILE, *Aen.* 1,
 489 193-195 SILIUS ITALICUS 6, 1-4 193-218 MARIUS VICTOR 1, 224-
 305 194 SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 220 199 VIRGILE, *Georg.* 4, 292 202
 STACE, *Ach.* 1, 328 203-204 SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 22, 39-40

LNR G

197 ardenti R || 198 hic R G || 202 pullatis : collatis LNR edd.

193-195 Gn 2, 8

12) et chez les chrétiens, il désigne le chant hymnique (HILAIRE, *Hym.* 1, 11 ;
 1, 70 ; 3, 2 et AMBROISE, *Hymn.* 4,13 Fontaine). *Angelicum carmen* se rencontre
 dans SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 160 et 2, 72 et PRUDENCE, *Apoth.* 578.

1. La communion du monde avec le bonheur des hommes est exprimée
 en des termes inspirés de VIRGILE, *Aen.* 4, 167-168.

2. Le groupe *est locus* se rencontre traditionnellement pour introduire le
locus amoenus : p. ex. VIRGILE, *Aen.* 1, 530 ; 3, 163 ; 4, 481, pour introduire
 une allusion au jardin des Hespérides ; OVIDE, *Met.* 2, 195 ; LACTANCE,
Phoen. 1 ; SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 2, 407 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1,
 180. BARDON 1946 donne une liste des périphrases de ce type afin de mon-
 trer leur grande stabilité parmi les éléments conventionnels de l'épopée ; il
 met aussi en évidence les essais de variation par lesquels rivalisent les poè-

En guise de chambre nuptiale, il y avait le paradis ; le mon-
 de leur était donné en dot et les étoiles, de leurs flammes en
 liesse, se réjouissaient¹. Il est un lieu à l'orient du monde²,
 réservé pour tes secrets, nature³, où, du côté du soleil levant,
 l'aube naissante frappe de ses rayons l'Inde voisine⁴. Là, sous
 la voûte embrasée du ciel, vit⁵ un peuple noirci par l'éclat
 incandescent provenant de l'éther blanchi. Sur eux rayonne
 sans cesse une lumière toujours pure et leurs corps noirs sont
 imprégnés de la nuit qui naît du ciel proche. Mais dans leurs
 corps ténébreux⁶ étincelle, d'un éclat captif, la lueur resplen-
 dissante de leurs yeux et ce regard brillant dans leur visage
 à la couleur du deuil⁷ accroît certes l'effroi : leur chevelure
 se dresse en broussaille et leurs cheveux dressés et attachés
 au milieu de leur tête mettent à nu leur front, dégarni par cet-
 te coiffure⁸. Cependant, les riches productions que nous fai-

tes post-virgiliens afin de renouveler le cliché. Dans la tradition chrétienne,
 le jardin d'Éden est toujours situé à l'est, d'après une précision qui se trouve
 dans les *Veteres Latinae*, mais qui n'a pas été reprise par la *Vulgate*.

3. L'apostrophe *natura* est caractéristique du *stilus grandis* de la poésie
 épique : cf. SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 220 : *Dic ubi sunt, natura, tuae post talia
 leges*.

4. Avit est le seul poète biblique à situer précisément le paradis près de
 l'Inde, pays riche et mystérieux (cf. PLINE, *Nat.* 7, 21-22; DRACONTIUS, *Laud.
 Dei* 1, 178).

5. *Subteriacet* est un hapax d'Avit.

6. *Nigrantia corpora* est une expression usuelle pour désigner les peuples
 orientaux : cf. CLAUDIEN, *Carm. min.* 28, 16. La noirceur des Indiens est déjà
 évoquée dans VIRGILE, *Georg.* 4, 293 et TIBULLE 2, 3, 55 ; PROPERCE 4, 6, 78.
 Avit donne ici une explication pittoresque de la couleur sombre de la peau
 des indigènes par l'emprisonnement de la nuit dans leur corps : cf. APULÉE,
Flor. 6 : *iisdem Indis ibidem sitis ad nascentem diem tamen in corpore color noctis
 est*.

7. *Pullatis* est la leçon de G, alors que LNR ont *collatis*. Le participe *pullatis*,
 un mot rare et plus expressif, s'insère ici parfaitement à l'opposition entre le
 noir et le blanc, sur laquelle Avit a construit tout le passage.

8. La description de la chevelure est inspirée de SIDOINE APOLLINAIRE,
Carm. 22, 39-40, qui la reprend lui-même de LUCAIN 10, 132 et STACE, *Ach.* 1,
 328.

- 205 Sed magnum nostros quidquid perfertur ad usus,
his totum natura dedit telluris opimae.
Quidquid odoratum pulchrumque allabitur, inde est.
Concolor his ebeni piceo de fomite ramus
surgit et hic, eboris munus, quae porrigit orbi,
210 informis pulchros deponit belua dentes.
Ergo ubi transmissis mundi caput incipit Indis,
quo perhibent terram confinia iungere caelo,
lucus inaccessa cunctis mortalibus arce
permanet, aeterno conclusus limite postquam
215 decidit expulsus primaevi criminis auctor :
atque reis digne felici ab sede reuulsis
caelestes haec sancta capit nunc terra ministros.
Non hic alterni succedit temporis umquam
bruma nec aestiui redeunt post frigora soles,
220 sic celsus calidum cum reddit circulus annum,

208 CLAUDIEN, *Carm. min.* 28, 22 ; SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 2, 334 ;
VIRGILE, *Aen.* 6, 211 ; *Georg.* 2, 116 211 OVIDE, *Met.* 8, 288 213 VIR-
GILE, *Aen.* 7, 11 218-219 SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 2, 410-411 218-257
DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 180-205 219 LACTANCE, *Phoen.* 3-4

LNR G

205 defertur R G || 207 adoratum LR || est om. G || 209 quod G || 210 depo-
nis L -nens G || 211 incidit N || 213 lucis G || 216 reus ... reuulsus G || 220 sic
celsus : excelsus G

1. *Odoratum* est la leçon de N et G ; L et R ont *adoratum*, qui ne paraît pas
judicieux. En effet, *adorare* a le sens de « adorer » et s'emploie chez les chré-
tiens pour le culte rendu à Dieu. Il est malheureux de l'utiliser ici pour qua-
lifier la richesse du monde, car il s'oppose aux paroles de Dieu : *usibus ista
tuis, non cultibus* (1, 142). CLAUDIEN, *Carm. min.* 27, 98-100 insiste sur les
odeurs qui parfument ce pays, dont il fait aussi la terre natale du phénix.

2. L'expression *concolor ramus* rappelle le rameau d'or de VIRGILE qui est
lui *discolor* (*Aen.* 6, 204). C'est une reprise de SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.*
22, 53-54 qu'Avit utilise pour opposer l'ébène noir semblable au teint des

sons venir pour notre usage leur sont, toutes, naturellement
données par l'opulence de cette terre. Tous les parfums¹ et les
richesses qui affluent vers nos contrées viennent de là. Chez
eux pousse, d'une souche noire comme la poix, le bois de
l'ébène², semblable à leur teint ; et c'est ici que la bête mons-
trueuse dépose ses belles défenses, offrande d'ivoire qu'elle
donne au monde³.

Donc, là où commence le monde, par delà les Indes, là où,
dit-on, se rejoignent les confins de la terre et du ciel⁴, sur une
hauteur inaccessible à tous les mortels⁵, demeure un bois
sacré fermé par une barrière éternelle, depuis que l'auteur du
premier crime en fut chassé après sa chute ; après la juste
expulsion des coupables de ce séjour bienheureux, cette terre
bénie accueille maintenant des serviteurs célestes. Ici, les
brumes du solstice ne surviennent jamais selon l'alternance
des saisons et les chaleurs de l'été ne reviennent pas après les
frimas, comme c'est le cas lorsque le soleil, culminant à l'apo-

indigènes à l'ivoire des éléphants, en une opposition noir / blanc qui conti-
nue la dualité noirceur / blancheur éclatante, qui caractérise les habitants
de l'Inde (v. 196-204). L'association de l'Inde et de la production d'ébène,
d'or et d'ivoire est un cliché traditionnel qui se trouve déjà dans VIRGILE,
Georg. 2, 116-117 ; *Aen.* 12, 68 et CLAUDIEN, *Carm. min.* 28, 22.

3. *Quae est la lectio difficilior* qui se trouve dans LNR : Le relatif est une
apposition, à *pulchros dentes*, lieu commun pour désigner l'ivoire des défen-
ses (p. ex. CATULLE 64, 48 ; OVIDE, *Met.* 8, 288 et CLAUDIEN, *Carm. min.* 28,
22-23) que l'éléphant — désigné par *informis ... belua* (cf. SIDOINE APOLLI-
NAIRE, *Carm.* 22, 58-59) — offre en cadeau aux hommes.

4. La périphrase des v. 211-212 désigne l'extrémité du monde connu
(*mundi caput* équivalent à *mundi initium* : cf. TLL III, 415, 23) aux confins de
l'inconnu, dans une contrée où se rejoignent ciel et terre, et où Avit situe le
paradis conformément à la tradition. *Lucus* désigne dans la langue poétique
classique un bois consacré à une divinité (cf. p. ex. VIRGILE, *Aen.* 9, 86 et
DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 438), et aussi le bois sacré qui entoure l'entrée des
Enfers virgiliens (*Georg.* 4, 468 et *Aen.* 6, 154).

5. Rappel des *lucus inaccessos* où se cache Circé dans VIRGILE, *Aen.* 7, 11.

uel densante gelu canescunt arua pruinis.
 Hic uer adsidium caeli clementia seruat :
 turbidus auster abest semperque sub aere sudo
 nubila diffugiunt iugi cessura sereno.

225 Nec poscit natura loci quos non habet imbres,
 sed contenta suo dotantur germina rore.
 Perpetuo uiret omne solum terraeque tepentis
 blanda nitet facies ; stant semper collibus herbae
 arboribusque comae : quae cum se flore frequenti
 230 diffundunt, celeri confortant germina suco.
 Nam quidquid nobis toto nunc nascitur anno,
 menstrua maturo dant illic tempora fructu.
 Lilia perlucent nullo flaccientia sole
 nec tactus uiolat uiolas roseumque ruborem

221 AUGUSTIN, *In psalm. 77, 26* ; DRACONTIUS, *Laud. Dei 1, 193* 222
 OVIDE, *Met. 1, 107* ; PRUDENCE, *Cath. 3, 303* ; SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm 2,*
 409 223 VIRGILE, *Georg. 4, 77* 224 DRACONTIUS, *Laud. Dei 1, 452* ; VIR-
 GILE, *Georg. 2, 325* 227-228 LUCRÈCE 5, 670-671 229 SIDOINE APOLLI-
 NAIRE, *Carm. 2, 410* 233-234 CLAUDIEN, *Carm. min. 15, 126* 233-235
 PRUDENCE, *Cath. 5, 124* 234 VIRGILE, *Georg. 1, 430*

LNR G

221 densante LNR edd. || 229 frequenti : uirenti R || 230 et confortant R G

225-226 Gn 2, 5 228 Ps 1, 4

1. Cette circonlocution, qu'affectionne le style précieux d'Avit, indique — avec la locution virgilienne *aestiuu soles* (*Georg. 4, 28*), déjà reprise dans LAC-TANCE, *Phoen. 3-4* — l'absence de saison pour rythmer le temps, qui est une des caractéristiques essentielles du *locus amoenus* (SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm. 2, 410-411*). L'évocation du paradis rappelle la description des *sedes quietae* où vivent les dieux de LUCRÈCE (3, 19-24). Contrairement à ce que disent GOELZER 1909, p. 601 n. 5 et le TLL III, 1109, 84, il faut donner à *circulus* le sens de « course solaire », qui se rencontre usuellement depuis CICÉRON, *Rep. 6, 15* : voir aussi DRACONTIUS, *Laud. Dei 2, 52*.

gée de sa course¹, ramène la chaude saison, ou que la gelée blanchit les guérets d'un givre épais². Ici, la clémence du ciel maintient un printemps éternel³ : pas de vent violent du midi, mais sous un ciel toujours pur⁴, les nuages s'enfuient pour laisser place à un temps constamment serein. La nature du lieu ne réclame pas les pluies qu'elle n'a pas, mais les graines se contentent de la rosée qui leur est offerte⁵. Tout le sol est perpétuellement⁶ vert et la face souriante de la terre tiède respandit ; les collines gardent toujours leur herbe⁷ et les arbres leur chevelure : en même temps qu'ils se répandent en une abondante floraison, une soudaine montée de sève gonfle leurs bourgeons. En effet, tout ce qui, maintenant, naît pour nous pendant le long d'une année, là-bas, chaque mois l'apporte à maturation. Les lis respandissent sans être desséchés par le soleil ; aucune main ne fait violence aux violettes et la grâce qui conserve aux roses leur rougeur les baigne

2. *Densante* est la leçon de G, alors que LNR ont *densente*. Les deux verbes peuvent avoir le même sens (TLL V, 1, 543, 5 et V, 1, 544, 50). L'expression, reprise de DRACONTIUS, *Laud. Dei 1, 193*, est une variation d'AUGUSTIN, *In psalm. 77, 26* : *serenis hiemalibus noctibus pruina terra canescit*, qui s'inspire de VIRGILE, *Georg. 3, 442-443*.

3. Le printemps éternel, cliché du *locus amoenus* (p. ex. VIRGILE, *Georg. 2, 149* ; OVIDE, *Met. 1, 107* ; PRUDENCE, *Cath. 3, 103* ; SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm. 2, 409* et DRACONTIUS, *Laud. Dei 1, 185*), est toujours associé à l'automne, autre saison qui présente des caractéristiques similaires. L'expression *sub aere sudo* vient de VIRGILE, *Georg. 4, 77*.

4. CLAUDIEN (*Carm. min. 28, 2-4*) situe le Nil dans un pays où la pluie n'existe pas. Voir aussi DRACONTIUS, *Laud. Dei 1, 70*.

5. En l'absence de pluie, c'est la rosée qui féconde la terre, comme le dit Gn 2, 5 ; voir aussi DRACONTIUS, *Laud. Dei 1, 452-453*. Ce passage s'oppose ainsi à l'éloge du printemps dans VIRGILE, *Georg. 2, 325-327*.

6. L'absence de saison dans le paradis s'oppose à la vision du monde primitif de LUCRÈCE (5, 670b-671) qui insiste au contraire sur la périodicité du cycle de la nature.

7. L'alliance *terrae facies* provient de Ps 1, 4.

- 235 seruans perpetuo suffundit gratia uultu.
Sic cum desit hiems nec torrida ferueat aestas,
fructibus autumnus, uer floribus occupat annum.
Hic, quae donari mentitur fama Sabaeis,
cinnama nascuntur, uiuax quae colligit ales,
240 natali cum fine perit nidoque perusta
succedens sibimet quaesita morte resurgit :
nec contenta suo tantum semel ordine nasci,
longa ueternosi renouatur corporis aetas
incensamque leuant exordia crebra senectam.
245 Illic desudans flagrantia balsama ramus
perpetuum pingui promit de stipite fluxum.
Tum si forte leuis mouit spiramina uentus,
flatibus exquis lenique impulsa susurro
diues silua tremit foliis ac flore salubri
250 qui sparsus terris suaues dispensat odores.
Hic fons perspicuo resplendens gurgite surgit :

238 SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 5, 43 ; VIRGILE, *Aen.* 8, 79 ; *Georg.* 1, 572
238-250 CLAUDIEN, *Carm. min.* 27 239 SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 2, 417
239-241 TERTULIEN, *Resurr.* 58, 27 245 PRUDENCE, *Cath.* 5, 117-118 ; VIRGILE, *Georg.* 2, 118

LNR G

245 fragrantia G fragran- edd. || 249 diuis LNR || 250 terris : late G

1. L'évocation du lys et de la violette, fleurs typiques du *locus amoenus*, se trouve déjà dans VIRGILE, *Ecl.* 2, 45-47 ; CLAUDIEN, *Rapt. Pros.* 2, 127-128 et PRUDENCE, *Cath.* 5, 124. *Suffundit gratia* se trouve dans VIRGILE, *Georg.* 1, 430, pour évoquer la retenue d'une jeune fille.

2. *Fama* représente la tradition sur laquelle s'appuie le poète, comme le fait VIRGILE, *Georg.* 4, 42. Les Sabaéens sont un peuple de l'Arabie, pays de l'encens (cf. VIRGILE, *Georg.* 1, 57 ; 2, 117 repris par STACE, *Silu.* 4, 5, 32 et 5, 3, 42 ; LACTANCE, *Phoen.* 82 ; CLAUDIEN, *Carm. min.* 27, 43 et SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 5, 43).

3. La contrée où vit le phénix, désigné par la périphrase *uiuax ... ales* – par laquelle Avit évite de donner le nom sous lequel l'oiseau est connu dans la

d'une inaltérable beauté¹. Ainsi, puisque l'hiver n'existe pas et que les ardeurs de l'été ne sont pas brûlantes, de ses fruits l'automne comble l'année, le printemps de ses fleurs. Ici naît le cinnamome, qu'à tort la tradition attribue aux habitants de Saba². Ce sont ses branches que rassemble l'oiseau à la longue vie³, lorsqu'il périt d'une mort qui le fait renaître, et que, consumé sur son nid, il se survit à lui-même et ressuscite d'une mort volontaire ; non content de vivre une seule fois selon son destin naturel, son corps alanguit par le grand âge se régénère et des naissances réitérées soulagent sa vieillesse qui se termine par le feu⁴. Là-bas, l'arbre qui distille le baume odorant laisse échapper un perpétuel flot de parfum de sa souche grasse⁵. Alors, pour peu qu'une légère brise souffle, l'opulente forêt, agitée par l'haleine ténue des vents, dans un doux murmure, laisse frémir ses feuilles et ses fleurs aux vertus salutaires qui, répandues à terre, exhalent leurs suaves odeurs⁶. Ici, d'une source transparente surgit une étincelante

mythologie ancienne (cf. CLAUDIEN, *Carm. min.* 27, 11 : *Par uolucer superis, stellis qui uiuidus aequat*) – est toujours caractérisée par ses bois précieux, dont on tire des essences rares. Ici Avit en cite deux, *cinnama* et *balsama*, auxquels s'ajoute habituellement *amonum* : cf. LACTANCE, *Phoen.* 83, MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 236-238 ; SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 2, 417 ; 11, 106-107 ; DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 324-328. Une tradition qui remonte à HÉRODOTE (3, 110-111) veut que le *cinnamon* soit recueilli en Arabie dans le nid de certains oiseaux, notamment du phénix ; c'est pourquoi Avit utilise le verbe *coligit*.

4. Les v. 240-241 sont une variation sur CLAUDIEN, *Carm. min.* 27, 25-58.

5. Suivant la tradition, Avit évoque le baume dont l'essence est métaphoriquement comparée à une sueur qui coule de l'arbre (VIRGILE, *Georg.* 2, 118, PRUDENCE, *Cath.* 5, 117-118 et CLAUDIEN, *Carm. min.* 25, 123). G donne la leçon *fragrantia*, alors que LNR ont *flagrantia* (cf. TLL VI 1, 1237, 87-1238, 8). Le fait qu'en 3, 229, la leçon *flagrat* est unanimement donnée par tous les manuscrits, incite à adopter ce verbe ici.

6. Les v. 247-250 concernent les sens autres que la vision, jusqu'alors sollicitée dans la description : cf. MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 245-250.

talis in argento non fulget gratia, tantam
nec crystalla dabunt nitido de frigore lucem.
Margine riparum uirides micuere lapilli
255 et, quas miratur mundi iactantia gemmas,
illic saxa iacent ; uarios dant arua colores
et naturali campos diademate pingunt.

Eductum leni fontis de uertice flumen
quattuor in largos confestim scinditur amnes.
260 Euphraten Tigrinque uocant, qui limite certo
longa sagittiferis faciunt confinia Parthis.
Tertius inde Geon, Latio qui nomine Nilus
dicitur, ignoto cunctis plus nobilis ortu.
Cuius in Aegyptum lenis perlabitur unda
265 ditatura suam certo sub tempore terram :
nam quotiens tumido perrumpit flumine ripas
alueus et nigris campos perfundit harenis,
ubertas taxatur aqua caeloque uacante

254 OVIDE, *Ars* 3, 129 255-256 PRUDENCE, *Ham.* 260 258-298 DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 348-352 259 SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 3, 173-174 262 AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 8, 7 262-263 AMBROISE, *Parad.* 3, 3, 14 262-289 CLAUDIEN, *Carm. min.* 28 263 SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 7, 44 264-271 TIBULLE 1, 7, 23-28 266-270 VIRGILE, *Georg.* 4, 287-293

LNR G

252 tantum R || 253 cristalla LNR G || 261 partis LNR || 264 Aegypto G || 266 quoties L || 267 nigros N || perfundat R perinundat G || 268 uagante N

258-263 Gn 2, 10-14

1. *Lapillus* est le nom qui désigne habituellement les pierres précieuses ou les perles (TLL VII, 2, 947, 31). Souvent, les *lapilli* apparaissent dans les allusions à l'Inde (OVIDE, *Ars* 3, 129 ; MARTIAL 10, 38, 5 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 318-322). L'épithète *uirides* précise qu'il s'agit ici d'émeraudes : le paradis offre à la vue de l'homme ce qui est enfoui dans les entrailles de la terre (cf. DRACONTIUS, *Laud. Dei* 2, 459-463). Ces pierres, précieuses à nos yeux, gisent dans le paradis comme de simples rochers et montrent ainsi la vanité de notre monde s'enorgueillissant de telles futilités (cf. TER-

fontaine : moins vif est l'éclat de l'argent, moins abondante la lumière que reflétera le cristal scintillant de l'eau glacée. Sur le bord de ses rives brillent de petites émeraudes ; ces pierres précieuses que la vanité du monde admire, là-bas gisent comme des cailloux¹ ; les guérets présentent des couleurs multicolores et ornent les plaines d'une parure naturelle².

Un fleuve, jaillissant d'une source aux calmes tourbillons, se divise aussitôt en quatre larges cours d'eau³. On appelle Euphrate et Tigre ceux qui délimitent d'une frontière bien visible les confins des Parthes armés de flèches⁴. Puis vient le troisième, le Géon, qui de son nom latin s'appelle Nil⁵, plus célèbre que tous les autres fleuves du fait de sa source incon nue. Son eau calme roule vers l'Égypte pour enrichir sa terre à des époques fixes : en effet, chaque fois que le cours gonflé du fleuve prend ses berges d'assaut et inonde d'un sable noir les plaines⁶, on peut apprécier leur fertilité grâce à l'eau que,

TULLIEN, *Cult. fem.* 1, 2, 1 et PRUDENCE, *Ham.* 260-272).

2. La description du *locus amoenus* se termine par une peinture de la campagne : *arua* désigne les champs cultivés, comme l'explique la diversité des couleurs évoquées (*naturali diademate*). Mais cette culture ne doit rien à la main de l'homme : il s'agit encore d'une production spontanée de la terre.

3. Cf. SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 3, 173-174.

4. *Sagittiferis* est une épithète traditionnelle des Parthes (cf. CATULLE 11, 6). CLAUDIEN, dans son poème consacré au phénix (*Carm. min.* 27, 72-84), associe aussi les fleuves du Nil et du Tigre.

5. L'identification du Géon au Nil se trouve dans AMBROISE, *Parad.* 3, 14 et AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 8, 7. Le mystère qui entoure les sources du Nil est un lieu commun de la littérature antique (p. ex. HORACE, *Carm.* 4, 14, 45 ; OVIDE, *Met.* 2, 255 et CLAUDIEN, *Carm. min.* 28, 10-13). L'antithèse *ignoto / nobilis* rappelle l'expression de SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 7, 44 : *et ignotum plus notus, Nile, per ortum*.

6. L'évocation des crues du Nil, traditionnellement liée à la description de ce fleuve, est inspirée de VIRGILE, *Georg.* 4, 287-294. Peut-être Avit songe-t-il aussi à l'éloge du Nil que font TIBULLE 1, 7, 23-28 et LUCAIN 10, 279-331 ? Sur la périodicité des crues du Nil, voir aussi LUCAIN 8, 445-447 et CLAUDIEN, *Carm. min.* 28, 27-29 (voir dans la notice au livre 1 les remarques à propos de ce thème dans la littérature gréco-latine).

270 terrestrem pluuiam diffusus porrigit amnis.
 Tunc inclusa latet lato sub gurgite Memphis
 et super absentes possessor nauigat agros.
 Terminus omnis abest ; aequatur iudice fluctu
 annua suspendens contectus iurgia limes.
 Gramina nota uidet laetus subsidere pastor
 275 inque locum pecorum uiridantis iugere campi
 succedunt nantes aliena per aequora pisces.
 At postquam largo fecundans germina potu
 lympa maritauit sitientis uiscera terrae,
 280 regreditur Nilus sparsasque recolligit undas,
 fit fluuius pereunte lacu : tum redditur alueo
 pristina riparum conclusis fluctibus obex,
 donec diuiduum spargens per deuia finem
 gurgite septeno patulum percurrat in aequor.
 Sed cur dicatur tantum mundana latere
 285 uertex, Nile, tuus? Nam qui nesciris ab ortu,
 non solus sed quartus eris, diffusus ab illo,
 despicit excelso qui flumina cuncta meatu

283 LUCAIN 8, 445 ; OVIDE, *Met.* 2, 225 287 AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 8, 7

LNR G

272 fructu G^{ac} || 278 sitientis : silentis L || 279 -que om. R || 280 fit : sit N

286-289 Gn 2, 10

1. L'absence de pluie, qui s'oppose à la fertilité due aux crues du Nil, est déjà soulignée dans CLAUDIEN, *Carm. min.* 28, 5-7.

2. La singularité du décor où le champ cultivé devient un lac à la grande satisfaction de son propriétaire provient de CLAUDIEN, *Carm. min.* 28, 37-44, chez lequel se retrouve le même jeu de mot sur *aequor*, étendue plate, qui peut être mer ou plaine.

sous un climat aride, le fleuve en crue répand en une pluie terrestre¹. Alors Memphis, recouverte, est ensevelie sous l'étendue des flots et le propriétaire navigue sur ses champs qui n'existent plus. Toute borne disparaît ; par le verdict des flots, la lisière inondée est la même pour tous, suspendant ainsi les querelles de l'année. Le berger joyeux voit pousser l'herbe familière; à la place des troupeaux paissant dans les arpents des verts pâturages, les poissons nagent dans des étendues d'eau qui leur sont étrangères². Mais après que l'eau a bonifié l'herbe de son breuvage généreux et épousé les entrailles de la terre assoiffée³, le Nil retourne dans son lit, rassemble les eaux qu'il avait répandues et redevient un fleuve, tandis que le lac disparaît : alors, son cours retrouve l'obstacle initial de ses rives, les flots sont contenus jusqu'à ce qu'en des bras divergents, il répande les eaux de son estuaire et, par sept bouches⁴, se jette dans la vaste mer. Mais pourquoi, Nil, devrait-on dire que, seule, ta source serait cachée du monde? Car toi dont on ignore l'origine, tu ne seras pas une rivière unique, mais tu couleras comme l'un des quatre bras du fleuve⁵ qui, de son cours élevé, regarde en bas toutes les riviè-

3. *Potus* est une métaphore pour qualifier l'irrigation abondante de la terre d'Égypte grâce aux crues du Nil. *Sitientis ... terrae* est employé également dans CLAUDIEN, *Carm. min.* 28, 18.

4. Les sept embouchures du Nil sont un cliché de la littérature antique (p. ex. VIRGILE, *Georg.* 4, 292 ; OVIDE, *Met.* 2, 255 ; LUCAIN 8, 445 et CLAUDIEN, *Carm. min.* 27, 100) même si, dans la réalité, le nombre en est plus élevé (PLINE, *Nat.* 5, 64, en dénombre douze).

5. Il est difficile de saisir ce qu'Avit a voulu dire : *quartus eris* ne peut pas signifier « tu seras le quatrième fleuve », puisqu'il est dit au v. 290 que le quatrième fleuve est le Gange. Nodes, dans son édition p. 28, comprend *quartus* comme « un des quatre », adjectif ordinal exprimant la fraction (cf. l'expression *pars quarta* pour désigner le quart). Avit veut dire que le Nil n'est pas un fleuve unique, mais qu'il provient de la rivière céleste qui est aussi l'origine des trois autres fleuves (cf. v. 259) : donc sa source n'est pas plus inconnue que celle de ces trois autres cours d'eau.

ipsius atque pater pelagi supereminet omnes,
 quas montes, quas plana uomunt, quas nubila lymphas.

290 Quartus Physon erit, quem possidet India Gangen.

Motus odorifero quotiens qui uertice creuit,
 deciduas pulchro quas spargunt flamina luco
 praelambens furatur opes et gurgite nostrum
 ducit in exilium : nam ripa largus utraque,
 295 amnibus ut nostris enodes ferre papyrus
 aut scirpos algasque leues deducere mos est,
 excrementa trahens magnus sic ditia Ganges
 hoc etiam donat mundo, quod proicit alueo.

300 Interea primi, summus quos iunxerat Auctor,
 in paradisiaca ponuntur sede beati.

290-298 AMBROISE, *Parad.* 3, 3, 14 292 CYPRIEN GALLUS, *Gen.* 60 ; PRUDENCE, *Cath.* 5, 120

LNR G

292 flamina G Beikircher : flumina LNR edd. 293 praelambens G^{ac} Beikircher : -labens LNR G^{pc} edd.

1. SIMONETTI 1982, p. 53, met en parallèle les v. 287-289 avec *Aen.* 6, 855-856 : « *Aspice ut insignis spoliis Marcellus opimis | ingreditur uictorque uiros supereminet omnis* ». En écho à l'allitération virgilienne *uictorque uiros*, répond le groupe *pater pelagi d'Avit* qui occupe la même place dans le vers. Le fleuve céleste, qui engendre tous les autres cours d'eau, est évoqué dans *Gn* 2, 10 ; AUGUSTIN (*Gen. ad litt.* 8, 7) en a expliqué le symbole.

2. Le dernier fleuve mentionné est le Physon, identifié ici au Gange comme dans AMBROISE, *Parad.* 3, 14 ; AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 8, 7 et MARIUS VICTORINUS, *Alcith.* 1, 275-278. Le Gange est le frère jumeau du Nil : sa source est inconnue, il a des crues bienfaisantes et un vaste delta composé de nombreux bras (cf. PLINE, *Nat.* 6, 65 et APULÉE, *Flor.* 6, 3 : *ora centum*). Avit évoque brièvement les crues du Gange (v. 291. *uertice creuit*) sans les mettre en parallèle avec celles du Nil, et il se contente d'insister sur l'importance de la voie d'eau que constitue le fleuve indien. Il apporte en effet à l'Occident tous les trésors de son pays d'origine (v. 205-206). L'oxymore *excrementa ditia*, expression qui joue sur les deux sens du nom *excrementum*, « ce qui est en plus » – déchet ou excès (*TLL* V, 2, 1283, 44) – rappelle que ce

res et, en tant que père de l'océan lui-même, domine toutes les eaux que vomissent montagnes, plaines et nuages¹. Le quatrième cours d'eau sera le Physon, qui appartient à l'Inde sous le nom de Gange². Chaque fois que, jaillissant de sa source odoriférante, il est en crue, caressant de ses flots les richesses tombées du charmant bocage³ et que dispersent les vents⁴, il les dérobe et les entraîne dans ses tourbillons vers cet exil qui est le nôtre⁵ : en effet, s'étendant largement entre ses deux rives, de même que nos fleuves charrient d'ordinaire des roseaux ou des joncs sans nœuds⁶ et entraînent des algues légères, ainsi, le Gange au cours imposant, emportant de riches alluvions, donne aussi au monde ce qu'il rejette de son lit.

Cependant, les premiers hommes, que leur Auteur, dans sa grandeur, avait unis, sont installés, heureux, dans le paradis.

que nous considérons comme précieux, le fleuve le charrie comme de vulgaires alluvions. Ces *excrementa* s'opposent aux *incrementa* du v. 134.

3. Les richesses tombant des arbres sont les essences rares qui se trouvent dans les arbres entourant le nid du phénix (v. 245-246), en particulier le baume : cf. SÉNÈQUE, *Herc.* 209-210.

4. La leçon transmise par LNR et adoptée par Peiper et Chevalier est *flumina*. BEIKIRCHER 1986 rapproche ce vers de PRUDENCE, *Cath.* 5, 118-120 (où il est fait allusion au *folium* que transporte le fleuve), ce qui le conduit à adopter la leçon *flamina* qui se trouve dans G et dans les manuscrits muniçois (cf. RAMMINGER 1988, p. 316, A. 11). Cette *lectio difficilior* rappelle les v. 248-250, où il est déjà question de la brise qui éparpille fleurs et parfums. En poursuivant ce rapprochement avec Prudence, Beikircher propose aussi de lire au vers suivant *praelambens* à la place de *praelabens*. Il se fonde sur une confusion fréquente entre ces deux verbes dans les manuscrits. *Praelambens*, terme plus rare que *praelabens*, est également utilisé dans PRUDENCE, *Ham.* 357 et CYPRIEN GALLUS, *Gen.* 60 : *Perspicuusque uadis terram praelambit Euilat*.

5. GOELZER 1909, p. 608, n. 2, donne comme traduction : « il les amène dans un pays étranger qui est le nôtre ». En fait, ce mot signifie bien exil : Avit désigne ainsi la terre, qu'il oppose au paradis, résidence naturelle que Dieu a attribuée à l'homme.

6. *Enodes* signifie « sans nœuds », et se rapporte habituellement aux arbres (*TLL* V, 2, 603, 10) ; il complète ici *papyrus* et *scirpos*, comme dans le proverbe que l'on trouve dans PLAUTE, *Men.* 247.

Tum Rector tali proponit praemia lege :

« O summum Factoris opus, quos sola creavit
 nostra manus, nasci cum cetera uoce iuberem,
 adspicitis, quanto pulcherrimus ubere lucus
 per multas famuletur opes ! Haec cuncta dabuntur
 305 ad uestros sine fine cibos, hinc esca petatur :
 sumite concessas fruges et carpite poma.

Hic operis dulci studio segura quiescat
 deliciisque fruens longaeuo in tempore uita.

310 Est tamen in medio nemoris, quam cernitis, arbor
 notitiam recti prauique in germine portans :
 huius ab accessu uetitum restringite tactum.

Nec uos forte premat temeraria discere cura,
 quod doctor prohibet : melius nescire beatis,
 315 quod quaesisse nocet. Testor quem fecimus orbem
 quod, si quis uetitum praesumpserit arbore pomum,
 audax commissum mortis discrimine pendet.

Non immensa loquor : facilis custodia recti est.

310 Ps.-PROSPER, *Carm. de prou.* 285-286 310-311 PRUDENCE, *Cath.* 3,
 107-110 316 Ps.-PROSPER, *Carm. de prou.* 285-286 ; SÉDULIUS, *Carm.*
pasch. 1, 70

LNR G

312 restringe *L* || 315 quem : quod *N* || 318 est *om.* G

302-317 Gn 2, 16-17

1. *Summum ... opus, quos* est une construction *ad sensum*, le pronom relatif renvoyant à un antécédent *uos* sous-entendu, qui serait en apposition à *summum opus*.

2. Les deux noms synonymes *cibos* et *esca* sont employés chez Avit pour symboliser la nourriture spirituelle de l'âme dans le paradis (cf. 2, 229 et 3, 169).

3. L'expression *medio nemoris* renvoie aux vers de PRUDENCE décrivant le paradis : *Cath.* 3, 107-110. Comme le jardin d'Éden est le complément du jardin des Hespérides de VIRGILE, l'arbre qui s'y trouve est l'opposé du pommier des Hespérides (*Aen.* 4, 484-488) : en effet, si l'arbre de Virgile est

Le Seigneur leur offre alors ces récompenses avec ce commandement : « Œuvre suprême du Créateur, vous¹ que ma main seule a créés, alors que ma voix ordonnait la naissance de toutes les autres créatures, regardez quelle grande opulence emplit ce magnifique bocage, quelle profusion de richesses il offre à votre usage ! Tout cela vous sera donné sans limite en guise de nourriture ; tirez-en votre subsistance² : ramassez les récoltes qui vous sont accordées, cueillez les fruits. Qu'ici, en vous adonnant avec plaisir à votre tâche, votre vie se déroule, tranquille, sans souci, dans la jouissance de tous ces délices, tout au long du temps. Pourtant, il est au milieu du bois³ un arbre que vous voyez, et qui porte dans ses fruits la connaissance du bien et du mal⁴ : abstenez-vous de porter la main sur lui. Et que, d'aventure, le souci irréflecti de connaître ce que le maître vous interdit ne vous tourmente pas : mieux vaut, pour des gens heureux, ignorer ce qu'il est dangereux d'avoir voulu connaître. Je prends à témoin le monde que j'ai créé⁵ : si quelqu'un cueille le fruit défendu de l'arbre, cet audacieux paiera son forfait par le châtiment de la mort⁶. Je ne dis rien d'excessif : il est facile d'obéir à ce qui est juste. Qui observe ce précepte restera en vie, qui le trans-

gardé par un serpent sous la surveillance d'une prêtresse qui soulage les tourments humains, c'est en revanche sur l'arbre du paradis que le serpent cueillera le fruit qui causera les souffrances humaines (3, 4-5).

4. Cf. Ps.-PROSPER, *Carm. de prou.* 286. Les deux adjectifs *recti prauique* ont une connotation plus morale que *boni* et *mali*, qu'Avit n'emploie d'ailleurs pas pour qualifier les fruits de l'arbre défendu.

5. En prenant à témoin l'univers qu'il a lui-même créé, Dieu marque l'importance et la solennité de l'alliance qui le lie aux hommes. Avit paraphrase la formule consacrée du *sacramentum* classique. Contrairement à ce qu'affirme Peiper (p. 367), *quod* n'est pas le simple renforcement de *si*, mais il s'agit d'un subordonnant introduisant la proposition dépendant de *testor* à la place de l'infinifit classique ; cette même construction est employée par Avit dans *Epist.* 6, p. 34, 6 Peiper. L'expression *uetitum pomum* se rencontre dans SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 70 et Ps.-PROSPER, *Carm. de prou.* 285.

6. Comme en 2, 104 et 3, 39, le groupe *mortis discrimine* indique le « malheur » de la mort (cf. *TLL.* V, 1, 1359, 61), punition d'Adam créé immortel.

Seruator uitam, finem temerator habebit .»

- 320 Accipiunt iuuenes dictum laetique sequuntur
spondentes cuncto seruandam tempore legem.
Sic ignara mali nouitas nec conscia fraudis
incautas nulla tetigit formidine mentes.
At Pater instructos sacrata in sede relinquens
325 laetus in astrigeram caeli se sustulit aulam.

322 VIRGILE, *Aen.* 1, 630 325 CYPRIEN GALLUS, *Exod.* 559

LNR G

ALCHIMI AVITI EP̄I EXPLICIT DE INITIO MVNDI LIBER I [PRIMUS N]
LR A. EP̄I DE INITIO MVNDI EXPLICIT LIB. I G

1. Le verbe *accipiunt* signifie que les jeunes gens acceptent en conscience cette sanction. Donc, lorsqu'Ève transgressera l'interdit divin, elle le fera en parfaite connaissance de cause (2, 216).

2. *Ignara mali* est une reprise de *Aen.* 1, 630 qu'on retrouve en 2, 99. Il est important pour Avit d'insister sur la pureté des premiers hommes. En effet, dans le chant 2, le diable va en profiter pour les tenter, sachant que leur âme pure ne pourra pas déjouer ses ruses maléfiques (2, 97-99).

3. Les diverses épithètes qui qualifient ici Dieu résument les principaux épisodes de ce chant : *Auctor* (v. 299, déjà employé aux v. 176 et 215) rappelle que Dieu est le créateur du monde, *Rector* (v. 301, déjà employé

gresses connaîtra sa fin ». Les jeunes gens écoutent¹ ses paroles et, joyeux, l'accompagnent en promettant de respecter cet ordre pour toujours. Ainsi l'homme nouvellement créé, ignorant du mal² et ne connaissant pas le péché, n'imprégna son esprit sans défense d'aucune crainte. Cependant, laissant dans ce séjour béni les hommes qu'il a instruits, le Père³, joyeux, s'éleva dans son palais qui porte les étoiles⁴.

au v. 170) indique que c'est lui qui ordonne la vie humaine, *Factoris* (v. 302, déjà employé aux v. 71 et 143) le montre comme le créateur, et *Doctor* (v. 314), qui n'a pas été employé jusque là par Avit, marque son omniscience. Finalement, Avit applique à Dieu le terme plus général de *Pater* (v. 324), qui reprend le *Pater omnipotens* du début (v.14).

4. Le cliché poétique *astrigeram ... aulam* montre Dieu, tel Jupiter juché sur son char, rejoignant le ciel son palais. Cet ornement épique est repris de CYPRIEN GALLUS, *Exod.* 559 et *Num.* 5, en s'inspirant des disparitions de Mercure dans *Aen.* 4, 276-277 et d'Apollon dans *Aen.* 9, 656-658. C'est aussi une variation de la formule *caelestis ... aula* déjà présente dans OVIDE, *Fast.* 1, 139 et utilisée dans JUVENCUS 3, 496 ; AMBROISE, *In Luc.* 5, 108 ; PRUDENCE, *Perist.* 14, 62 et SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 3, 320-321.

CHANT II

LE PÉCHÉ ORIGINEL (Gn 3, 1-7)

A partir des données scripturaires de Gn 3, 1-7 Avit bâtit librement un épisode dramatique consacré à la tentation d'Ève, dont voici le plan :

1-34 : La vie des premiers hommes (récit de transition).

35-76 : La présentation du diable (digression exégétique).

77-117 : La jalousie de Satan (discours).

118-135 : Le serpent, incarnation du Malin (*ecphrasis* à partir de Gn 3, 1).

136-251 : La tentation d'Ève (*amplificatio* de Gn 3, 1-6).

252-276 : Les premiers effets du péché (récit de transition, *amplificatio* de Gn 3, 6-7).

277-325 : Les arts divinatoires (digression exégétique).

326-407 : La femme de Loth (*exemplum* tiré de Gn 18-19).

408-423 : Le triomphe du serpent (récit de transition, création du poète).

1-34: la vie des premiers hommes

Le début du chant 2 (v. 1-34), transition entre *l'ecphrasis* consacrée au paradis dans le chant 1 et la présentation du dia-

ble (2, 35-76), reprend tout d'abord (v. 1-16) la vision idyllique du paradis et insiste ensuite (v. 16-34) sur le mode de vie de l'homme dans le jardin d'Éden, en associant l'inspiration profane de *Culex* 70-71 et l'inspiration scripturaire de Gn 2, 15.

Dans la première partie, Avit insiste sur l'abondance végétale du séjour des premiers hommes: la production continue des fruits n'est pas sans rappeler la profusion de la campagne idéalisée dépeinte par VIRGILE (*Georg.* 2, 500-531). Tout comme dans l'évocation de l'âge d'or d'OVIDE (*Met.* 1, 101-112), la terre produit tout, spontanément, sans intervention humaine, au contraire de ce qui est écrit dans la Gn 2, 15. En lui offrant ainsi sa fertilité sans aucun travail et de façon ininterrompue, la terre permet à l'homme de ne pas connaître la faim (v. 14-19). Dans le paradis, l'homme originel ne connaît encore ni besoin, ni désir. Le désir de manger n'apparaîtra que lors de la tentation, lorsque Ève cédera à l'insistance du serpent (2, 229): alors, l'homme, chassé du paradis, devra travailler la terre afin d'assouvir ce nouveau besoin (3, 315-332). La faim n'est pas le seul besoin inconnu des premiers êtres humains; leur pureté ignore aussi tout désir charnel et toute concupiscence. Comme la faim, la honte née de la nudité n'apparaîtra qu'après la tentation (2, 271-276) et elle obligera aussi l'homme à travailler pour couvrir son corps (3, 6-11). Après ces deux exemples précis, Avit élargit la conception de l'innocence originelle, en comparant la vie d'Adam et Ève à celle des anges.

Le thème de l'abondance continue est un lieu commun qui apparaît dans toutes les évocations de l'âge d'or que l'on rencontre chez les poètes classiques: p. ex. LUCRÈCE 5, 937-952; VIRGILE, *Georg.* 2, 426-432 et 500-531; OVIDE, *Met.* 1, 101-112. Ces évocations ont servi de modèles aux poètes chrétiens dans leurs descriptions du paradis: p. ex. PRUDENCE, *Cath.* 3, 76-80; MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 305-317 et DRACONTIUS, *Laud. Dei*, 1, 437-458. En outre, lorsqu'il évoque l'absence de désir sexuel, Avit reprend la position d'AUGUS-

TIN (*Gen. ad litt.* 9, 3; *Ciu.* 14, 21-26) qui affirme la possibilité du mariage et d'une sexualité pure destinée à la propagation de la race humaine dans le jardin d'Éden, en suivant la conception paulienne de 1 Co 6, 15-20 et 12, 12-26 (voir aussi CASSIEN, *Concl.* 12, 8, 2).

35-76: La présentation du diable

Cette digression exégétique présente le diable auquel Avit attribue un rôle actif dans le processus du péché originel. Le poète ne s'inspire pas ici du texte biblique, mais plutôt des écrits patristiques qui ont abordé le problème de la nature du diable et de la cause de sa perversion: p. ex. TERTULLIEN, *Patient.* 5, 5-12; CYPRIEN, *Zel.*, 4; LACTANCE, *Inst.* 2, 9, 2 et 2, 14-16 et AMBROISE, *Parad.* 2, 9-11, et surtout PRUDENCE, *Ham.* 159-205 et AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 11, 17-19.

Avit explique d'abord qui est le diable et pourquoi il est devenu l'ennemi de l'être humain, en insistant avant tout sur deux aspects du personnage: sa nature initiale angélique qui en fait un être supérieur à l'homme, et son orgueil démesuré qui le conduit à croire qu'il est son propre créateur. Cette arrogance insensée est cause de sa chute, puisqu'il a été exclu de la demeure céleste réservée aux anges (cf. 2, 107-109). Dans cette présentation, Avit rejoint l'exégèse augustinienne de *Ver. relig.* 71 et de *Gen. ad litt.* 11, 17: la *superbia* (traduction de l'ὕβρις grecque), suscitée par le désir d'égaliser Dieu (cf. AUGUSTIN, *In euang. Ioh.* 17, 16), cause la chute de l'ange. Ensuite, sa grande fourberie apparaît à travers les multiples ruses grâce auxquelles il abuse les hommes.

En attribuant ainsi au diable l'origine de tous les maux, Avit rejoint et dépasse la pensée d'AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 11, 24. S'il compare Satan au maître qui dirige l'ensemble des impies, en utilisant la métaphore de la tête et du corps à la suite d'AUGUSTIN et de PRUDENCE (*Ham.* 126), il exagère en revanche de beaucoup le rôle qui lui est dévolu; c'est pourquoi

CAPPONI (*I limiti*, p. 320) voit dans ce passage une affirmation peu conforme à la doctrine catholique. En effet, en insistant ainsi sur la toute-puissance de Satan, Avit peut sembler contredire la doctrine augustinienne du libre arbitre (l'homme devient alors une victime à qui sa nature inférieure ne permet pas de résister au maître du mal). Mais, la fin du chant 3 (v. 362-425), où Avit exprime la nécessité de la médiation du Christ, sans lequel l'homme serait incapable de gagner le royaume des cieux de son propre mouvement du fait de sa faiblesse naturelle montre que sa pensée est bien orthodoxe.

L'alliance des deux traits de caractère, nature angélique et fourberie, fait du diable un adversaire redoutable et laisse voir, par antithèse, la faiblesse de l'être humain qui ne pourra déjouer ses ruses.

77-117: La jalousie du diable

Cette digression, qui fait suite à la présentation générale de l'ange déchu, ramène au moment précis de l'histoire racontée par le poète. Par une invention originale, Avit en arrive à l'instant où le diable découvre Adam dans le paradis et où, sous l'effet de la jalousie, il décide de se venger de sa propre chute en entraînant l'homme encore innocent.

En distinguant ainsi nettement le moment de la chute de diable (v. 37-40) de l'épisode où s'exprime sa jalousie envers l'homme (v. 81-82), Avit prend position à la suite d'AMBROISE (*Parad.* 12, 54), selon qui la jalousie du diable a pour origine l'orgueil démesuré qui avait causé jadis sa chute. RONCORONI 1972, p. 312, fait remarquer que le développement d'Avit suit précisément la structure du passage d'Ambroise: tout d'abord, il explique comment le diable en arrive à éprouver de la jalousie envers l'homme (v. 77-88); puis, dans un passage au discours direct, le diable dévoile lui-même ses intentions (v. 89-116). Avit est le premier des poètes dont l'œuvre s'inspire de la *Genèse* à s'attarder si longuement sur cet épisode:

aussi bien MARIUS VICTOR (*Aleth.* 1, 395-397) que DRACONTIUS (*Laud. Dei* 1, 463-468) mettent en scène le serpent sans aucun préambule, suivant ainsi plus fidèlement la *Genèse*.

Ce passage revêt un intérêt tout particulier par le fait que le chant 2 est conçu comme un drame où vont s'affronter deux protagonistes, Ève et le serpent. Ce monologue, semblable à une *expositio* présentant le protagoniste principal, est écrit en un style très soigné: redondances qui désignent la puissance divine par des mots placés dans la bouche même du diable afin de caractériser *a contrario* son orgueil démesuré. Par antithèse à sa toute-puissance, Satan qualifie les hommes en des termes méprisables, rappelant ainsi leur humble origine pour l'opposer à son *angelicus honor* (v. 92).

118-135: Le serpent, incarnation du diable

Après avoir présenté l'ange déchu et expliqué les raisons de sa jalousie envers les hommes, Avit décrit maintenant la métamorphose grâce à laquelle Satan va abuser les hommes. Ce court passage descriptif est une création poétique d'Avit; en s'inspirant de Gn 3, 1 et de VIRGILE, *Aen.* 2, 471-474 (qui reprend *Georg.* 3, 425-439), il dépeint de façon très détaillée et érudite le serpent. Les vers de Virgile ont servi de modèle à toutes les descriptions postérieures de serpents: p. ex. SÉNÈQUE, *Phaedr.* 1035-1049 et *Med.* 686-690; CLAUDIEN, *Rapt. Pros.* 1, 181-185; PRUDENCE, *Ham.* 199-202.

136-251: La tentation d'Ève

Le dialogue entre Ève et le serpent constitue le cœur de l'histoire narrée dans les trois premiers chants du poème. A partir de Gn 3, 1-6, Avit écrit une grande scène dramatique. Tout d'abord, le dialogue entre Ève et le serpent (v. 136-203) est un long discours accompagné de quelques vers de transition (au début v. 136-144 puis v. 162-165, pour marquer le

changement d'interlocuteur). Ensuite le récit reprend (v. 204-251) pour narrer la capitulation de la femme qui devient dès lors le personnage important, le serpent étant réduit au rôle de figurant, puisque son œuvre est accomplie. Alors, Ève devient elle-même tentatrice en persuadant Adam de goûter au fruit défendu. Dès ce moment-là, le serpent disparaît de la scène et ne reviendra crier victoire qu'à la fin du chant 2.

L'arrivée du serpent dans le paradis (v. 136-144) rappelle DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 459-471. Ce dernier est toutefois plus explicite sur le rôle d'intermédiaire attribué à Ève dans la tentation (voir aussi MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 411-415).

Les v. 145-203 constituent une analyse psychologique de la tentation, dans laquelle Avit s'appuie sur les ressources de l'éloquence classique. On retrouve en effet dans ce dialogue entre Ève et le serpent les parties traditionnelles du discours antique.

Tout d'abord, le *proemium*, constitué par la *captatio benevolentiae* (v. 145-156) ; puis la *partitio*, qui annonce les parties du discours du serpent, sous forme d'interrogations (v. 157-160). Avit met ainsi en valeur le rôle que joue Ève aux côtés d'Adam : elle n'est pas une simple médiatrice, mais elle participe bien à la faute. Après avoir ainsi flatté Ève seule, le diable rappelle les privilèges dont jouissent les nouveaux êtres vivants (v. 152-156), en des termes similaires à ceux qu'avait employés Dieu lorsqu'il leur offrait la jouissance du paradis (1, 135-143). De la sorte, il pose de manière insidieuse le problème de l'arbre interdit (v. 159-160) : de façon détournée, il demande non pas quelle est l'interdiction, mais qui émet une telle défense, afin d'amener Ève à suspecter de la part du Créateur un acte d'autorité arbitraire dicté par la crainte de voir l'homme posséder des privilèges réservés aux seuls êtres spirituels. Avit décrit même précisément le mécanisme psychologique auquel recourt la ruse du serpent. Aucun des poètes épiques qui ont abordé le sujet de la tentation n'insiste à un tel point sur cet aspect.

Ensuite, les interrogations des v. 162-165, qui n'appartiennent plus au dialogue, expriment l'indignation et la colère du poète devant le *stupor* et l'aveuglement d'Ève qui se laisse convaincre par un animal sans comprendre l'absurdité du dialogue, ni surtout le danger qui la guette : une bête ne peut parler, c'est donc bien l'esprit du Malin qui profère ces paroles (voir AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 11, 2).

Ensuite intervient la *narratio*, plus précisément l'exposé des faits par Ève (v. 169-180), qui se termine par une interrogation sous forme de *propositio* (v. 181-182). La réponse de la femme prouve que les paroles du diable ont piqué sa curiosité : elle commence par affirmer la puissance des hommes sur la création, puis le libre arbitre qui est le leur. Là encore, Avit montre la finesse du serpent, qui a suscité l'intérêt de son interlocutrice, et la conduit maintenant à s'interroger sur le sens des paroles de Dieu (1, 317). C'est ainsi que le doute s'insinue dans l'esprit de la femme.

Arrive alors la *confirmatio*, c'est-à-dire l'explication du serpent (v. 185-199) qui développe une *argumentatio* (v. 189-199), précédée de la *refutatio* (v. 185-188) des arguments de la femme. Le discours se termine enfin par la *peroratio* (v. 200-203), où sont résumées les raisons qui vont inciter Ève au péché.

Après ce discours, la narration reprend son cours (v. 204-251) pour décrire les atermoiements d'Ève par une imitation contrastante de *Aen.* 4, 283-286. Une fois Ève vaincue, le serpent, qui a réussi sa *suasoria*, fait lui-même le geste décisif en cueillant le fruit pour le présenter à la femme (v. 204-216). Ce détail se révèle en contradiction avec ce que dit Gn 3, 6 (voir aussi AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 11, 30). Le geste est important dans la conception du péché, car il fait ici d'Ève une victime consentante du diable : elle ne va pas de son propre chef vers l'arbre, mais c'est le diable qui amène le péché jusqu'à elle. Pourtant si le serpent l'a harcelée, il n'en reste pas moins que c'est elle qui accomplit le geste final en portant le fruit à sa bouche (v. 230). C'est à ce moment précis qu'intervient la

libertas dont elle avait parlé au serpent (v. 178), lequel disparaît de la scène, son triomphe assuré.

Comme en témoigne tout le passage, la tentation proprement dite a Ève pour objet. Le passage du péché à Adam, résumé en 16 vers (v. 235-251), n'est que le terme de ce mouvement et sa conclusion. Pourtant, après qu'Adam a croqué la pomme, le péché entre dans l'humanité (cf. Rm 5, 12-14 et AUGUSTIN, *Ciu.* 14, 11); donc si c'est à Adam qu'aboutit le processus de la tentation, ce dernier est aussi à l'origine de la propagation du péché originel dans l'humanité tout entière; en sa personne, le péché, d'acte individuel, devient collectif. Et, s'il est à la fin de l'histoire de la tentation, il est aussi au début de celle du salut, car son geste annonce la venue du Christ qui conclura ce cycle (cf. Rm 5, 18-21). Dans cette perspective, il est évident qu'Ève n'est qu'un intermédiaire, un instrument qu'utilise le diable pour arriver à ses fins. Pourtant, Avit en fait, dans ce chant, son personnage principal, car ce n'est pas l'histoire du péché originel en elle-même, mais l'approche psychologique de la tentation qui intéresse véritablement le poète.

Le serpent est montré comme un être surnois (ce que laissait déjà apparaître la longue présentation du diable des v. 35-76): il est *fallax* (v. 137 et 204), *callidus* (v. 183), pris dans un sens péjoratif; cette grande habileté s'accompagne de la plus basse flatterie lorsqu'il fait l'éloge d'Ève pour la convaincre (v. 144 et 161), et surtout d'une lâcheté qui l'amène à séduire la femme parce qu'elle est plus faible que l'homme (v. 140-141). Ève, quant à elle, apparaît surtout comme un être faible et crédule (v. 166, 205 et 213); elle perd tout discernement (v. 162 et 238-239) et cet aveuglement l'amène à l'orgueil de croire qu'elle peut être l'égale de Dieu (v. 220-221 et 242-243). Adam joue un rôle beaucoup plus effacé. Avit dit simplement que c'est par amour envers sa femme (v. 237) qu'il la suit sur la voie du péché. Malgré les craintes par lesquelles le diable justifiait son

choix de s'attaquer de préférence à Ève (v. 140), Adam apparaît donc comme un être faible.

D'après ce qui est affirmé par l'ensemble du passage, c'est bien la désobéissance, et non le désir de connaître qui est le péché. Ève l'affirme clairement dans les v. 175-176 et 178-180. AMBROISE (*Parad.* 6, 30: *Qui non oboediuit errauit, quia praeuaricatio peccatum est*) et AUGUSTIN (*Ciu.* 14, 12) avaient déjà défendu cette conception.

252-276: Les premiers effets du péché

Avit s'inspire ici de la fin de Gn 3, 6 et du début de Gn 3, 7. Le processus de la tentation est arrivé à son terme: le péché entre dans l'humanité par la bouche d'Adam. Avit présente alors les effets immédiats du péché chez les deux êtres humains en un « récit de transition » qui introduit la deuxième partie du chant 2 (v. 277-408); celle-ci est consacrée à deux digressions exégétiques qui montreront par des *exempla* les conséquences immédiates du péché originel sur toute l'humanité. Le résultat immédiat de la transgression de l'interdit divin est donc l'apparition du désir charnel, *libido* ou *uoluptas*, qui est l'origine de tous les autres péchés, comme l'affirmaient déjà AMBROISE, *Parad.* 6, 33 et AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 11, 31.

277-325: Les arts divinatoires

Avit présente tout d'abord l'astrologie (v. 277-291), puis, de façon un peu plus développée, la magie (v. 292-325), comme les deux premières conséquences directes du péché originel, pour l'humanité en général et non pas spécifiquement pour Adam et Ève. Il ne s'agit pas, pour le poète, d'insister sur la toute-puissance maléfique du diable, dont le rôle est laissé dans l'ombre en cette fin de chant 2, mais bien de constater les conséquences néfastes de la faute originelle par une

digression de caractère exégétique qui illustre les méfaits du péché en deux *exempla* traditionnels dans la littérature chrétienne. On peut rapprocher cette condamnation du passage que LUCAIN consacre à la consultation d'Érictho par Sextus Pompée (6, 403-830 ; voir introduction 4.2.3.) : par une imitation contrastante, Avit condamne une pratique habituelle du paganisme, afin d'illustrer par l'exemple la victoire du Christ.

L'astrologie et la magie sont deux pratiques très répandues dans le monde agité des derniers siècles de l'Empire. Elles sont condamnées par de nombreux auteurs chrétiens, depuis TERTULLIEN (*Idol.* 9) : p. ex. AMBROISE, *Hex.* 4, 4, 13-20 ; AUGUSTIN, *Diu. daem.* ; *Ciu.* 5, 1-8 et 10, 8 ; *Diuers. quaest.* 45 (la question intitulée *Aduersus mathematicos*) et chez les poètes Ps.-PROSPER, *Carm. de prov.* 626-643 ; MARIUS VICTOR, *Aleth.* 3, 116-209 ; SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 5, 126-147 ; DRACONTIUS, *Laud. Dei* 2, 332-336. En fait, la condamnation de ces pratiques s'appuie aussi bien sur les textes bibliques (Dt 18, 9-22) et les exégètes grecs comme BASILE (*Hom. in hexam.* 6, 5-7) que sur la littérature profane classique qui condamne en particulier les Chaldéens, coupables d'avoir introduit l'astrologie à Rome (CICÉRON, *Diu.* 2, 87-103). Dans une série d'articles, LA VILLE DE MIRMONT 1909 a analysé les textes où les auteurs gaulois parlent de cette pratique. Il résulte de son étude que l'astrologie est encore très prisée aux IV^e et V^e siècles, malgré les condamnations réitérées de l'Église.

Si, après le récit de la tentation, Avit écarte momentanément le personnage de Satan, le serpent garde toujours une part prépondérante dans cette digression, puisque deux des exemples de pratiques magiques font appel à ce reptile : l'épisode de la verge que Moïse transforme en serpent (tiré de Ex 7, 10-12) illustre l'usage d'un art bénéfique, puisqu'il s'agit d'un miracle voulu par Dieu. Il s'oppose aux agissements maléfiques des Marses, qui utilisent aussi les serpents — lieu commun de la littérature profane qui se trouve dans VIRGILE, *Aen.* 7, 753-758 et dans AULU-GELLE 16, 11, 1-2. Même si cette

digression se fonde sur un cliché que l'on rencontre souvent dans la littérature chrétienne, elle s'insère parfaitement dans la pensée d'Avit et entretient des rapports étroits avec le reste du *De gestis* : en effet, dans l'exemple des Marses, on retrouve les caractéristiques de la nature du diable présentées au début du chant 2 (v. 35-76).

326-407: La femme de loth

Cette nouvelle digression exégétique illustre par un *exemplum* les idées d'Avit sur le libre arbitre donné par Dieu aux hommes, et dont Adam aurait pu user pour ne pas pécher. Il met en parallèle la faiblesse d'Ève et celle de la femme de Loth — justifiant par là-même la volonté du serpent de séduire la femme dont la faiblesse de caractère est encore une fois mise en avant (v. 374-375) —, et il oppose la réaction de Loth à celle d'Adam. Si, après le long récit de la tentation d'Ève et l'aveugle confiance qui a entraîné Adam à sa suite, Avit pouvait suggérer que l'être humain se trouve dans l'impossibilité de s'opposer à la puissance maléfique du diable, l'exemple de Loth montre que l'homme peut résister au péché, qui est donc un acte délibéré. Il est remarquable que, pour insister sur le lien entre Ève et la femme de Loth, Avit ait imaginé que le serpent tentateur d'Ève soit aussi le séducteur de la deuxième pécheresse, et qu'il ait attribué les mêmes causes à la désobéissance des deux femmes (v. 373-380 repris des v. 236-144).

Cette digression didactique entretient également des liens étroits avec le chant 3, qui s'ouvre sur l'énumération des châtements qui attendent les pécheurs, en particulier sur la punition de la ville de Sodome (v. 35-65) : elle illustre les peines attendant au jugement dernier les chrétiens oublieux des préceptes bibliques. La même valeur parénétiq ue est attribuée à la punition de la femme de Loth dans AUGUSTIN, *Ciu.* 16, 30, passage dont Avit s'est souvenu, comme en témoignent

le jeu de mots des v. 397-399 (voir aussi SEDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 121-126).

La principale source d'inspiration de ce passage est Gn 18-19. Le récit de l'anéantissement des villes impies de Sodome et Gomorrhe a aussi inspiré PRUDENCE qui, dans l'*Hamartigenia* (v. 738-776), présente explicitement cet *exemplum* comme le symbole du libre arbitre que Dieu a laissé aux hommes. Il y a aussi une autre source d'inspiration: un petit poème de 166 vers intitulé *De Sodoma*, faussement attribué par les manuscrits à Cyprien (il est édité par Hartel dans le tome 3, p. 289-297, des œuvres de Cyprien dans CSEL), mais qui date vraisemblablement du v^e siècle. D'autre part, MARIUS VICTOR (*Aleth.* 3, 663-789) donne à cet *exemplum* un sens quelque peu différent de celui d'Avit: outre l'exemple moral que constitue la conduite de Loth, il met en évidence la valeur symbolique de la pluie de feu qui purifie les villes impies, préfiguration du baptême (v. 783-789). DRACONTIUS (*Laud. Dei* 2, 408-434) ne mentionne pas la femme de Loth lorsqu'il évoque le châtiement de Sodome.

408-423: Le triomphe du serpent

Le chant 2 se termine par l'évocation de la victoire du diable qui triomphe des hommes, tel un héros guerrier de ses ennemis. Le diable, oublié dans la deuxième partie de ce chant consacrée à deux digressions didactiques, revient sur le devant de la scène pour clamer sa victoire. Ce succès, momentané, ouvre la voie au chant 3 qui a pour sujet la sentence de Dieu, et se termine par l'hymne au Christ triomphant du serpent tentateur (v. 399-425).

Au début de l'épisode, Avit présente le guerrier victorieux dans le combat qu'il avait entrepris contre l'homme (cf. v. 97-102): son apparence est celle du héros épique, comme en témoignent les nombreux termes tirés du vocabulaire militaire (v. 408 *uictor, certamine* ; v. 409 *crispans, puniceam cristam* ;

v. 410 *triumphum* ; v. 411 *insultat, uictis*). Ensuite, dans son discours, éclatent son arrogance et la fierté orgueilleuse d'avoir surpassé, du moins le croit-il, la puissance de Dieu. Comme il l'avait décidé (cf. v. 42-44), il a poussé les hommes à connaître le mal qu'il était le seul à posséder jusqu'à présent (le v. 414 continue l'idée exprimée dans les v. 54-55).

DE ORIGINALI PECCATO

1 Vtitur interea uenturi nescia casus
libertas secreta bonis fruiturque beata
ubertate loci. Largos hinc porrigit illis
tellus prompta cibos: fruticis quin alter opimi
5 sumitur adsiduus tenui de caespite fructus.
At si curuati fecundo pondere rami
mitia submittunt sublimi ex arbore poma,
protinus in florem uacuos turgescere palmas
incipit inque nouis fetum promittere gemmis.
10 lam si praedulces delectat carpere somnos,

1 VIRGILE, *Aen.* 8, 627 1-19 DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 437-458 ;
MARIUS VICTOR, 1, 305-317 ; OVIDE, *Met.* 1, 101-11 ; VIRGILE, *Georg.* 2, 426-
443 1-24 LUCRÈCE 5, 937-952 6-9 MARIUS VICTOR 1, 229-230 ;
PRUDENCE, *Cath.* 3, 76-77 8-9 VIRGILE, *Ecl.* 7, 48 10 SÉDULIUS,
Carm. pasch. 3, 56 ; VIRGILE, *Aen.* 4, 522

LNR G

INCIPIIT DE ORIGINALI PECCATO LIBER SECVNDVS LNR G || 4 cibus
N || 8 uacuis R || palmis LNR

1. La tournure abstraite *uenturi nescia casus ... libertas* pour désigner Adam et Ève permet de rappeler deux éléments essentiels de la condition humaine

LE PÉCHÉ ORIGINEL

Pendant ce temps, l'humanité, libre et ignorante¹ de son malheur à venir, sans souci profite de ces biens et jouit avec bonheur de la fécondité du lieu. Dès maintenant, la terre lui présente spontanément des nourritures copieuses: bien plus, le fruit toujours nouveau de l'arbuste² fécond est par elle cueilli de sa fine branche. Et si les rameaux courbés par le poids de leur fécondité laissent tomber du haut de l'arbre de doux fruits³, aussitôt la branche dégarnie se met à bourgeonner, puis à fleurir et à pousser de nouvelles gemmes⁴. Alors, s'il plaît aux hommes de goûter un sommeil des plus doux⁵,

primitive: la liberté dont jouit Adam, à qui Dieu a donné toutes les richesses du paradis (1, 304-309), et sa pureté originelle qui ignore aussi bien le péché que la menace imminente de la tentation pesant sur lui: *uenturi ... casus* est inspiré de VIRGILE, *Aen.* 8, 627.

2. *Frutex* désigne un jeune arbre (cf. *TLL* VI, 1, 1443, 27). Repris par *tenui caespite* au vers suivant, il s'oppose à *arbor* du v. 7.

3. Rappel de l'évocation du paradis de PRUDENCE, *Cath.* 3, 76-77, et de MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 229-230.

4. Variation sur VIRGILE, *Ecl.* 7, 48: *lento turgent in palmitum gemmae* avec un jeu de mots sur les deux sens du nom *gemma*: bourgeon, comme chez Virgile, mais aussi pierre précieuse (cf. 1, 255).

5. Variation sur l'expression virgilienne *carpere soporem* (*Aen.* 4, 522) reprise dans SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 3, 56.

mollibus in pratis pictaque recumbitur herba,
 cumque uoluptati sacrum nemus offerat omnes
 delicias opibusque nouis se praebeat amplum,
 sic epulas tamen hi capiunt escamque requirunt,
 15 compellit quod nulla fames nec lassa fouendo
 indigus hortatur compleri uiscera uenter.
 Et nisi concessum libuisset noscere pastum,
 esuries ignota cibos non posceret ullos
 nullaque constantem fulcirent pabula uitam.
 20 Corpora nuda uident et mutua cernere membra
 non pudet atque rudis foedum nil sentit honestas.
 Non natura hominis uitio, sed causa pudori est:
 nam quaecumque bonus formauit membra Creator,

11 *Appendix Vergiliana*, *Culex* 70; VIRGILE, *Ecl.* 3, 55; *Georg.* 2, 384
 18-20 AUGUSTIN, *Epist. Diu.* 6, 5, 3-6 20-23 DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1,
 441-445 21 AUGUSTIN, *Ciu.* 8, 14

LNR G

12 uoluntati R G || 14 tamen: tunc G || hij LNR || 15 fauendo N || 19 fulcire
 R || 20 uidet R -dere G || 22 uitii G

12 Gn 2, 15 20-21 Gn 2, 25

1. Le cliché épique *mollibus in pratis pictaque ... herba* exprime l'hédonisme de la vie paradisiaque, sur le modèle de VIRGILE, *Ecl.* 3, 55 et *Georg.* 2, 384.

2. La préciosité de l'expression rend les v. 15-16 assez obscurs: le ventre personnifié est le sujet de *hortatur*, qui se construit lui-même avec une proposition infinitive, *compleri uiscera* (cf. TLL VI, 3, 3012, 13-14). L'adjectif *indigus* est employé absolument dans le sens de *egens* (cf. TLL VII, 1, 1195, 50), comme on le rencontre aussi dans PRUDENCE, *Psych.* 627-628 et AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 1, 7. *Fouendo* est un datif, complément de *compleri* (contrairement à l'analyse qu'en a faite GOELZER 1909, p. 281, qui le considérerait comme le complément de l'adjectif *indigus*, par analogie à TACITE, *Ann.* 13, 14: *ueram dignamque stirpem suscipiendo patris imperio*, où il voyait le gérondif comme complément d'un adjectif. Or cette analogie est fautive, car chez Tacite l'adjectif verbal *suscipiendo* est accompagné d'un nom *imperio*: c'est ce

ils s'allongent dans l'herbe bigarrée des moelleuses prairies¹: comme ce bois consacré au plaisir offre toutes les délices et se montre généreux en ressources renouvelées, ils prennent de riches repas et cherchent à manger sans qu'aucune faim les pousse ni que leur ventre affamé les engage à rassasier leurs entrailles affaiblies pour les réconforter². Et s'il ne leur avait pas plu de goûter la nourriture qui leur avait été accordée³, ignorant l'envie de manger⁴, ils n'auraient pas réclamé de vivres et aucun aliment n'eût soutenu ni fortifié leur vie. Ils voient leurs corps nus et n'ont pas honte de regarder mutuellement leurs membres⁵: leur pureté originelle ne ressent aucune gêne. Le péché n'est pas inhérent à la nature humaine, mais c'est d'elle que vient la confusion⁶: en effet, tous les membres qu'a façonnés le Créateur, dans sa bonté, les besoins de la chair⁷ les ont par la suite contraints à

groupe *suscipiendo imperio* qui est complément de l'adjectif *dignam*, et non le gérondif employé absolument).

3. Dans LUCRÈCE 6, 1127, *pastus* désigne la nourriture des hommes, mal dégagés de l'animalité primitive, aussi bien que la pâture des animaux. Il signifie ici, de la même manière, mais sans valeur péjorative, la nourriture des premiers êtres humains, poussés à manger par le seul attrait de la nourriture, et non par la nécessité.

4. Le sens passif du participe passé *ignota* en fait un synonyme de *ignorata* (cf. TLL VII, 1, 320, 34).

5. La nudité n'est pas honteuse, puisque Adam et Ève ne connaissent pas le péché: cf. Gn 2, 25 et AUGUSTIN, *Nupt. et concup.* 1, 5, 6; voir également le traitement du même thème dans *Ver. relig.* 237 et *Epist. Diu.* 6, 5, 3-6. Ici, *honestas* désigne la pureté première de la nature humaine due à l'innocence naturelle de l'âme, comme le dit AUGUSTIN, *Ciu.* 8, 14.

6. Le v. 22 est construit de façon elliptique sur l'opposition *uitio / pudori*, ce qui rend la pensée d'Avit difficile à saisir: si le péché n'est pas inscrit dans la nature humaine, en revanche la honte est un sentiment naturel. La construction grammaticale est: *natura hominis non est (causa) uitio sed causa pudori*. Avit résume en deux vers la pensée exprimée dans DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 441-446.

7. L'expression *carnis ... usus* se trouve dans PRUDENCE, *Psych.* 79 et *C. Symm.* 2, 989.

25 ut pudibunda forent carnis post compulit usus.
 Tunc mens intactos seruabat candida uisus,
 angelicae qualis narratur gloria uitae
 sidereas habitare domos qualemque redemptis
 spondet reddendam mortis post tempora Christus,
 30 quis neque coniugium curae nec foedere turpi
 miscebit calidos carnalis copula sexus.
 Cessabit gemitus, luxus, metus, ira, uoluptas,
 fraus, dolor atque dolus, maeror, discordia, liuor.
 Nullus egens, nullus cupiens, sed pace sub una

24 PRUDENCE, *Psych.* 79 25 LACTANCE, *Opif.* 8, 10 27 JUVENCUS 1, 590
 30 AUGUSTIN, *Ciu.* 14, 26 31-32 LACTANCE, *Phoen.* 15-18; PAULIN DE NOLE, *Carm.* 6, 244-245; PRUDENCE, *Ham.* 395-397

LNR G

24 ut: cur G

26-30 Mt 22, 30

1. *Tunc* est opposé à *post* du vers précédent: il indique l'état de l'homme après le péché originel. L'expression *mens ... candida* se rencontre déjà dans JÉRÔME, *Epist.* 125, 7. La métaphore des yeux de l'âme est un cliché qui se rencontre dans LACTANCE, *Opif.* 8, 10 et 17 et AUGUSTIN, *In euang. Ioh.* 35, 3 et *Ciu.* 20, 14.

2. Les v. 26-30 sont inspirés de Mt 22, 30. Le verbe *narratur* indique qu'Avit emprunte cette idée à une source précise, qui peut être soit le texte biblique lui-même, soit une source patristique: ainsi Tertullien, qui a consacré son traité *De monogamia* au problème du mariage (cf. 1, 170-190).

3. *Gloria* désigne l'éclat ou la splendeur qui émane de la divinité (cf. *TLL* VI, 2, 2081, 42 = *splendor*); AUGUSTIN, *Ciu.* 11, 9 associe la lumière divine éternelle aux bons anges; il explique également qu'après la résurrection, les hommes auront une vie semblable à eux (*Ciu.* 22, 20).

4. Avit veut-il dire que les étoiles sont la matérialisation symbolique de la vie éternelle des anges? Ou est-ce, plus banalement, la métaphore usuelle pour désigner le ciel, comme souvent chez les poètes chrétiens? Voir JUVENCUS, *Pr.* 14; 1, 590; PRUDENCE, *Cath.* 5, 100. L'éloge de la vie qui attend les morts dont la piété a été reconnue de leur vivant évoque les inscriptions funéraires chrétiennes comme les *Épigrammes* de Damase: cf. *Epigr.* 23, 5: *fidem secuti aetherias petiere domos regnaque piorum.*

devenir pudiques. En ce temps-là, l'âme candide gardait un regard intact¹: tel est, selon les récits², l'éclat³ de la vie éternelle des anges qui hantent les demeures sidérales⁴ et telle est la pureté que le Christ promet de redonner, après leur mort⁵, aux hommes délivrés du péché: le mariage ne leur apportera plus de tourment et l'union charnelle ne mêlera plus, par un lien honteux, les corps brûlants de passion⁶. Alors cesseront les gémissements, les débauches, la crainte, la colère, la volupté, le mensonge, la douleur et le dol, l'affliction, la discorde, la jalousie⁷. Personne n'aura de besoin, personne n'aura de désir⁸, mais, unis dans une même paix⁹,

5. On retrouve plusieurs fois la même utilisation de *tempus* avec un génitif déterminatif: cf. 2, 283, 4, 80 et 605 et 6, 182. Cette habitude de langage se rencontre p. ex. dans PRUDENCE, *Cath.* 1, 66. Elle insiste sur la fugacité de la mort, qui n'est qu'une étape avant la vie éternelle pour les âmes délivrées du péché.

6. L'expression allitérative et péjorative *calidos carnalis copula sexus* se trouve dans JÉRÔME, *Epist.* 54, 6, 3. Voir également, l'explication développée dans AUGUSTIN, *Ciu.* 14, 26 à propos de la sexualité.

7. L'énumération de tous ces vices (qui se retrouve en 6, 435) est inspirée de celle que l'on rencontre dans LACTANCE, *Phoen.* 15-20; PAULIN DE NOLE, *Carm.* 6, 244-246 et PRUDENCE, *Ham.* 395-397. Ce procédé stylistique – se rencontre déjà dans Mc 7, 22 et Rm 1, 29-31. Dans les v. 77-117, le diable sera décrit comme l'incarnation de la plupart de ces vices: *liuor* (v. 82), *dolor* (v. 89), *dolus* (v. 99), *fraus* (v. 100), *gemitus* (v. 117). *Voluptas*, pris dans un sens péjoratif, remplace *libido* qu'utilise AUGUSTIN dans son passage sur la sexualité dans le paradis (*ciu.* 14, 21-26). L'ambiguïté du mot, qui est le glissement de la pureté originelle vers la souillure, prépare le lecteur au récit de la tentation. *Dolus* est un terme défini dans AUGUSTIN, *Sermo* 4, 23; voir LA BONDARDIÈRE 1975.

8. L'absence de besoin et de désir caractérise la vie dans le paradis (cf. 1, 308): voir AUGUSTIN, *Ciu.* 14, 26.

9. *Pax* désigne chez les chrétiens soit la paix entre Dieu et les hommes soit, comme ici, la fraternité et l'unité culturelle existant entre les chrétiens, symbolisées par l'*osculum pacis* dont parle 1 Co 16, 20: cf. MOHRMANN 1958, t.1, p. 28-30.

sufficiet cunctis sanctorum gloria Christus.

35 His protoplastorum sensum primordia sacra
 continuere bonis, donec certamine primo
 uinceret oppressos fallacem culpa per hostem.
 Angelus hic dudum fuerat, sed crimine postquam
 succensus proprio tumidos exarsit in ausus,
 40 se semet fecisse putans, suus ipse creator
 ut fuerit, rabido concepit corde furorem
 Auctoremque negans: « Diuinum consequar, inquit,
 nomen et aeternam ponam super aethera sedem
 Excelso similis summis nec uiribus impar. »
 45 Talia iactantem praeclsa Potentia caelo
 iecit et eiectum prisco spoliavit honore.
 Quique creaturae praefulsit in ordine primus,
 primas uenturo pendet sub Iudice poenas,

34 AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 9, 6 35 TERTULLIEN, *Iud.* 13 35-70
 AMBROISE, *Parad.* 10-11 35-76 AMBROISE, *Parad.* 1, 54; AUGUSTIN, *Gen.*
ad litt. 11, 17-19; CYPRIEN, *Zel.* 4; LACTANCE, *Inst.* 2, 9, 15 37 HILAIRE,
Hymn. 3, 4 38-55 AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 11, 14 40 VIRGILE, *Georg.* 4,
 273 40-43 VIRGILE, *Aen.* 11, 368-370 41 VIRGILE, *Aen.* 4, 502

LNR G

41 ut: quod G || 47 quique: qui R

42-44 Is 14, 13-14

1. L'expression *sanctorum gloria Christus* est une variation sur PRUDENCE, *C. Symm.* 2, 772: *patriae sua gloria Christus*. Les *sancti* sont les chrétiens suivant les préceptes évangéliques, comme le dit AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 9, 6, en se fondant sur Rm 1, 7 et 1 Co 1, 2.

2. Le nom *protoplastus* est emprunté au grec par TERTULLIEN (*Iud.* 13, 11) pour désigner Adam (voir MOHRMANN 1958, t. 3, p. 113).

3. L'épithète *hostis* pour désigner le diable, ennemi par excellence de l'être humain, se rencontre déjà dans HILAIRE, *Hymn.* 3, 4.

4. L'adverbe *dudum* indique que le diable n'a pas chu dès sa création, mais qu'il a d'abord joui de la vie des anges avant de s'enorgueillir et ainsi de causer sa chute: cf. AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 11, 16, qui pose le problème du moment de la chute du diable, et *Ciu.* 12, 1 où il est dit que les anges ont été

tous seront rassasiés par le Christ, gloire des saints¹.

La sainteté de leur origine maintint l'âme de nos premiers parents² dans de tels agréments, jusqu'à ce que, dans un premier combat, le péché les abatte et les écrase par l'entremise de l'Ennemi trompeur³. Il avait été jadis⁴ un ange, mais après qu'enflammé par son péché⁵, il se fut embrasé d'une audace orgueilleuse, il pensa qu'il s'était fait lui-même et qu'il était ainsi son propre créateur; la démenche s'empara de son cœur furieux et, niant le Créateur, il dit: « J'atteindrai le nom de Dieu et je placerai mon séjour éternel au-dessus de l'éther⁶, étant l'égal du Très-Haut et ne lui étant pas inférieur par la toute-puissance de mes forces. » Après ce discours plein de jactance, la très haute Puissance l'expulsa du ciel et le dépouilla de son ancien privilège⁷, après l'avoir chassé. Et lui qui brilla à la première place dans la création⁸, subira le premier le châtement imposé par le verdict du Juge à venir⁹, puisqu'une peine d'une lourdeur inhabituelle punit celui

créés bons à l'origine et qu'ensuite (*denique*), usant de leur libre arbitre, certains ont péché.

5. *Crimeu* est un des noms couramment utilisés pour désigner le péché chez les poètes chrétiens (voir introduction 6.1.3): p. ex. JUVENCUS, *Pr.* 20; PRUDENCE, *Cath.* 6, 133. SIMONETTI 1982, p. 62-65 met en parallèle les v. 40-43 avec *Aen.* 11, 368-370: par une construction de vers identique à celle de Virgile, Avit présente Satan tel Turnus, qui s'oppose au héros aimé de la divinité. L'adversaire du diable n'est pas Adam, mais le Christ qui est l'Énée triomphant.

6. Les paroles mises dans la bouche de Satan s'inspirent d'Is 14, 13-14. L'expression *super aethera* — *aether* désignant la région du ciel où vivent les dieux (VIRGILE, *Aen.* 1, 379) — se rencontre dans SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 2, 193.

7. Le privilège (cf. 1, 6) que Dieu avait accordé aux anges, donc à Satan, ainsi qu'aux hommes dès leur origine, est l'éternité de la vie dans le paradis.

8. Le nom *creaturae* désigne l'ensemble de la création, comme dans la Bible (p. ex. Rm 8, 20) et chez les pères de l'Église (TERTULLIEN, *Apol.* 30, 3); il traduit le mot grec κτίσμα.

9. L'expression *uenturo ... sub Iudice* est habituelle pour désigner le Christ du jugement dernier (cf. 3, 57 et 356): cf. p. ex. PRUDENCE, *Psych.* 406 cité dans TLL VII, 2, 601, 47.

quandoquidem grauior talem sententia punit,
 quem mirum cecidisse putes. Nam crimen acerbat
 auctor: in ignoto minor est peccante reatus,
 durius atque malum, quod maior fecit, habetur.
 Sed quod uiuaces pertendit in abdita sensus
 quodque futura uidet rerumque arcana resignat,
 angelici feruens superest natura uigoris.
 Horrendum dictu signisque notabile monstrum:
 nam quidquid toto dirum committitur orbe,
 iste docet scelerumque manus ac tela gubernat
 pugnat et occultus per publica crimina latro.
 Et nunc saepe hominum, nunc ille in saeua ferarum
 uertitur ora nouos uarians fallentia uultus.

50 VIRGILE, *Aen.* 11, 407 50-51 JUVÉNAL 8, 140-141 59 PRUDENCE,
Ham. 508 60-74 VIRGILE, *Aen.* 7, 335-340

LNR G

50 aceruat G om. R || 51 ignaro G (-oto s.l. G)

1. Les v. 50-51 sont une sorte de maxime générale inspirée de JUVÉNAL, 8, 140-141, dans laquelle *auctor* désigne le responsable de la faute, c'est-à-dire le diable (cf. 1, 215). L'adjectif *ignotus* signifie « de basse condition » comme dans le texte de JUVÉNAL ; il s'oppose à *maior* du vers suivant, ainsi que l'explique CAPPONI, *Un aspetto*, p. 321-322. Avit fait ici allusion à la nature même du coupable: Satan, de nature angélique, donc supérieure (cf. v. 53-54), mérite un châtement plus grave que l'homme qui est d'une nature inférieure. *Reatus* ne signifie pas ici le péché, comme c'est souvent le cas, mais la culpabilité (cf. AUGUSTIN, *Conf.* 1, 11, 17).

2. CAPPONI, *Un aspetto*, p. 321, n. 31 se demande quel est le sens exact d'*abdita*: désigne-t-il les secrets de la nature ou de l'âme humaine ? Comme l'indique *rerum arcana* dans le vers suivant, il s'agit d'une façon très générale de tous les secrets profondément enfouis. *Arcana* appartient, déjà dans la littérature classique, au domaine religieux (cf. MOHRMANN 1958, t. 1, p. 236) comme le montre l'expression *fatorum arcana* de *Aen.* 1, 262; chez les auteurs chrétiens, le terme désigne les « mystères » de Dieu: cf. LACTANCE, *Inst.* 4, 17, 17 et AUGUSTIN, *Serm.* 126, 1.

3. CAPPONI, *I limiti*, p. 159-160 voit une contradiction entre les v. 53-55 et les v. 40-41: si Satan possède vraiment l'intelligence intuitive des anges, il n'a pas pu se laisser emporter par l'orgueil démesuré qui va causer sa perte.

dont la chute paraît extraordinaire. Car l'auteur aggrave son crime: la culpabilité est moindre chez un pécheur de basse condition; plus grave est la faute commise par un être éminent¹. Mais, parce qu'il pénètre de sa vive intelligence les entrailles² de la nature, qu'il voit l'avenir et révèle les secrets du monde, la force et la vigueur de sa nature d'ange demeurent en lui³. Prodiges horribles à dire et remarquables à ses signes: tout méfait commis sur la terre entière, c'est cet infâme qui l'enseigne; il dirige la main et les armes criminelles et, brigand caché, il combat dans des crimes visibles de tous⁴. Ses métamorphoses trompeuses⁵ lui donnent l'apparence, souvent d'un homme, parfois d'un fauve, en lui conférant

Capponi oublie que, si le diable a reçu une nature bonne, il jouit de son libre arbitre, comme l'être humain, et qu'il peut donc user de ses qualités comme il l'entend. L'expression précieuse *angelici feruens ... natura uigoris* désigne la nature angélique du diable qui est toujours présente même après son expulsion du paradis: cf. AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 11, 2.

4. En faisant du diable la source de tous les maux, Avit ne nie pas le libre arbitre de l'homme, comme le croit CAPPONI, *I limiti*, p. 320-321: l'être humain a toujours le choix de suivre ou ne pas suivre Satan. Le poète ne précise nullement que l'homme est totalement soumis au diable; il dit seulement que tout ce qui est mal sur terre provient de Satan. *Docet* indique que c'est un maître, dont les impies sont les disciples, *gubernat* qu'il est un chef et *pugnat* qu'il est aussi un combattant. Ces trois fonctions sont reprises, dans l'ordre inverse, à la fin du chant, lorsque le diable célèbre son triomphe. *Latro* est un terme usuel pour désigner le diable depuis PRUDENCE, *Ham.* 508.

5. Les métamorphoses du diable, qui sont une amplification de la présentation d'Allecto par Junon au chant 7 de l'*Énéide* (v. 335-340), prennent quatre formes: un être humain; une bête sauvage; un oiseau; un métal précieux qui suscite les convoitises. Il y a donc un *crescendo* dans la perfidie insidieuse de ces métamorphoses: aux transformations très manifestes en êtres malfaisants (v. 60-63) succèdent tout d'abord des changements plus sournois, capables de séduire l'esprit afin de le conduire dans le péché (v. 64-67); finalement, la toute-puissance démoniaque est à son comble lorsque le diable prend l'apparence de la sainteté, en une métamorphose difficilement discernable par la victime, facilement abusée (v. 73-74). Les multiples métamorphoses de Satan sont recensées dans le livre d'AMAT 1985: le diable prend la forme de n'importe quelle tentation, suivant la condition de chaque individu. AUGUSTIN, *Diu. daem.* 3, 7 justifie les nombreux pouvoirs des démons par leur nature angélique.

Alitis interdum subito mentita uolantis
 fit species habitusque iterum confingit honestos.
 Apparens nec non pulchro ceu corpore uirgo
 65 protrahit ardentes obscena in gaudia uisus.
 Saepe etiam cupidis argentum immane coruscat
 accenditque animos auri fallentis amore
 delusos fugiens uano phantasmate tactus.
 Nulli certa fides constat uel gratia formae;
 70 sed quo quemque modo capiat teneatque nocendo,
 opportuna dolis clausaeque accommoda fraudi
 sumitur exterior simulata fronte figura.
 Maior adhuc etiam saeuo permissa potestas,
 ut sanctum fingat. Dudum collata creato
 75 sic natura ualet, rectam quam condidit Auctor,
 sed post ad prauos subuersor transtulit usus.
 Vidit ut iste nous homines in sede quieta
 ducere felicem nullo discrimine uitam,

71 VIRGILE, *Aen.* 11, 522-523 73-74 SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 4, 166-168
 77-117 AMBROISE, *Parad.* 12, 54

LNR G

74 ut: ter G || uincat G || 77 hominesque G -emque R

1. La structure grammaticale des v. 60-61 est la suivante: *et ille saepe uertitur, nunc in ora fallentia hominum, nunc in <ora> saeuia ferarum, uarians nous uultus*.

2. Le verbe *coruscat* est employé transitivement dans le sens de « brandir », comme dans VIRGILE, *Aen.* 10, 651.

3. Le nom grec *phantasma* est souvent utilisé par les auteurs chrétiens pour signifier une vision imaginaire. Il marque ici la possession de l'esprit humain par l'une des nombreuses apparences du diable; Avit l'utilise dans le même sens en 5, 86, pour désigner la verge que Moïse transforme en serpent devant Pharaon.

4. *Nulli certa fides constat uel gratia formae* est une tournure équivalente à *nulli fides constat certa uel gratia forma <constat certa>*. *Certa* est un attribut accordé avec *fides*, seul sujet grammatical de *constat*.

5. Variation sur VIRGILE, *Aen.* 11, 522-523: *accommoda fraudi | armorumque dolis*. DRACONTIUS, *Laud. Dei* 2, 782 relève aussi la perfidie du diable en des

des traits inattendus, changeants¹. Parfois, il prend l'aspect soudain captieux d'un oiseau qui vole, puis à nouveau se compose une apparence honnête. Et, apparaissant encore comme une vierge au beau corps, il attire les regards ardents vers des joies obscènes. Souvent aussi, il fait miroiter devant les hommes cupides l'argent monstrueux² et enflamme leur esprit de l'amour d'un or trompeur en fuyant leur main abusée par un vain mirage³. A nul, rien n'est sûr: ni loyauté, ni charmante beauté⁴; mais, quelle que soit la manière dont il séduise et emprisonne chacun de sa malversation, une apparence propice aux perfidies et complice de sa fourberie cachée lui fait un visage mensonger⁵. Une puissance plus grande encore a même été donnée à cet Ennemi cruel: il feint la sainteté⁶. Ainsi, la nature jadis accordée à cette créature, que son Auteur a créée bonne, garde sa puissance; mais ce Destructeur⁷ a fini par la soumettre à de vils usages.

Quand il vit les hommes nouvellement apparus mener, dans un séjour tranquille, une vie heureuse sans aucun danger, dominer le monde assujetti⁸ selon le commandement

termes similaires. Le groupe *clausae fraudi* indique que le visage du diable ne trahit pas ses véritables sentiments, mais qu'il dissimule sa ruse sous des dehors anodins.

6. La duplicité du serpent est blâmée de manière identique dans SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 4, 166-168. Paul (2 Co 11, 14) avertissait déjà l'homme de se méfier de Satan travesti en ange de lumière.

7. *Subuersor* est un nom emprunté à Ez 2, 6 où il s'applique aux démons d'une manière générale. Le terme a été créé par TACITE, *Ann.* 3, 28, où l'on retrouve la même association antithétique *auctor ... subuersor*, à cette différence près que, chez Tacite, les deux substantifs s'appliquent à une seule personne, tandis que chez Avit, *auctor* désigne Dieu et *subuersor* le diable.

8. *Famulo dominarier orbi* est la leçon de LNR, alors que G donne *domino famularier orbis*. Si le verbe *famularier* se rencontre dans SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 2, 197, la leçon de la famille LNR est pourtant meilleure, car elle marque l'insistance sur la domination du monde que Dieu a donné aux hommes. C'est la reprise de 1, 135 (voir aussi DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 570-572).

80 lege sub accepta famulo dominarier orbi
 subiectisque frui placida inter gaudia rebus,
 commouit subitum zeli scintilla uaporem
 excreuitque calens in saeua incendia liuor.
 Vicinus tunc forte fuit, quo concidit alto
 lapsus, et innexam traxit per prona cateruam.
 85 Hoc recolens casumque premens in corde recentem
 plus doluit periisse sibi quod possidet alter.
 Tum mixtus cum felle pudor sic pectore questus
 explicat et tali suspiria uoce relaxat.
 « Pro dolor hoc nobis subitum consurgere plasma
 90 inuisumque genus nostra creuisse ruina !
 Me celsum Virtus habuit, nunc ecce reiectus
 pellor et angelico limus succedit honori.
 Caelum terra tenet, uili compage leuata
 regnat humus nobisque perit translata potestas.
 95 Non tamen in totum periit: pars magna retentat
 uim propriam summaque cluit uirtute nocendi.

79 SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 2, 197 79-80 DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 571-572
 81 PRUDENCE, *Ham.* 188 83-84 SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 4, 94-96
 87 SÉDULIUS, *Op. pasch.* 3, 16 89 SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 2, 9
 89-117 VIRGILE, *Aen.* 7, 293-322 92 PAULIN DE NOLE, *Carm.* 6, 318
 96 LACTANCE, *Inst.* 2, 10, 3

LNR G

79 domino famularier G || orbis G || 95 nec G

1. Allusion à la mise en garde qu'a adressée Dieu à Adam, lorsqu'il lui a donné la jouissance du paradis (1, 310-319), et qui reprend la promesse faite par les hommes à ce moment-là (1, 321).

2. *Zeli scintilla uaporem* est une variation sur PRUDENCE, *Ham.* 188: *Arsis enim scintilla odii de fomite zeli*. Le nom *uapor* est souvent utilisé métaphoriquement pour qualifier le feu dévorant de l'amour (p. ex. SÉNÈQUE, *Phaedr.* 640-641).

3. Les v. 83-84, inattendus à ce endroit du récit, précisent que, pour Avit comme pour Augustin, la chute du diable est due à son arrogance face à Dieu. Les sentiments de jalousie qu'il conçoit envers l'homme sont la conséquence de la perversion de sa nature originelle (cf. AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 11,

reçu de Dieu¹, et profiter dans la joie et la sérénité de la nature soumise, l'étincelle de la jalousie² éveilla soudain son ardeur et son envie brûlante s'accrut en un brasier cruel. Proche se trouvait alors justement la chute qui le fit tomber des hauteurs célestes, et par laquelle il a entraîné dans l'abîme la troupe qui lui était attachée³. A ce souvenir, enfouissant au fond de son cœur sa récente disgrâce, il souffrit davantage d'avoir perdu pour lui-même le séjour que possède maintenant un autre. Alors, pleine d'une honte mêlée de fiel⁴, sa poitrine exhale des plaintes et laisse échapper des soupirs qu'accompagnent de tels propos :

« Quelle douleur que, devant nous, surgisse soudain cette créature⁵ et que cette race odieuse ait grandi grâce à notre chute ! La Puissance⁶ divine m'a donné une noble condition et voici que maintenant je suis jeté au rebut et que la boue succède à la gloire de l'ange. La terre est la maîtresse du ciel, le limon⁷ dressé par un vil assemblage règne, et ce pouvoir, qu'un autre a reçu, est perdu pour moi. Pourtant, il n'a pas complètement disparu : une grande partie garde la force qui lui est propre et s'illustre par sa souveraine puissance de mal

12). *Caterua* désigne la troupe des démons qui ont suivi Satan dans sa chute (cf. PRUDENCE, *Cath.* 6, 148, HYMN. Walpole 65, 6 ; AUGUSTIN, *Ciu.* 22, 1 et SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 4, 94-96).

4. Le fiel est une métaphore usuelle pour désigner la jalousie : cf. p. ex. SÉDULIUS, *Op. pasch.* 3, 16.

5. Les v. 89-117 sont une imitation contrastante de *Aen.* 7, 293-322, où Junon, furieuse, explose en invectives devant la réussite d'Énée. L'expression *pro dolor* se rencontre dans SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 2, 9 et PRUDENCE, *Apoth.* 308 et *Psych.* 224, pour désigner l'homme en tant que créature de Dieu. Comme *substantia* (v. 110), il a, dans la bouche de Satan, un sens péjoratif.

6. *Virtus* signifie ici « puissance divine suprême » (voir TERTULLIEN, *Prax.* 26, 2), et s'oppose à *limus*, repris dans le v. 94 par *humus*.

7. Le rapprochement des deux noms *limus/humus* est une allusion au rapprochement étymologique bien connu *humus/homo*, que l'on rencontre dans LACTANCE, *Inst.* 2, 10, 3.

Nec differre iuuat: iam nunc certamine blando
 congreddiar, dum prima salus experta nec ullos
 simplicitas ignara dolos ad tela patebit.
 100 Et melius soli capientur fraude, priusquam
 fecundam mittant aeterna in saecula prolem.
 Immortale nihil terra prodire sinendum est
 fons generis pereat, capitis deiectione uicti
 semen mortis erit. Pariat discrimina leti
 105 uitae principium. Cuncti feriantur in uno:
 non faciet uiuum radix occisa cacumen.
 Haec mihi deiectione tantum solacia restant.
 Si nequeo clausos iterum conscendere caelos,
 his quoque claudantur. Leuius cecidisse putandum est,
 110 si noua perdatur simili substantia casu.
 Sit comes excidii, subeat consortia poenae
 et, quos praeuideo, nobiscum diuidat ignes.
 Sed nec difficilis fallendi causa petetur:

98-99 DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 465-467 99 VIRGILE, *Aen.* 1, 630
 103 PRUDENCE, *Ham.* 185 111-112 PAULIN DE NOLE, *Carm.* 7, 32-34
 112 PRUDENCE, *Ham.* 923-924

LNR G

99 ignaua LNR G^{ac} || ad: ac G || pauebit G || 103 uicto R -cta G || 104 pareat N || 107 tantum: -dem s.l. G || 109 claudentur G || 111 comis LNR || 113 ne G || putetur G

1. *Expertus* a le sens de « qui connaît », avec le groupe objet *nullos dolos* sous-entendu (cf. *TLL* V, 2, 1677, 20).

2. La même idée est exprimée dans DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 465-467. La leçon *ignaua* donnée par la plupart des manuscrits ne peut être correcte, car seul l'adjectif *ignara* peut se construire avec le complément à l'accusatif *ullos dolos*, comme l'indique le *Thesaurus* (VII, 1, 274, 23).

3. Les *tela* sont les différentes ruses qu'Avit a énumérées dans les v. 60-74. Grâce à ce combat, de nature psychologique, surgit l'élément épique qui n'était pas encore apparu dans le *De gestis*.

faire. Je ne veux pas attendre: dès maintenant, par un combat caressant, je vais engager la lutte, tandis que leur bonheur initial inexpérimenté¹ et leur simplicité ignorant encore toute ruse² seront exposés à mes armes³. Et, puisqu'ils sont seuls, ils tomberont plus facilement au pouvoir de ma perfidie, avant d'engendrer pour l'éternité des siècles une descendance féconde⁴. Rien d'immortel ne doit provenir de la terre; que périsse à sa source la race humaine⁵; la déchéance de son ancêtre vaincu sera le germe de sa mort. Que la vie, en naissant, enfante le trépas et ses angoisses. Que tous les hommes soient frappés en un seul: la racine coupée ne donnera pas vie à la cime. C'est la seule consolation qui me reste dans ma déchéance. Si je ne peux gravir à nouveau les cieux qui m'ont été fermés, qu'ils se ferment pour eux aussi. J'aime à croire que ma chute sera plus supportable si cette créature nouvelle est anéantie par un malheur semblable au mien. Qu'elle soit la compagne de ma perte, qu'elle participe au châtement que je subis et partage avec moi les feux que je suis le premier à voir⁶. Quoi qu'il en soit, je trouverai sans

4. Satan rappelle qu'il veut frapper la race humaine à son origine (*fons generis* au v. 103) afin de la condamner à pécher, dès sa naissance. *Soli* fait aussi référence à la solitude d'Adam et Ève dans le paradis où Dieu les a laissés livrés à eux-mêmes, sans qu'ils aient encore une descendance (cf. 1, 324-325). Le verbe *mittere*, synonyme de *procreare* (cf. *TLL* VIII, 1176, 75) est un écho à l'injonction divine de 1, 172: *replete mundum*.

5. *Fons generi* est une métaphore commune: cf. p. ex. PRUDENCE, *Ham.* 185: *primo generis de fonte*. Dans l'une de ses *Homélies* (livre 7, p. 114, 35-115, 2 Peiper), AVIT évoque ce même combat entre l'ange déchu et la créature terrestre.

6. Il s'agit des feux de l'enfer qui engloutiront les pécheurs au jour du jugement dernier: cf. CYPRIEN, *Epist.* 55, 20; PRUDENCE, *Ham.* 923-924 et PAULIN DE NOLE, *Carm.* 7, 32-34. Le verbe *praeuideo* est employé absolument dans le sens de « voir d'avance » pour rappeler un des pouvoirs que possède le diable du fait de sa nature originelle d'ange.

115 haec monstranda uia est, dudum quam sponte cucurri
in pronum lapsus; quae me iactantia regno
depulit, haec hominem paradisi limine pellet ».
Sic ait et gemitus uocem clausere dolentis.

Forte fuit cunctis animantibus altior astu,
aemulus arguto callet qui pectore, serpens.
120 Huius transgressor de cunctis sumere formam
eligit aerium circumdans tegmine corpus
inque repentinum mutatus tenditur anguem:
fit longa ceruice draco, splendentia colla
depingit maculis teretisque uolumina dorsi
125 asperat et squamis per terga rigentibus armat.
Qualis uere nouo, primis cum mensibus aestas
praemittit laetos post frigora pigra tepores,

117 SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 7, 118 118 AUGUSTIN, *Gen. ad litt.*
11, 2 119 JUVENCUS 2, 458 124 VIRGILE, *Aen.* 2, 208 ; 5, 85
125 SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 15, 10 ; STACE, *Theb.* 6, 246 126-131
PRUDENCE, *Ham.* 199-202 ; VIRGILE, *Aen.* 2, 471-475 ; *Georg.* 3, 425-449

LNR G

116 pellit R G || 121 aerium: -reum LR

118-122 Gn 3, 1

1. Comme au v. 38, l'adverbe *dudum* signale que la chute de Satan a eu lieu avant l'apparition de sa jalousie envers l'homme.

2. Le v. 117 est inspiré de SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 7, 118.

3. Par le groupe *cunctis animantibus*, Avit désigne de façon générale tous les êtres animés qui existent alors, c'est-à-dire non seulement les animaux, mais aussi les hommes (cf. 3, 130): cf. AUGUSTIN, *Ciu.* 12, 10. Contrairement à Gn 3, 1, qui emploie le terme spécifique de *callidior* (dans la Vulgate) ou de *sapientior, prudentior* (dans les *Veteres Latinae*), Avit emploie une expression qui a l'avantage, d'être univoque: en effet, à l'inverse des adjectifs de la Bible, qui s'emploient rarement *in malam partem*, le nom *astus*, qui est utilisé à l'ablatif (cf. TLL II, 983, 15), est toujours employé dans un sens péjoratif, ainsi que le remarque AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 11, 2.

difficulté une raison pour l'abuser : je vais lui montrer cette route, que, jadis¹, j'ai parcourue de mon plein gré, lorsque je suis tombé dans l'abîme; et l'orgueil qui m'a chassé du royaume des cieux chassera l'homme du seuil du paradis. » Il parla ainsi, et les gémissements de sa souffrance couvrirent sa voix².

Il se trouvait être là l'animal de tous le plus rusé³, qui rivalise d'ingéniosité dans son cœur endurci, l'envieux serpent⁴. Le Rebelle⁵ choisit de prendre, parmi toutes, l'apparence de ce dernier en enveloppant d'une peau son corps aérien; et, soudain, il se transforme et s'allonge en un reptile: il devient une hydre⁶ au long cou, sème de taches son encolure resplendissante, hérissé les replis de son dos arrondi et arme son échine d'écaillés rigides⁷. Tel, au début du printemps, dans les premiers mois où la belle saison envoie par avance sa tiédeur plaisante, après les froids gourds⁸, échappant à

4. *Aemulus* signifie déjà « envieux » dans VIRGILE, *Aen.* 5, 419; il caractérise le vice principal du diable dans la Bible (Sg 2, 14) et chez les auteurs chrétiens (TERTULLIEN, *Anim.* 20, 5). *Arguto ... pectore* est une périphrase synonyme de *astutus* (TLL II, 558, 47): cf. ITALA *Matth.* 10, 16: *estote arguti* (Vulgate *prudentes*) *sicut serpentes*; JUVENCUS 2, 458 et PRUDENCE, *Ham.* 552.

5. *Transgressor* désigne dans la Bible ceux qui enfreignent la loi de Dieu: p. ex. Is 53, 12 et Jc 2, 11. PS.-PROSPER, *Carm. de prou.* 491 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 2, 360 l'utilisent pour qualifier Adam devenu pêcheur. L'adjectif *aerium* rappelle métaphoriquement la nature angélique de Satan (cf. 2, 38), qui, comme toutes les créatures célestes, ne possède pas de corps physique.

6. *Draco*, nom qui appartient au vocabulaire épique, insiste sur le caractère fabuleux de l'animal, alors qu'*anguis* et *serpens* font plutôt allusion à l'animal réel.

7. Les *uolumina dorsi* désigne les circonvolutions que font les anneaux du reptile: cf. VIRGILE, *Aen.* 2, 208 et 5, 85. Le v. 125 est inspiré de la description de la Méduse dans SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 15, 10; voir également STACE, *Theb.* 6, 246 (et non 224 comme l'indique par erreur TLL II, 826, 50).

8. *Vere nouo*, repris par *primis mensibus aestas*, désigne le début du printemps, lorsque le serpent termine son hibernation, au moment où la tiédeur printanière annonce les chaleurs estivales. *Frigora pigra* est une métaphore familière aux poètes: p. ex. TIBULLE 1, 2, 29; VIRGILE, *Georg.* 4, 259 et PRUDENCE, *C. Symm.* 1, *Praef.* 23

eadens ueterem reparatis motibus annum
 et siccum nitido discingens corpore tegmen
 130 procedit coluber terrarumque abdita linquens
 perfert terribilis metuendum forma decorem.
 Dira micant oculi; tum lumine uisus acuto
 laetior optatum discit consuescere solem.
 Nunc simulat blandum, crebro ceu carmine fauces
 135 ludunt et trifidam dispergunt guttura linguam.

Ergo ut uipeream malesuada fraude figuram
 induit et totum fallax processit in anguem,
 peruolat ad lucum: nam forte rubentia laeti
 carpebant iuuenes uiridi de palmitate mala.
 140 Tum ueritus serpens, firma ne mente uirili
 non queat iniecto subuertere corda ueneno,

128 *Appendix Vergiliana, Culex* 167 130-131 AUGUSTIN, *Ciu.* 14, 11
 132 OVIDE, *Met.* 3, 33; PRUDENCE, *Ham.* 900 134 OVIDE, *Am.* 2,
 1, 25 135 SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 133; VIRGILE, *Georg.* 3, 439 136
 PAULIN DE NOLE, *Carm.* 14, 553; 24, 553; PRUDENCE, *Ditt.* 1 136-144
 DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 459-471; MARIUS VICTOR 1, 411-417 138-139
Appendix Vergiliana, Copa 19; CYPRIEN GALLUS, *Gen.* 77

LNR G

131 decorem : draconem G || 134 sibilat G (*bu. in ras.*)

1. Le v. 118 est inspiré du *Culex* 167 : «*Serpens*» *squamosos late torquebat motibus orbis.*

2. L'expression *lumine ... acuto* qualifie l'acuité du regard comme dans PRUDENCE, *Ham.* 900-901.

3. *Coluber* est le quatrième synonyme (après *draco*, *serpens* et *anguis*) couramment utilisé pour désigner le serpent en tant qu'incarnation du diable: cf. AUGUSTIN, *Ciu.* 14, 11.

4. Rappel des v. 60-74 où étaient décrites les différentes ruses du diable pour tromper l'homme. Avit reprend les v. 134-135 en 4, 275-276, lorsqu'il énumère les animaux que Noé emporte dans son arche, et au nombre desquels figure le serpent: il reconnaît alors que ce n'est pas l'animal lui-même qui est mauvais et qui a été le tentateur: il n'a fait que prêter son corps au démon. La description du serpent se termine par l'évocation de la parole que le diable a donnée à l'animal, muet en réalité (cf. AUGUSTIN, *Gen. ad litt.*

l'année ancienne par ses mouvements qu'il retrouve¹, et dépouillant de son corps étincelant sa peau desséchée, le serpent² s'avance, et délaissant les cachettes de la terre, il arbore une apparence terrifiante et une beauté redoutable. Ses yeux étincellent de façon effrayante; alors, sa vue au regard perçant³ apprend avec une joie accrue à s'habituer au soleil désiré. Maintenant, il feint d'être caressant, sa gorge s'amuse à une sorte de chant continu et sa gueule agite en tous sens sa langue à trois pointes⁴.

Lorsqu'il eut revêtu l'apparence de la vipère par une tromperie mauvaise conseillère⁵ et que, dans sa perfidie, il se fut entièrement métamorphosé en serpent, il se hâte de gagner le bois sacré: il se trouvait qu'en effet les jeunes gens y cueillaient joyeusement des pommes rouges sur un vert rameau⁶. Le serpent, craignant alors de ne pouvoir séduire d'un jet de son venin le cœur vaillant de l'homme⁷, déroule

11, 28). Ces vers permettent une habile transition vers le dialogue entre Ève et le serpent, qui constitue la partie principale du chant 2. Par cette allusion, le poète prend le contre-pied de l'image habituelle du serpent brisé par les incantations: cf. p. ex. VIRGILE, *Ecl.* 8, 71; OVIDE, *Am.* 2, 1, 25 et *Met.* 7, 203. Depuis VIRGILE, *Georg.* 3, 439, la langue triplement fourchue du serpent illustre sa très grande duplicité: voir p. ex. HORACE, *Carm.* 3, 11, 20; SÉNÈQUE, *Med.* 687; STACE, *Theb.* 1, 565; PRUDENCE, *Cath.* 3, 128 et SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 133.

5. L'expression *malesuada fraude* se trouve déjà dans PRUDENCE, *Ditt.* 1, à propos d'Adam et Ève. Voir également PAULIN DE NOLE, *Carm.* 24, 553. Comme l'écrit SIMONETTI 1982, p. 56-57, Avit s'est ici inspiré de l'évocation des maux de l'humanité et de la présentation de l'arbre sur lequel se trouve le rameau d'or dans *Aen.* 6, 276-284.

6. Sur le modèle de *Copa* 19, Avit rappelle la bienheureuse innocence des êtres humains (cf. 1, 320). La pomme est évoquée dans certaines légendes profanes, comme celle du jardin des Hespérides, gardé par un serpent (LUCRÈCE 5, 32-34).

7. La lâcheté du serpent, dont la description est ici une *uariatio* sur LUCRÈCE 5, 32-34 et VIRGILE, *Georg.* 2, 153-154, a été relevée par AUGUSTIN, *Ciu.* 14, 11.

arboris erectae spiris reptantibus alto
 porrigitur tractumque suum sublimibus aequans
 auditum facilem leni sic uoce momordit.
 145 « O felix mundique decus pulcherrima uirgo,
 ornat quam roseo praefulgens forma pudore,
 tu generi uentura parens, te maximus orbis
 exspectat matrem, tu prima et certa uoluptas
 solamenque uiri, sine qua non uiueret ipse;
 150 ut maior, sic iure tuo subiectus amori
 praedulcis coniunx, reddes cui foedere prolem.
 Vobis digna datur paradisi in uertice sedes,
 uos subiecta tremit famulans substantia mundi:
 quod caelum, quod terra creat, quod gurgite magno
 155 producit pelagus, uestros confertur in usus.
 Nil natura negat, datur ecce in cuncta potestas.
 Non equidem inuideo; miror magis ut tamen una
 contineat liber dulci super arbore tactus.

143-144 VIRGILE, *Georg.* 2, 153-154 157 VIRGILE, *Ecl.* 1, 11

LNR G

148 uoluntas G^{ac} || 150 ut: at G || 157 nec LNR

157-160 Gn 3, 1

1. *Tractum suum sublimibus aequans* est une expression précieuse destinée à indiquer que le serpent est arrivé au faite de l'arbre.

2. La fragilité de la femme et sa crédulité sont des lieux communs, comme en témoigne la diatribe de SÉNÈQUE, *Dial.* 2, 14, 1: voir l'étude de FONTAINE 1970. L'image du serpent qui mord provient de Gn 3, 15 et se retrouve dans AMBROISE, *In psalm.* 48, 4 et *Hymn.* 3, 14 Fontaine. Ici, le maniérisme d'Avit transforme l'image en une expression abstraite.

3. L'expression *solamen uiri* est inspirée de VIRGILE, *Aen.* 3, 660-661: cf. v. 356.

ses anneaux au sommet d'un arbre élançé¹ et, égalant le faite par ses reptations, il mordit d'une voix douce une oreille complaisante²: « Ô éblouissante, heureuse vierge, gloire du monde, toi que pare une beauté étincelant d'un rose pudique, c'est de toi que naîtra la race humaine, c'est toi que le vaste monde attend pour mère; tu es le premier plaisir de l'homme et la consolation fidèle sans lesquels il ne pourrait vivre³; bien que supérieur, ton si doux compagnon est pourtant, à juste titre, soumis à ton amour; c'est pour lui que, dans le mariage, tu enfanteras une descendance. Il vous est donné dans les hauteurs du paradis un séjour digne de vous; devant vous tremblent les créatures du monde, soumises et esclaves: ce que le ciel, ce que la terre créent, ce que dans son vaste gouffre produit l'océan, est offert à votre usage. La nature ne vous refuse rien; voici que le pouvoir vous est donné sur tous les êtres⁴. Et pourtant, je ne vous envie pas; je m'étonne plutôt: comment est-il possible⁵ que, malgré votre liberté, vous deviez vous abstenir de toucher à ce seul arbre

4. L'opposition entre la puissance des hommes qui siègent sur les hauteurs du paradis, et la soumission du monde qu'ils dominent, était déjà exprimée en 2, 79. L'anaphore de *quod* rappelle la domination de l'homme sur toutes les créations issues des trois éléments eau, terre, ciel, comme en 1, 139-142.

5. Le v. 157 est repris de VIRGILE, *Ecl.* 1, 11. *L* et *N* ont *nec* en tête de vers, ce qui suppose un allongement du monosyllabe comme on le rencontre à plusieurs reprises dans le *De gestis* (1, 113; 3, 261; 3, 310). *Non*, qui est la lecture de G, est adopté par Chevalier et Nodes (cf. NODES 1985, p. 79-80), contrairement à RAMMINGER 1988, p. 317. On adopte ici la ponctuation proposée par Ramminger. Comme l'a montré MC DONOUGH 1981, p. 171, *ut* n'a pas ici la valeur explicative que lui donne Peiper dans son index III, p. 370 (= *quod*, comme en 2, 164); c'est un adverbe de manière, introduisant une interrogative indirecte après *miror*.

Scire uelim: quis dura iubet, quis talia dona
 inuidet et rebus ieiunia miscet opimis ? »
 Haec male 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 ?
 Ergo ubi mortiferum seductilis Eua uenenum
 auribus accipiens laudi consensit iniquae,
 tunc ad serpentem uano sic ore locuta est:
 « Suauibus o pollens coluber dulcissime dictis,
 non, ut rere, Deus nobis ieiunia suasit

162 PRUDENCE, *Psych.* 351; SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 7, 135 164
 PRUDENCE, *Psych.* 564 166 AUGUSTIN, *In psalm.* 54, 22; DRACONTIUS,
Rom. 5, 78

LNR G

159 dira L || 161 hic G || fixerunt G || 162 qui G || 167 laudi: cladi G

170-174 Gn 3, 2

1. RAMMINGER 1988, p. 318 pense à juste titre que *liber* (sur lequel porte l'adverbe d'opposition *tamen*) et *tactus* ne vont pas ensemble: le nominatif masculin *liber* désigne l'être humain de façon générale (ici Satan ne s'adresse pas spécifiquement à Ève, donc il n'emploie pas un féminin); *tactus*, quant à lui, est un accusatif pluriel complément de *contineat*: cf. v. 198.

2. *Dura* est l'adjectif qui se trouve dans tous les manuscrits sauf L. Pour leur part, Peiper et Chevalier adoptent *dira*. RAMMINGER 1988, p. 319 justifie *dura* de façon convaincante: l'ordre de Dieu n'est pas funeste ou effrayant, mais il est difficile à suivre (cf. *TLL* V, 1, 2305, 58). C'est bien ce sens que met en évidence Satan, lorsqu'il oppose l'abondance du paradis à cette restriction: *rebus ieiunia miscet opimis* (v. 160, qui rappelle l'*ubertas* de 1, 193-210 et 305-309).

3. Variation sur *Aen.* 6, 267, reprise dans PRUDENCE, *Psych.* 351 et SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 7, 135.

4. RAMMINGER 1988, p. 319 propose de prendre *monstrum* dans le sens de « monstre » pour désigner Satan, à la suite de *bruto* et *belua* des vers précédents: cf. PRUDENCE, *Psych.* 564-565. EUGIPPE, *Exc. Aug.* (p. 218, 14-221,

aux fruits doux¹ ? Je voudrais le savoir : qui donne cet ordre cruel², qui envie de tels dons et mêle l'abstinence à l'opulence de la nature ? » Ces sifflements imitèrent mensongèrement une voix caressante. Quel engourdissement, femme, a enfermé ton esprit dans les ténèbres³ ? Tu n'as pas honte de parler avec un serpent, d'échanger des paroles avec un animal, — à supposer qu'une bête emprunte votre langue ? Tu souffres la présence de ce monstre⁴ et tu lui réponds encore⁵ ?

Donc, lorsque Ève, dans sa candeur⁶, eut recueilli au creux de son oreille ce mortel poison et eut ainsi accepté cet éloge blasphématoire, elle tint alors au serpent ce vain langage : « Ô puissant serpent aux suaves paroles si séduisantes, Dieu ne nous a pas conseillé l'abstinence⁷, comme tu le crois, et ne

7 CSEL) consacre un chapitre (*De locutione serpentis ad Euam et de incantationibus Marsorum*) à expliquer le passage dans lequel Augustin avait soutenu que ce n'est pas l'animal qui parle à Ève, mais le diable (*Gen. ad litt.* 11, 2).

5. L'interprétation des v. 162-165 a suscité plusieurs hypothèses, qui s'appuient sur des ponctuations différentes. Dans son édition, Peiper a mis des points d'interrogation après *bruto*, *linguam* et *addis* (lecture suivie par KIRKCONNELL 1947 dans sa traduction partielle, p. 235). Peiper s'est ensuite corrigé lui-même, puisque dans les *corrigenda et addenda* de son édition, p. 376, il propose de ponctuer plutôt après *loqui*, *linguam*, et *addis*. Chevalier met un point d'interrogation uniquement après *loqui* et *addis* (c'est la version que suit KRÜGER 1919 dans sa traduction). MC DONOUGH 1981, p. 171, comme NODES *The Fall*, p. 36-37, propose de ponctuer après *clausit*, *pudet*, et *addis*. La ponctuation proposée par RAMMINGER 1988, p. 319 est adoptée ici: *loqui* et *uerbum committere* sont considérés comme des infinitifs dépendant de *pudet* (pour cette construction voir KÜHNER 2, 1, p. 470, A. 15); dès lors la proposition *ut ... praesumat* devient une proposition concessive.

6. L'adjectif *seductilis*, forme syncopée pour *seductibilis*, est utilisé dans AUGUSTIN, *In psalm.* 54, 22 (où l'expression *animas seductiles* désigne les âmes pécheresses) et *Conf.* 2, 3, 8. *Mortiferum ... uenenum* est une expression utilisée dans DRACONTIUS, *Rom.* 5, 78.

7. Variation sur *Aen.* 7, 437. Le nom *ieiunia* signifie l'abstinence de toute nourriture; il évoque un rite de purification très important chez les chrétiens (cf. le traité consacré à ce sujet par AUGUSTIN *De utilitate ieiunii* et les hymnes 7 et 8 du *Cathemerimion* de PRUDENCE).

nec prohibet largo curari corpora pastu.

Ecce uides epulas, totus quas porrigit orbis:
omnibus his licito Genitor promptissimus uti
praestitit et totas uitae laxauit habenas.

175 Haec sola est nemoris medii, quam perspicias, arbor
interdicta cibus, haec tantum tangere poma
non licitum, diues praesumit cetera uictus.

Nam si libertas temeraret noxia legem,
iurans terribili praedixit uoce Creator
180 quadam nos statim luituros morte reatum.
Quid uocitet mortem, tu nunc, doctissime serpens,
pande libens, quoniam rudibus non cognita res est ? »

Callidus inde draco et leti tum sponte magister
interitum docet et captas sic fatur ad aures:
185 « Terroris uacuum formidas femina nomen;
non ueniet uobis rapidae sententia mortis:
sed Pater inuisus sortem non contulit aequam
nec uos scire dedit, sibimet quae summa reseruat.
Quid iuuat ornatum comprehendere aut cernere mundum

174 DRACONTIUS, *Laud. Dei* 2, 436; SILIUS ITALICUS 4, 210 175-180
AMBROISE, *Parad.* 6, 30 183 JUVENCUS 2, 120 187 LUCAIN 9, 77 ;
STACE, *Ach.* 1, 252

LNR G

181 uocitet: nocet et R G

175-180 Gn 3, 3 185-186 Gn 3, 4

1. *Genitor* est une épithète virgilienne qui qualifie Dieu, créateur de l'être humain (cf. 3, 27), sur le modèle d'*Aen.* 9, 630.

2. Variation sur *Aen.* 5, 818: *effundit habenas*. Une métaphore identique, qu'Avit utilisera encore deux fois (4, 455 et 5, 670), se trouve déjà dans SILIUS ITALICUS 4, 210, et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 2, 436.

3. Le verbe *iurare* est employé absolument comme dans Ps 109, 4. Avec le groupe *terribili uoce*, il exprime la crainte d'Ève devant l'interdit que Dieu a clairement exprimé en 1, 312-319.

nous empêche pas de soigner nos corps par une nourriture généreuse. Tu vois ici les aliments que la terre entière nous fournit: dans sa grande largesse, notre Père¹ nous a accordé de jouir librement de tout cela et il a laissé entière licence à notre existence². De cet arbre seul, que tu vois au milieu du bois, il nous est interdit de tirer notre subsistance; à ses fruits seulement il ne nous a pas été permis de toucher, mais des biens pourvoient en abondance à tous nos besoins. En effet, si, en usant d'une liberté coupable, nous enfreignons la loi, le Créateur, en prêtant serment d'une voix solennelle et effrayante³, a prédit que nous expierions aussitôt notre faute d'une sorte de mort. Qu'appelle-t-il mort, toi serpent si savant, explique-le sans te faire prier, puisque à cause de notre inexpérience, la chose nous est inconnue ? »

Alors, le serpent, rusé et maître du trépas⁴, lui enseigne de son propre mouvement ce qu'est la mort et parle ainsi à ses oreilles captivées: « Tu crains, femme, ce vain nom qui te fait peur; le châtement qu'est la mort avide ne s'approchera pas de vous: mais ce Père odieux⁵ ne vous a pas accordé un sort égal au sien et ne vous a pas permis de connaître la souveraineté qu'il se réserve à lui-même. A quoi bon embrasser du regard ce monde parfait, si vos esprits aveugles sont enfermés

4. Le serpent est qualifié de *callidus* dans Gn 3, 1 (voir aussi v. 118). Le nom *magister* est souvent utilisé par les chrétiens pour désigner le Christ: p. ex. JUVENCUS, 2, 120: *uitae magister* et PRUDENCE, *Cath.* 7, 197. Avit met en opposition, implicitement, le diable instigateur de la mort, et le Christ rédempteur.

5. Contrairement à ce qu'écrit Peiper dans son *index* III (p. 361), l'adjectif *inuisus* ne signifie pas ici « invisible », même si cet emploi est fréquent chez les écrivains chrétiens (cf. *TLL* VII, 2, 224, 62), lesquels opposent volontiers Dieu à son fils qui s'est incarné et devient donc *uisibilis* pour les hommes. Ici le contexte montre qu'il s'agit du participe du verbe *inuideo* – dans le sens actif de « qui déteste » (synonyme de *inuidus*), comme dans VIRGILE, *Aen.* 11, 364 et LUCAIN 9, 77. L'expression *sortem aequam* est empruntée à STACE, *Ach.* 1, 252.

190 et caecas misero concludi carcere mentes ?
 Corporeos pariter sensus oculosque patentes
 sic brutis natura creat, sol omnibus unus
 seruit et humano non distat belua uisu.
 Consilium mage sume meum mentemque supernis
 195 insere et erectos in caelum porridge sensus.
 Namque hoc, quod uetitum formidas tangere, pomum
 scire dabit, quaecumque Pater secreta reponit.
 Tu modo suspensos tantum ne contine tactus,
 nec captiua diu frenetur lege uoluptas.
 200 Namque ubi diuinum libaueris ore saporem,
 mox purgata tuo facient te lumina uisu
 aequiperare deos, sic sancta ut noxia nosse,
 iniustum recto, falsum discernere uero. »
 Talia fallaci spondentem dona susurro
 205 credula submisso miratur femina uultu.
 Et iam iamque magis cunctari ac flectere sensum
 incipit et dubiam leto plus addere mentem.

190 VIRGILE, *Aen.* 6, 734 200 LUCRÈCE 3, 11 205 PRUDENCE, *Cath.*
 12, 59 206 VIRGILE, *Aen.* 12, 940 207 VIRGILE, *Aen.* 4, 55

LNR G

194 mentesque G || 199 ne LR G || 201 suo G || te : tua G || 206 ac : et G

197-203 Gn 3, 5

1. Variation sur VIRGILE, *Aen.* 6, 734. La métaphore de l'esprit aveugle est un lieu commun poétique (cf. *TLL* III, 43, 63-65).

2. *Superni* est un synonyme des *caelestes*, employés pour désigner Dieu et les anges – qu'Avit évoque par le pluriel *deos*, au v. 202. Le diable propose aux hommes une véritable renaissance et en quelque sorte une nouvelle création *in malam partem*, dont il serait le seul maître: c'est d'ailleurs ce qu'expriment ses paroles triomphantes à la fin du chant (v. 418-421).

3. Le diable incite les hommes à désobéir aux ordres donnés par Dieu (1, 312). Il le fait au nom de la *uoluptas*, c'est-à-dire du plaisir que l'homme, dit-il, peut légitimement revendiquer de Dieu. D'une façon plus générale,

dans une misérable prison¹? La nature crée, pour les animaux comme pour vous, des sens corporels et des yeux grands ouverts; un seul soleil est au service de tous et la vue des animaux n'est pas éloignée de celle de l'homme. Suis plutôt mon conseil: mêle ton esprit aux puissances supérieures², élève ton intelligence et dirige-la vers le ciel. En effet, ce fruit défendu que tu crains de toucher te permettra de connaître tous les secrets que te cache ton Père. Garde-toi seulement de laisser ta main en suspens et de réfréner plus longtemps ton plaisir prisonnier de la loi³. Car, quand tu auras goûté de ta bouche sa divine saveur⁴, bientôt tes yeux purifiés feront de toi l'égal des êtres divins par ta clairvoyance: tu pourras connaître le bon comme le mauvais, discerner l'injuste de l'équitable, le faux du vrai. »

De la promesse de tels dons, exprimée en un murmure trompeur, la femme crédule, les yeux baissés⁵, s'émerveille. Et dès lors, elle se met à hésiter, à laisser son cœur s'émouvoir, et à rapprocher toujours plus du trépas son esprit hésitant⁶. Quand il se rendit compte qu'elle était vaincue par

la *uoluptas* est l'un des péchés dont l'homme ressuscité sera exempté (2, 31).

4. Le verbe *libare*, « déguster », est repris au v. 261; il est utilisé par les poètes classiques pour exprimer l'appréciation des mets et du vin: p. ex. LUCRÈCE 3, 11; OVIDE, *Am.* 1, 4, 34. Le diable insiste encore sur le plaisir que procurera à Ève une petite bouchée du fruit défendu: la saveur divine (*diuinum saporem*) permet à Avit de faire un jeu de mots entre le sens propre de l'adjectif, « qui concerne les dieux », et le sens métaphorique, « délicieux », pour qualifier un mets savoureux. Cette saveur s'oppose au péché insipide de la femme de Loth (2, 397-399).

5. Comme *seductilis* au v. 166, *credula* marque la naïveté d'Ève, réaffirmée au v. 213 par le même adjectif *male credula*: cf. MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 411-412. La victoire du serpent est exprimée par *submisso ... uultu*, variation sur *Aen.* 12, 807– où Junon accepte de reconnaître sa défaite face au destin d'Énée – et PRUDENCE, *Cath.* 12, 59-60.

6. La répétition de l'adverbe *iam* marque les hésitations d'Ève sur le modèle d'*Aen.* 12, 940. Par cette imitation contrastante, Avit met en parallèle les hésitations d'Ève face au serpent et celles d'Énée face à Turnus. Dans le v. 207, l'alliance des mots *dubiam... mentem*, objet du verbe *addere*, est reprise de VIRGILE, *Aen.* 4, 55.

Ille ut uicino uictam discrimine sensit,
 atque iterum nomen memorans arcemque deorum
 210 unum de cunctis letali ex arbore malum
 detrahit et suaui pulchrum perfundit odore.
 Conciliat speciem nutantique insuper offert,
 nec spernit miserum mulier male credula munus,
 sed capiens manibus pomum letale retractat.
 215 Naribus interdum labisque patentibus ultro
 iungit et ignorans ludit de morte futura.
 O quotiens ori admotum compuncta retraxit
 audacisque mali titubans sub pondere dextra
 cessit et effectum sceleris tremefacta refugit!
 220 Dis tamen esse cupit similis serpitque uenenum

213 PAULIN DE NOLE, *Carm.* 20, 84 ; PRUDENCE, *Psych.* 564 ; SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 2, 466 217-219 VIRGILE, *Aen.* 4, 283-288 219 VIRGILE, *Aen.* 12, 449

LNR G

211 suaue G || odorem R G || 215 petentibus LNR

208-231 Gn 3, 6

1. L'expression *letali ex arbore* s'oppose à *dulci arbore* au v. 158 : les fruits de l'arbre interdit, que le diable a présentés comme bons (v. 158), sont en réalité mortels (cf. v. 214). Aux v. 138-139, Avit avait décrit les deux êtres humains en train de cueillir des pommes rouges. Ici, il précise qu'une seule pomme (*malum*) va introduire le mal (*malum*) dans la race humaine. La Bible ne précise pas la nature du fruit mais dit seulement *fructum* dans Vulgate, Gn 3, 3, tandis que les *Veteres Latinae* ont *lignum* : Avit est le seul poète à donner cette précision après CYPRIEN GALLUS, *Gen.* 77.

2. Accumulation de mots pour exprimer l'attrait irrésistible que le diable donne au fruit : non seulement il est beau à voir, mais il exhale aussi un parfum délicieux. Les quatre verbes *detrahit*, *perfundit*, *conciliat* et *offert*, dont Satan est sujet, insistent sur le rôle actif du diable dans le processus de la tentation.

le malheur qui la guettait, en lui rappelant une fois encore le nom et la citadelle des êtres divins, le serpent cueille, parmi toutes celles de l'arbre porteur de trépas¹, une seule pomme qu'il baigne d'un parfum suave. Il la rend belle à voir² et lui offre sur ces entrefaites, alors qu'elle hésite ; et cette femme qui se fie à lui pour son malheur³, ne dédaigne pas ce funeste cadeau, mais en prenant de ses mains le fruit fatal, elle le retourne en tous sens. A plus d'une reprise, elle le porte d'elle-même à son nez et à ses lèvres grandes ouvertes⁴, et sans le savoir elle joue avec sa mort. Ô combien de fois, l'ayant approché de sa bouche, pleine de remords elle écarta le fruit ; sa main, chancelant sous le poids d'un forfait téméraire, se retira et, dans un tremblement, fuit devant l'accomplissement de son crime⁵ ! Elle désire pourtant être semblable aux êtres divins, et le poison malfaisant de l'ambition s'insinue

3. L'expression usuelle *male credulus* se rencontre dans PRUDENCE, *Psych.* 564 ; PAULIN DE NOLE, *Carm.* 20, 84 et SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 2, 466.

4. *Potentibus* est la leçon de G ; LNR ont *petentibus*. Le verbe *patere* illustre le mouvement des lèvres prêtes à croquer le fruit : il est plus précis et descriptif que *petentibus*. CAPPONI, *I limiti*, p. 163 a discuté du sens du participe présent *ignorans*. Il signifie ici « non instruite » des conséquences de son acte, et non pas « innocente » qui se traduirait par *ignaua*. Ève sait qu'elle commet une faute en mangeant le fruit, puisque Dieu l'a interdit (1, 312-313). Si elle est tout à fait consciente de sa désobéissance, elle ignore en revanche les conséquences exactes de son geste : n'a-t-elle pas demandé au serpent de lui expliquer ce qu'est la mort promise par Dieu au pécheur – question à laquelle le diable n'a d'ailleurs pas répondu (v. 180-181) ?

5. Les v. 217-219 sont un centon virgilien : les hésitations d'Ève ont pour modèle les hésitations d'Énée à son départ de Carthage (*Aen.* 4, 283-284). L'expression *audacis mali* du v. 218 est reprise d'*Aen.* 7, 114, avec le jeu de mots sur *malum* (cf. v. 210). L'image du geste d'Ève qui retire le bras en tremblant (v. 219) est une variation sur *Aen.* 12, 449. Le participe *compuncta* (v. 217) doit être compris dans le sens chrétien du verbe *compungere* : « être pris de remords » ; le substantif *compunctio* a un sens quasi technique, et désigne le repentir nécessaire à l'obtention du pardon. Dans la tournure juridique *effectum sceleris*, *effectus* a le sens d'« accomplissement ».

ambitione nocens. Rapiunt contraria mentem
hinc amor, inde metus. Pulsat iactantia legem
interdumque etiam lex subuenit. Aestuat anceps
diuidui cordis dura inter proelia fluctus.

225 Nec tamen incentor desistit fallere serpens
ostentatque cibum dubiae queriturque morari
et iuuat in lapsum pendentis prona ruinae.

Vt tandem uictae grauior sententia sedit
aeternam temptare famem per criminis escam,
230 serpentem satiare cibo, quem sumeret ipsa,
adnuat insidiis pomumque uorata momordit.

Dulce subit uirus, capitur mors horrida pastu.
Continet hic primum sua gaudia callidus anguis
dissimulatque ferum uictoria saeua triumphum.

235 Ignarus facti diuersa parte reuertens
Adam diffusi laetus per gramina campi

222 MARIUS VICTOR 1, 423 ; OVIDE, *Epist.* 12, 61 222-224 VIRGILE, *Aen.*
4, 283-288 223-224 PRUDENCE, *Cath.* 6, 15

LNR G

222 legem : mentem R G || 235 ignarus : -uus L || e parte G

1. Le poison est une métaphore courante du péché (p. ex. PRUDENCE, *C. Symm.* 1 pr. 32), qui rappelle ici que c'est le serpent qui offre le poison à sa victime.

2. Comme pour les v. 217-219, le modèle de ces vers est *Aen.* 4, 285-288 (cf. SIMONETTI 1982, p. 65). Il y a aussi une imitation contrastante de l'expression proverbiale *hinc amor, inde metus*, qui se rencontre dans OVIDE, *Epist.* 12, 63, et dans MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 423 sous la forme *hinc timor, inde pudor*.

3. Les flots sont une métaphore usuelle pour désigner l'âme en proie aux hésitations. Outre *Aen.* 4, 285-286, Avit s'inspire aussi de PRUDENCE, *Cath.* 6, 13.

4. Le *Thesaurus* (VII, 1, 874, 16) indique que le nom *incentor* s'applique souvent au diable, instigateur *in malam partem* de la perte de l'homme: cf. VL 2 M 4, 1 : *ipse fuisset incentor malorum*; JÉRÔME, *In Matth.* 15, 19, l. 1529 (CCSL) et CASSIEN, *Cont.* 8, 11, 2.

en elle¹. Des sentiments contraires déchirent son esprit: d'un côté l'amour, de l'autre la crainte². L'arrogance chasse le commandement divin, et parfois le commandement vient encore à son secours. Le flot hésitant³ de son cœur partagé par de durs combats bouillonne. Et pourtant, le serpent tentateur⁴ ne renonce pas à l'abuser et, tandis qu'elle hésite, il lui montre avec insistance cette nourriture, se plaint de ses attermolements⁵ et la seconde vers la déchéance d'une chute encore en suspens⁶. Quand fut arrêtée, en son esprit enfin vaincu, la pire décision⁷, celle de courir le risque d'avoir faim à jamais en absorbant une nourriture criminelle, et de rassasier le serpent du repas qu'elle prendrait elle-même⁸, elle donna son assentiment à ce piège, mordit et dévora le fruit. Un doux poison se glisse en elle; par cet aliment, elle prend en nourriture la mort effrayante. Dans un premier temps, le rusé serpent contient sa joie, et sa victoire cruelle dissimule un triomphe sauvage⁹.

Ignorant le fait, Adam, joyeux, s'en revenait d'un côté opposé à travers la vaste campagne herbeuse, en cherchant

5. L'insistance du diable, qui assiege Ève pour la pousser vers la faute, est exprimée par *non destitit fallere*, puis par le fréquentatif *ostentat cibum* et enfin par *queritur morari*, en un *crescendo* qui illustre les différentes étapes de la séduction.

6. L'expression *lapsus ruinae* se rencontre dans CYPRIEN, *Epist.* 65, 1. Avit exprimera encore la même idée en 3, 217.

7. L'expression virgilienne *sententia sedit* (*Aen.* 11, 551) exprime ici la résolution qui habite Ève.

8. Par l'expression maniériste *temptare famem per criminis escam*, Avit veut dire qu'Ève, en mangeant le fruit (*esca criminis*) s'expose, sans le savoir, à quitter l'état de bienheureuse satiété qui était le sien dans le paradis (cf. 2, 13-19), et donc à avoir toujours faim (*aeterna fames*, expression qui se rencontre dans SÈNEQUE, *Thy.* 149); en mangeant, elle apaise la faim de faire le mal qu'éprouve le serpent.

9. La victoire, que dissimule encore Satan, s'oppose à la présentation du « triomphe » du Christ, victorieux de la mort: cf. AMBROISE, *Fid.* 4, 1, 6-10 et *Hym.* 3, 17.

coniugis amplexus atque oscula casta petebat.
 Occurrit mulier, cui tunc audacia primum
 flabat femineos animosa in corda furores.
 240 Et sic orsa loqui, semesum namque gerebat
 adseruans misero pomum exitiale marito.
 « Sume cibum dulcis uitali ex germine coniunx
 quod similem Summo faciet te forte tonanti
 numinibusque parem. Non hoc tibi nescia donum
 245 sed iam docta feram. Primus mea uiscera gustus
 attigit audaci dissoluens pacta periculo.
 Crede libens, mentem scelus est dubitasse uirilem,
 quod mulier potui. Praecedere forte timebas,
 saltim consequere atque animos attolle iacentes.
 250 Lumina cur flectis ? Cur prospera uota moraris
 uenturoque diu tempus furaris honori ? »

Haec effata dabat uicturae fercula mortis,
 intereunte anima letum dum crimina pascunt.
 Accipit infelix malesuadi uerba susurri

243 PRUDENCE, *Ham.* 669 ; SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 27

LNR G

239 corde LN || 252 dabat: manu G

253-260 Gn 3, 6

1. Adam ne sait pas ce qui s'est passé entre Ève et le serpent: il y a eu implicitement une séparation des deux êtres: Avit avait seulement précisé que les deux jeunes gens cueillaient des fruits dans le jardin d'Éden (v. 139-140).

2. L'apparence d'Ève, présentée sous les traits d'une femme possédée dans la tradition des Bacchantes, contraste avec le calme et l'innocence d'Adam. Son *furor* rappelle aussi l'égarément de Didon (*Aen.* 4, 501) : par cet écho, Avit continue l'opposition entre le jardin des Hespérides, qu'évoque Didon dans ses tourments (*Aen.* 4, 465-488: voir 1, 193) et Ève qui va devenir inquiète. L'expression *femineos ... furores* se trouve dans PAULIN, *Epigr.* 54 pour désigner le péché d'Ève.

l'étreinte de son épouse et ses chastes baisers¹. Sa femme vient à sa rencontre; pour la première fois alors, l'impudence insufflait dans son cœur passionné la folie propre aux femmes². Elle entreprit de parler ainsi³, elle tenait en effet à demi mangé, le fruit mortel qu'elle gardait pour son malheureux mari: « Mon doux époux, prends pour nourriture le germe de vie qui te rendra semblable au Très-Haut, le puissant maître du tonnerre⁴, et l'égal des divinités. Je ne t'apporterai pas ce don en toute ignorance, mais c'est désormais devenue savante que je te le donnerai. Dès la première bouchée, sa saveur a touché mes entrailles et a dénoué, par cette audace téméraire, le pacte conclu. Crois-moi, je t'en prie, c'est un crime pour l'esprit d'un homme d'hésiter à faire ce que, simple femme, j'ai pu accomplir. Peut-être craignais-tu d'être le premier, suis-moi du moins et élève ton cœur abattu. Pourquoi détournes-tu les yeux ? Pourquoi retardes-tu une heureuse promesse et dérobes-tu un long temps à notre gloire à venir⁵ ? »

En disant cela, elle lui présentait cet aliment mortel qui allait le vaincre; son âme périssait, tandis que sa faute nourrissait son trépas⁶. L'infortuné accueille le murmure de ces paroles

3. Ce type de tournure est souvent utilisé par Virgile pour introduire des paroles: cf. p. ex. *Aen.* 6, 125 et 562.

4. Cf. 4, 101: l'épithète *tonanti* désigne Dieu comme dans SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 27 et PRUDENCE, *Ham.* 669.

5. Ève reporte sur Adam les reproches qu'avait formulés le serpent pour la convaincre de manger le fruit (v. 194-195). Elle blâme son humilité envers Dieu, puisqu'elle a maintenant relevé les yeux par orgueil et par défi envers son créateur. L'attitude d'Adam préfigure l'humilité du Christ incarné qui rachètera l'homme de cette vanité.

6. Comparaison maniérée entre la mort et la nourriture absorbée: *fercula* est employé par les auteurs chrétiens pour désigner métaphoriquement la nourriture spirituelle (cf. *TLL* VI, 1, 491, 8). Par la tentation de Satan, la mort promise par Dieu en punition du péché entre dans l'humanité. Seule la Passion du Christ, à laquelle Avit fait allusion au chant 3 (v. 362-425), délivrera l'homme et lui rendra l'éternité qu'Adam lui a fait perdre. Il y a un jeu de mots dans *uicturae*, participe futur de *uincere* aussi bien que de *uiuere*.

255 inflexosque retro deiecit ad ultima sensus.
 Non illum trepidi concussit cura paucoris
 nec quantum gustu cunctata est femina primo:
 sed sequitur uelox miseraeque ex coniugis ore
 constanter rapit inconstans dotale uenenum
 260 faucibus et patulis inimicas porrigit escas.
 Vix uno pomum libauerat horrida morsu
 ingluuiis summumque dabat uix esca saporem,
 ecce repentinus fulgor circumstetit ora
 lugendoque nouos respersit lumine uisus.
 265 Non caecos natura dedit nec luminis usu
 priuatam faciem peperit perfectio formae.
 Nunc mage caecus eris, cui iam non sufficit illud
 noscere, quod tantus uoluit te nosse Creator.
 Ad uitam uobis cernendi facta facultas:
 270 uos etiam letum uestra sed sponte uidetis.
 Tum patuisse gemunt oculos: nam culpa rebellis

256 JUVENCUS 1, 14 265-266 AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 11, 31

LNR G

261 libarat G || horrida: sucida G || 263 circumstetit G || 264 respexit R G

271-274 Gn 3, 7

1. Écho à JUVENCUS 1, 14: *concussit corde pauorem*. Contrairement à Ève, Adam n'éprouve aucune hésitation au moment de manger le fruit défendu, car il fait confiance à l'épouse que Dieu lui a donnée comme une aide (cf. 1, 180-186).

2. Le jeu de mots *constanter ... inconstans* illustre la vanité de l'attitude de l'homme: sa fermeté de caractère, habituellement considérée comme une qualité, se marque dans le geste fatal qui conduit l'humanité dans le péché (ici qualifié de *dotale uenenum* par opposition au *dotali uerbo* de 4, 205 qui est le Christ incarné), alors même qu'elle aurait dû le maintenir dans la voie de la pureté.

mauvaises conseillères; son âme tomba, et finalement s'effondra. L'inquiétude d'une terreur tremblante ne l'ébranla¹ pas et il n'hésite pas aussi longtemps que sa femme avait tardé à prendre la première bouchée; bien au contraire, il s'empresse de suivre son épouse; des lèvres de la malheureuse, cet être faible arrache avec force² le poison qu'elle lui offre en dot et, à sa bouche grande ouverte³, il présente la nourriture ennemie. A peine son affreuse glotonnerie⁴ avait-elle entamé le fruit en un seul coup de dent, à peine l'aliment livrait-il sa pleine saveur, qu'une lueur soudaine entoura son visage et inonda son regard neuf d'une lumière qu'il devait déplorer. La nature ne l'a pas fait naître aveugle et il n'a pas reçu, dans son corps parfait, un visage privé de la perception de la vue⁵. C'est maintenant plutôt que tu seras aveugle, toi qui ne te contentes plus désormais de connaître ce qu'un si grand Créateur a voulu te faire connaître. C'est pour votre vie que la faculté de voir a été créée à votre intention; vous voyez aussi le trépas, mais c'est de votre propre gré. Ils déplorent alors que leurs yeux se soient grands ouverts⁶: la faute de leur rébellion éclata et leurs corps ressentirent des mouvements

3. L'anastrophe de *et* met en évidence la bouche d'Adam, qui reçoit sans hésitation le fruit. Les v. 259-260 s'opposent terme à terme aux v. 214-215, où s'exprimaient, au contraire, les hésitations d'Ève.

4. Emploi métaphorique d'*ingluuiis* dans le sens de *uoracitas* (cf. *TLJ*, VII, 1, 1557, 34).

5. Les v. 265-266 reprennent l'explication d'AUGUSTIN (*Gen. ad litt.* 11, 31): l'ouverture des yeux n'est pas à prendre au sens littéral – Adam et Ève n'étant pas nés aveugles – mais au sens symbolique, pour signifier la connaissance du bien et du mal.

6. Avit insiste sur le paradoxe: l'éclat de la lumière, loin de donner aux hommes une bonne vue (image qui désigne ici la connaissance promise par Satan aux v. 194-195), les rend aveugles en les détournant de Dieu (v. 269-270). Ce paradoxe est traduit par l'opposition entre *ad uitam cernendi facultas*, et, au vers suivant, *letum uidetis* (la réalité due au péché originel). Dans la Bible, la vision est source de connaissance: cf. Lc 18, 35-43, la guérison de l'aveugle par Jésus

fulsit et obscenos senserunt corpora motus.
 Tum primum nudos — dubium, quid dicere possim
 extinctus natusne — pudor circumspicit artus.
 275 Erubuit propriae iam mens sibi conscia culpae
 pugnauitque suis carnis lex indita membris.

Namque hinc posteritas uitiatio germine duxit
 artibus illicitis cognoscere uelle futura
 arcanisque sacris tardos immittere sensus,
 280 edita uel caelo uel taetro mersa profundo
 rimari et cautas naturae irumpere leges;
 quaerere nunc astris quo quisquam sidere natus,
 prospera quam ducat restantis tempora uitae,
 dissimilem paribus prouentum discere signis;
 285 nec non et geminos uno sub tempore fusos,

275 MARIUS VICTOR, 1, 425 277 SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 5, 130 s.
 277-301 AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 12, 13 277-302 AMBROISE, *Hex.* 4, 4, 12 ;
 LACTANCE, *Inst.* 2, 16 ; MARIUS VICTOR 3, 116-209 285-287 AUGUSTIN,
Ciu. 5, 1, 6 et 5, 3

LNR G

284 dicere LNR

275-276 Rm 7, 23

1. L'expression *mens sibi conscia culpae* est une variation sur MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 425, et une imitation contrastante de VIRGILE, *Aen.* 1, 604.

2. Rappel de Rm 7, 23.

3. Rappel de l'explication de 1, 3: *quod polluti uitiantur origine mores.*

4. *Artibus illicitis* est une expression augustiniennne (*Ciu.* 10, 9 et 10, 28), qui est une variation du lieu commun *artes magicae* qui se trouve dans VIRGILE, *Aen.* 4, 493; elle désigne tous les procédés condamnables permettant de connaître l'avenir, parmi lesquels l'astrologie et la magie. *Ars*, seul, peut signifier l'astrologie comme chez MANILIUS 3, 207 (sur cette terminologie, voir LE BOEUFFLE 1987, p. 60-61).

5. La connaissance de l'avenir est un des privilèges de la puissance divine, et angélique, qu'a conservée le diable (cf. 2, 54).

6. Contrairement aux promesses du diable (v. 194-195), qui a convaincu Ève qu'elle pourrait élever son esprit vers la puissance divine, le mal a plon-

obsécènes. Pour la première fois alors, leur pudeur — j'hésite : puis-je dire morte ou née ? — découvre la nudité de leurs membres. Déjà l'âme consciente de sa propre faute¹ a rougi, et la loi de la chair inscrite dans leurs membres a livré bataille².

C'est, en effet, de ce germe souillé³ que leur descendance a, par la suite, tiré sa volonté de connaître l'avenir⁴ par des arts interdits⁵, de livrer son esprit lent à des cultes secrets, d'explorer les hauteurs célestes ou les profondeurs sombres de l'abîme marin et de forcer les sages lois de la nature⁶; de chercher maintenant dans les astres sous quelle constellation chacun est né, combien de moments heureux il lui reste à vivre; d'apprendre⁷, malgré des signes semblables, la divergence des événements futurs⁸; et même d'attribuer des des-

gé l'âme dans les ténèbres, de deux manières : l'être humain pécheur tourne son esprit vers le ciel (*edita ... caelo* annonce les v. 282-291 consacrés à l'astrologie), non pas pour honorer son créateur, comme il en a reçu l'ordre (1, 139) mais pour y chercher des signes réconfortants lui indiquant sa destinée. Il cherche aussi à dialoguer avec les esprits des morts (*taetro mersa profundo* annonce les v. 319-320 consacrés à la nécromancie).

7. *Discere*, leçon de G, est une *lectio difficilior* préférable à la leçon de LNR, adoptée par Peiper, *dicere* : les astrologues sont présentés comme des érudits qui fondent leur art sur l'étude d'un thème astral; leurs prédictions reposent donc sur un enseignement. On trouve le même problème textuel dans une phrase très proche de MANILIUS, 1, 404 : *Euentus frugum uarios et tempora discutunt* (conjecture de Bentley, les manuscrits lisant *dicunt*).

8. Le rapprochement antithétique des deux adjectifs *dissimilem paribus* montre l'absurdité de l'astrologie, qui prédit des destins différents à des personnes nées au même moment, donc sous la même conjonction astrale. L'exemple extrême de cette aberration est constitué par les jumeaux qui, bien que nés en même temps, peuvent avoir des destins différents. Il s'agit d'un argument habituel utilisé par les adversaires de l'astrologie depuis Carnéade, comme en témoignent CICÉRON, *Diu.* 2, 90; AULU-GELLE 14, 1, 26 et AUGUSTIN, *Ciu.* 5, 2-4 et *Quaest. Simpl.* 1, 2, 3 (PL 40), passage dans lequel l'absurdité de l'astrologie est montrée par l'exemple des deux jumeaux Jacob et Esau. Le phénomène inverse, le destin semblable de personnes nées à des moments différents, est longuement attaqué dans CICÉRON, *Diu.* 2, 97-99 et AULU-GELLE 14, 1, 27-30.

quos indiscretus luci produxerit ortus,
 motibus aduersis uaria sub sorte notare;
 indigetes quosdam stellis adscribere diuos,
 iunior antiquis aetas quos praetulit astris:
 290 atque infernali iam dudum nocte sepultis
 uana per immensum disponere nomina caelum.

Iam magicam digne ualeat quis dicere fraudem
 occultas tacito temptantem pectore uires,
 diuinis iungi uirtutibus et cupientem ?
 295 Legifer ut quondam uates sub rege superbo,
 dum noua monstraret iussi miracula signi,

290-291 VIRGILE, *Aen.* 7, 765-771 294-296 AUGUSTIN, *Ciu.* 10, 8 295
 PAULIN DE NOLE, *Carm.* 22, 39 ; PRUDENCE, *Ham.* 585 296 JUVENCUS 2,
 182-183 296-298 LUCAIN 6, 7-27

LNR G

286 subduxerit G || 287 mortibus L || 289 protulit NLR

295-302 Ex 7, 10-12

1. L'expression *motibus aduersis* (v. 287) désigne la rétrogradation des planètes dont les astrologues tiennent compte (*aduersus* a le sens de « rétrograde » pour qualifier la course d'un astre dans MANILIUS, 1, 15 ou PLINE, *Nat.* 2, 33). En effet, l'écart temporel — si infime soit-il — existant entre la naissance de deux jumeaux peut influencer grandement leur destin d'après les astrologues ainsi que le remarque ironiquement AUGUSTIN (*Ciu.* 5, 5 et *Doctr. christ.* 2, 22, 34). La leçon *mortibus*, qui se rencontre dans *L*, est une erreur qui trouve son origine dans le même texte d'AUGUSTIN, *Ciu.* 5, 1.

2. Il s'agit des dieux nationaux de la Rome primitive (cf. Servius, *Georg.* 1, 498), dont les noms ont été donnés aux planètes. Cet usage ne s'est véritablement établi que sous la Rome impériale (cf. *PW*, art. « Planeten », 20, 2, 2025, 7-2033, 39 [Gundel] et LE BOEUFFLE 1977, p. 79 et 253-255). Antérieurement, les planètes étaient nommées d'après leur apparence (cf. CICÉRON, *Nat. deor.* 2, 52-53). Avit condamne ici cette pratique; elle s'appliquait aussi bien aux planètes (*stellis*) qu'aux étoiles en général (*astris*), associées à des noms d'animaux avant d'être assimilées à des divinités ou des héros mythologiques (cf. CICÉRON, *Nat. deor.* 2, 62): voir *PW*, art. « Sternbilder » 3A, 2, 2422, 17-2423, 49 [Gundel] et LE BOEUFFLE 1977, p. 49-51 et 60-61.

tins différents du fait de l'opposition du cours de leurs astres¹ aux jumeaux mis au monde en même temps et que la naissance a indistinctement amenés à la lumière; d'attribuer aux étoiles le nom de certains dieux indigètes² et aux astres anciens les noms des divinités qu'a préférées³ un âge récent; et pour ceux qui, depuis longtemps déjà, sont ensevelis dans la nuit infernale, de distribuer leurs vains noms dans l'immensité du ciel⁴.

Qui serait capable, en outre, d'exprimer comme il convient la tromperie de la magie⁵ qui, dans le secret de l'âme, met à l'épreuve les forces occultes, dans le désir de se lier aux puissances divines⁶? Ainsi, jadis, le prophète législateur⁷, sous le règne d'un roi orgueilleux⁸, révélant les prodiges incroyables

3. *Praetulit* est la leçon de G, alors que *LNR* ont *protulit*, qu'adopte Peiper. Chez les auteurs chrétiens, le verbe *praeferre* a le sens de « louer, exalter » (cf. TERTULLIEN, *Spect.* 6). En utilisant ce verbe, Avit condamne l'époque classique où l'on vénérât de multiples divinités.

4. Allusion à une autre coutume romaine, attaquée par les chrétiens, et déjà en vogue à l'époque de Cicéron sous l'influence de l'évhémérisme: la divinisation des hommes méritants de la cité, en particulier des empereurs. Voir VIRGILE, *Georg.* 1, 32: *Anne nouum tardis sidus te mensibus addas* (apostrophe adressée à Auguste).

5. Le nom *fraus* indique le mensonge et la supercherie de la magie qui trompe l'homme par ses illusions, comme le prouve l'exemple des mages de Pharaon qui ont vainement rivalisé avec Moïse. *Fraus* est aussi l'un des vices du diable (cf. v. 71).

6. AUGUSTIN (*Ciu.* 10, 8-9) avait déjà blâmé toute pratique de magie, y compris certains miracles chrétiens qui ne sont que supercheres. Avit distingue, ici, un véritable miracle divin transformant en serpent la verge de Moïse, et le charlatanisme des mages de Pharaon.

7. *Legifer* ... *uates* est une antonomase habituelle qui rappelle ici que Moïse est le dépositaire inspiré des lois dictées par Dieu: cf. PRUDENCE, *Perist.* 2, 363; PAULIN DE NOLE, *Carm.* 22, 39 et 26, 35.

8. Cette allusion à l'épisode d'Ex 7, 10-8, 15 annonce l'affrontement de Moïse et Pharaon du chant 5.

commouit liuore magos, ut talia temptent
 adcumulentque suas zelo feruente ruinas:
 illis subpeteret recta si sorte potestas,
 300 demere, non etiam festinent addere monstra;
 aemula sed signis tantum, non uiribus aequa,
 quod remouere nequit, duplicauit iustius ira.
 Hinc est, laudato possunt quod crimine Marsi,
 cum tacita saeuos producunt arte dracones
 305 absentes et saepe iubent conflagere secum.
 Tunc ut quisque grauem bello persenserit hydrum
 aspidis aut durae clausas cognouerit aures,
 concutit interius secreti carminis arma:
 protinus et lassis uerbo lactante uenenis

303 VIRGILE, *Georg.* 2, 167 303-311 AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 11, 28;
 VIRGILE, *Aen.* 7, 753-758

LNR G

299 illi L -los N || sorte: forte G || 301 tanti R || 302 duplicauit iustius ira: -
 cata sustinet i.G || 309 luctante N G^{pc} licet ante R

1. La magie de Moïse n'est pas gratuite et il ne peut agir que sur ordre de Dieu, ce qui fait justement sa force et autorise la reconnaissance de ce miracle comme tel. *Signum* est utilisé dans la Vulgate (Jn 6, 14) pour désigner le miracle en tant que manifestation concrète de la puissance de Dieu. Ce « signe » de Dieu s'oppose à la magie démoniaque dont use Érictho (LUCAIN 6, 7-27) en frappant un cadavre avec un serpent vivant afin de lui redonner vie. C'est aussi un rappel de JUVENCUS 2, 182-183 et 2, 694 qui évoque la figure de Moïse dont les *miracula* préfigurent les *miracula Christi*, qui sont le sujet de son poème.

2. La passion négative de la colère est la preuve que la magie des mages égyptiens est démoniaque; c'est aussi une passion éprouvée par le serpent (v. 119 *aemulus*). Avit reprend le couple *signum / uires* qu'il avait utilisé dans les v. 293 et 296: ici pourtant, *uires* est utilisé pour désigner la puissance de Dieu alors qu'au v. 293, associé à *occultas*, il caractérisait la puissance des magiciens. Le verbe *duplicauit* fait allusion au récit d'Ex 7, 10-8, 15: La verge de Moïse envoie deux fléaux sur l'Égypte: les eaux changées en sang (7, 16-22) et l'invasion des grenouilles (8, 1-7). Les mages s'empressent d'aggraver ces plaies en voulant rivaliser par leur magie avec l'envoyé de Dieu.

d'un miracle commandé par Dieu¹, suscita chez les mages une jalousie telle qu'ils tentent de réaliser de pareils phénomènes, et aggravent leur déchéance par leur envie brûlante: si un juste pouvoir leur était donné par le sort, ils se hâteraient de faire cesser ces prodiges, et non d'en ajouter encore; mais leur colère, qui rivalisait avec lui par la seule apparence des signes sans l'égaliser par la réalité du pouvoir, redoubla à juste raison ce qu'elle ne pouvait écarter². De là vient le pouvoir des Marsees dont on loue le péché³, lorsque grâce à leur magie secrète ils font apparaître de cruels serpents⁴, auxquels, de loin souvent, ils donnent l'ordre de se battre entre eux. Alors, chaque fois que l'on a clairement vu que l'hydre est affaiblie par le combat, ou que l'on a constaté que les oreilles de l'aspic impitoyable sont fermées, on agite au fond de celles-ci les armes d'une incantation secrète: à peine le venin est-il atténué par

3. L'adverbe *hinc* marque la transition entre le premier *exemplum* de magie maléfique et le deuxième, celui des Marsees, peuple du Latium connu dès la plus haute antiquité pour le pouvoir de ses charmeurs de serpents et son utilisation d'incantations magiques, les « nénies » (cf. HORACE, *Epod.* 17, 27-29): voir TUPET 1976, p. 187-195. Cette allusion est un lieu commun poétique depuis VIRGILE, *Aen.* 7, 753-58. Le pouvoir des Marsees a été évoqué aussi par AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 11, 28, comme illustration du mal, et par EUGIPPE, *Exc. Aug.*, p. 219, 19-21 CSEL, qui le met en rapport avec la présence diabolique habitant le serpent (voir n. 4, p. 24). Dans ce vers, Avit utilise d'ailleurs *crimen* pour qualifier cette magie des Marsees, mot dont il désigne par ailleurs le péché (cf. 3, 102 et 361).

4. Avit dévoile ironiquement les prétendus secrets des Marsees (*tacita arte*) par deux arguments: 1. En obligeant les serpents à les combattre à distance (v. 305), les Marsees forcent les reptiles à épuiser leur venin dans de vaines attaques. 2. Les serpents sont sourds (v. 307) et donc n'entendent pas les incantations de leurs charmeurs. La surdité de l'aspic est une métaphore usuelle pour symboliser le pêcheur sourd à la parole divine: cf. Vulgate Ps 57, 5 et AUGUSTIN, *In psalm.* 59, 7. Cette démystification des charmeurs de serpents rappelle la mise en garde de Dieu (1, 141), qui interdit aux hommes d'honorer ce qu'ils ne comprennent pas.

310 mox impune manu coluber tractatur inermis
 et morsus tantum, non uirus in angue timetur.
 Interdum perit incantans, si callida surdus
 adiuratoris contempsit murmura serpens.
 Hoc quoniam de matre trahunt et origine prima,
 315 anguinae fraudis quod sic linguaeque periti,
 mutua per carmen reddunt commercia fandi.
 Nec minus his pulsat contraria cura saluti,
 angit praescitus ducti quos terminus aevi,
 cum tamen eductas infernis sedibus umbras
 320 colloquium miscere putent et nota referre.

315 PRUDENCE, *Ham.* 116 317 LUCAIN 2, 64 317-318 LUCAIN 6,
 596-598 319 VIRGILE, *Aen.* 8, 244

LNR G

315 anguinae G || 319 inferni G

1. *Lactant* est la leçon de G, alors que LNR ont *luctante*. Le verbe métaphorique *lactare* dans le sens de « séduire par des caresses » est peu usité (*ILL.* VII, 2, 855, 21) et constitue ici la *lectio difficilior* : les Marsees possédaient le pouvoir de connaître des incantations magiques (cf. n. 3, p. 43) : LUCILIUS, *frg* 575-576 Marx, relève l'importance du chant pour briser les serpents : *Iam disrumptur medius iam ut Marsi colubras | disrumptu cantu, uenas cum extenderit omnes.*

2. Privé de la force de son venin, le serpent devient un reptile inoffensif, *coluber*. Dans les v. 304-311, plusieurs synonymes désignent le serpent. *Dracones* (v. 304), précisé par *saeuos*, évoque l'animal fabuleux redoutable par son venin (cf. v. 123, la description du diable se transformant en un serpent guerrier). *Hydrum* (v. 306), employé une seule fois par Avit, est le terme utilisé dans VIRGILE, *Georg.* 4, 458 pour désigner le serpent qui cause la mort d'Eurydice : il permet donc un rapprochement entre Ève et Eurydice, deux femmes victimes de la ruse de l'animal. *Aspidis* (v. 307), inconnu de Virgile, se rencontre chez LUCAIN (4, 724 et 9, 701), notamment dans un catalogue célèbre où sont énumérés différents reptiles, redoutables en raison de leur poison mortel. Les métaphores militaires, rencontrées dans la présentation du diable devenant reptile (v. 123-125), se poursuivent ici dans l'évocation d'un combat entre animaux et hommes, dont l'issue est opposée à celle de la lutte entre le diable et les nouveaux êtres humains.

le verbe séduisant¹, que la couleuvre inoffensive² se laisse aussitôt manier impunément ; ainsi, de ce reptile, c'est la morsure seule, non le venin³, qui est à craindre. Parfois, l'enchanteur périt, si le serpent, sourd, a méprisé les murmures rusés du charmeur. Puisque c'est de notre mère à tous et de nos premiers ancêtres⁴ qu'ils héritent le pouvoir d'être ainsi habiles en ruse et langage vipérins⁵, ils échangent par leurs incantations des paroles muettes avec les serpents. De même⁶, un tourment fatal à leur salut frappe ceux qui sont angoissés par la prescience du terme de leur vie⁷, bien qu'ils croient que les ombres tirées de leur séjour infernal s'entretiennent avec eux et leur rapportent ce qu'elles savent⁸. Mais

3. C'est par le même nom *uirus* qu'Avit a désigné le péché qui s'insinue en Ève lorsqu'elle mange la pomme (v. 232). La familiarité des Marsees avec les reptiles rappellent celle des Psylles dans LUCAIN 9, 890-908.

4. Avit explique que les Marsees ont une grande maîtrise de leur pratique, qui leur vient de l'expérience d'Ève face au serpent (cf. v. 162-165). Voir également AULU-GELLE 16, 11, 2.

5. L'adjectif *anguinae* est à prendre au sens propre de « relatif au serpent », mais Avit joue aussi sur le sens figuré de « fourbe » (cf. PRUDENCE, *Ham.* 114 et *Psych.* 560). Ce vers s'oppose au v. 164 où le serpent usait de la parole humaine pour séduire Ève, comme dans le vers suivant *commercium fandi* s'oppose à *verbum committere* du v. 163. Ici, à l'inverse, c'est l'homme qui utilise le langage du serpent pour séduire ce dernier.

6. *Nec minus his* est une formule de liaison entre les vers relatifs aux magiciens Marsees (*his*) et ceux qui pratiquent la nécromancie.

7. Avit joue sur l'alliance de mots usuelle *cura angit* (LUCAIN 2, 64 ; SILIUS ITALICUS 17, 345-346) ; le groupe *terminus aevi* se rencontre dans VIRGILE, *Georg.* 4, 206 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 2, 362. Il y a une imitation contrastante de LUCAIN 6, 596-598, où Sextus Pompée va consulter Érictho pour connaître l'avenir.

8. Variation sur VIRGILE, *Aen.* 8, 244 et *Georg.* 2, 129 et 3, 283, où l'on rencontre l'expression *uerbum miscere*, reprise dans ARNOBE, *Nat.* 1, 38. Cette condamnation de la nécromancie se rencontre déjà dans DRACONTIUS, *Laud. Dei* 2, 332-335.

Spiritus erroris sed qui bacchatur in illis,
ad consulta parat uanis responsa figuris.
Et ne porrecto dicantur singula uerbo,
praesenti illusus damnabitur ille perenni
325 iudicio, quisquis uetitum cognoscere temptat.

Nec iam sola fuit scrutatrix Eua malorum:
dicam nunc aliam, tali quae peste laborans
et coniuncta uiro proprium non uicerit Adam.
Peccandi quasdam feruor succenderat urbes
330 ciuica permittens laxatis crimina frenis.
Incestus pro lege fuit totumque libido
ius habuit, regni sedem metata uoluptas
indigenas populos domina sub carne tenebat.
Et scelerum studio, fida quod plebe localis
335 dudum parendi promptis res publica iussit,
abstinuisse nefas et non peccasse pudendum
credebant omnes, facinus quos iunxerat omne.
Talibus offensus Iudex atque Arbiter orbis

321-322 LUCAIN 6, 775-776 322 STACE, *Theb.* 10, 770 326-407
MARIUS VICTOR 3, 663-789 ; PRUDENCE, *Ham.* 738-776 329-330 LUCAIN 7,
124-125 330 DRACONTIUS, *Laud. Dei* 2, 436 331 PRUDENCE, *Psych.*
42 ; PS.-PROSPER, *Carm. de prou.* 354 338 PRUDENCE, *Ham.* 699 ; SÉDULIUS,
Carm. pasch. 4, 165

LNR G

330 ciuica: unica G || 334 foeda G || 337 omne: unum G

329-337 Gn 18, 20

1. *Consulta* est utilisé par les auteurs profanes pour désigner les consultations oraculaires: p. ex. VIRGILE, *Aen.* 6, 151 ; STACE, *Theb.* 10, 770-771. C'est aussi un écho possible à LUCAIN 6, 775-776: *Addidit et carmen quo quidquid consulit umbram | scire dedit.*

2. *Scrutatrix* est un hapax formé sur le verbe *scrutari*, comme nom d'agent féminin en parallèle à *scrutator*.

3. L'antonomase *proprium Adam* utilisée pour désigner Loth (cf. v. 401) renforce le parallèle établi entre Ève et la femme de Loth.

l'esprit de l'erreur qui déchaîne en eux sa bacchanale, prépare à ces consultations¹ des réponses aux formes vaines. Bref, pour ne pas développer longuement chaque exemple, qui-conque tente de connaître ce qui est interdit, trompé dans le présent, sera condamné par un jugement éternel.

Mais alors Ève ne fut pas la seule femme à rechercher² le malheur: je vais maintenant parler d'une autre femme qui, frappée par un même fléau et unie à son mari, n'a pourtant pas vaincu son Adam³. L'ardeur à pécher avait embrasé certaines villes, laissant libre carrière aux crimes effrénés des citoyens⁴. L'inceste servait de loi et la débauche avait toute puissance⁵; la volupté, marquant les limites du royaume, tenait les populations de ce lieu sous la domination de la chair. Le peuple restant fidèle à sa passion pour les crimes⁶ — et comme l'État de ce lieu les ordonnait à ces gens depuis longtemps prêts à lui obéir —, tous ceux qui avaient été liés par tous ces méfaits croyaient qu'il était sacrilège de s'abstenir des plaisirs, et honteux de ne pas pécher. Le Juge et Arbitre de la terre⁷ fut offensé par de tels actes, et tandis que, furieux,

4. Cf. v. 174. L'expression *laxatis frenis* est un renouvellement d'une métaphore virgilienne usuelle reprise de LUCAIN, 7, 124-125, et que l'on retrouve chez les auteurs chrétiens: p. ex. TERTULLIEN, *Pudic.* 2, p. 223, 23 CC; LACTANCE, *Epit.* 54, 7 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 2, 435-436.

5. Sodome est le symbole chrétien de la ville envahie par les plus graves péchés: cf. PRUDENCE, *Psych.* 42 ; PS.-PROSPER, *Carm. de prou.* 354 et AUGUSTIN, *Ciu.* 16, 30.

6. Dans l'ablatif absolu *scelerum studio fida... plebe*, l'adjectif *fida* est construit avec le complément au datif *studio* (cette construction se rencontre notamment dans VIRGILE, *Aen.* 3,112). Utilisé ici ironiquement, le mot *plebs* désigne habituellement le peuple des fidèles (cf. HILAIRE, *Hymn.* 1, 13 et *De gestis* 5, 30 et 42). Le manuscrit G propose la lecture *foeda*, qui est plus banale pour qualifier un peuple pécheur. Au v. 337, *credebant omnes*, expression elle aussi tirée d'un contexte religieux, semble justifier ici la lecture *fida*.

7. *Iudex atque Arbiter orbis* est une formule empruntée à PRUDENCE, *Ham.* 699-700 et reprise dans SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 4, 165. C'est une épithète traditionnellement attribuée à Jupiter (cf. p. ex. SÉNÈQUE, *Herc. O.* 1173).

340 cum fureret flammasque loco finemque pararet,
 quemdam dissimilem cunctis tectoque latentem,
 qui tunc forte fuit propria peregrinus in urbe,
 atque inter multos solum sic alloquitur Loth:
 « Oppida lasciuo iam dudum plena furore
 respargunt caelum maculis nostrasque fatigant
 345 quamuis obstructas scelerum clamoribus aures.
 Imminet exitium, tellus succensa reatu
 ignibus ardebit, restinguet fulminis imber
 quae non extinxit feruentia crimina fletus.
 Ipsa in perpetuas soluetur terra fauillas,
 350 quae uiuos cineres et post incendia seruans
 sicque solum fingens, leuiter si calce teretur,
 ad minimum fugiens discedet pallida tactum.
 Tu nunc linque domum, perituras desere terras
 et rea cum dignis subsidant arua colonis.
 355 Nec tete impendens letum coniunxerit illis,
 non iunxit quos uita. Tibi solacia coniunx
 praebeat, hac tantum socia contentus abito.
 Accelerate fugam, tendatur tramite recto.
 Neu subuertendas quisquam respexerit urbes.

345 VIRGILE, *Aen.* 4, 440 349-351 PRUDENCE, *Perist.* 5, 193-196
 358 PAULIN DE NOLE, *Carm.* 20, 376; SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 5, 259

LNR G

351-352 *habent* LNR: sic solidum fingens discedet pallida tactum G

340-342 Gn 19, 9 349-350 Gn 19, 28

1. L'expression *forte fuit* se trouvait déjà en 2,83, en tête de vers pour commencer un récit. DRACONTIUS, *Laud. Dei* 2, 429-434 fait allusion à Loth, mais d'une façon différente pour illustrer la récompense donnée par Dieu au seul juste, « exilé dans une ville qui sera totalement anéantie ». En Gn 19, 9, les habitants de Sodome font eux-mêmes à Loth le reproche d'être un étranger.

il préparait l'embrasement final de ce lieu, il s'adresse ainsi à Loth, un homme différent de tous les autres, qui se cachait en sa demeure et se trouvait ainsi étranger en sa propre ville¹, seul parmi la foule : « L'impudique folie qui, depuis longtemps, emplit ces villes fait rejaillir leurs souillures sur le ciel et lassent nos oreilles — même closes² — des cris de leurs forfaits. Leur fin est proche, la terre embrasée de leurs fautes sera consumée par le feu, une pluie de foudre étouffera l'incendie des crimes que n'ont point éteint les pleurs. La terre aussi se désagrègera en cendres à jamais³; gardant ses braises vives, même une fois calcinée, et prenant l'apparence d'un sol, au moindre effleurement du pied, elle s'envolera, pâle, fuyant au plus léger contact⁴. Toi, abandonne maintenant ta maison, déserte des terres qui vont périr, et que ces champs coupables s'effondrent avec leurs habitants qui le méritent. Que l'imminence du trépas ne te réunisse pas à ceux que la vie n'a pas unis à toi. Que ton épouse t'offre des consolations; satisfait de cette seule compagne⁵, va t'en. Hâtez votre fuite, dirigez-vous en droite ligne⁶. Et que personne ne regarde en arrière les villes qui vont être détruites. Pour votre

2. Variation sur VIRGILE, *Aen.* 4, 440. AUGUSTIN (*Loc. Hept.* 1, 61) explique que le *clamor* évoqué dans Gn 18, 29 est le signe des iniquités dont est remplie la ville de Sodome.

3. Cf. Gn 19, 28. Les cendres éternelles sont le témoignage du châtement de Sodome et Gomorre: cf. PRUDENCE, *Perist.* 5, 193-196 et AUGUSTIN, *Ciu.* 21, 5.

4. *Calce teretur* est une variation sur VIRGILE, *Aen.* 5, 324. Dans G, le v. 351 est le suivant: *sic solidum fingens discedet pallida tactum*: le copiste a recopié le début du v. 351 et la fin du v. 352, avec la mauvaise lecture *sic solidum* pour *sicque solum*.

5. Cf. 1, 184: *quod iungit sociatque Deus*, pour désigner le rôle de la femme auprès de son mari: c'est justement l'affection que porte Adam à son épouse qui l'a poussé à la suivre dans le péché (v. 254-257).

6. *Accelerate fugam* est une expression plus familière que *maturate fugam* dans VIRGILE, *Aen.* 1, 137, employée de façon usuelle dans la poésie depuis STACE, *Theb.* 5, 278. Le groupe *tramite recto* se trouve dans PAULIN DE NOLE, *Carm.* 20, 376 et SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 5, 259.

360 Vos nescite malum. Poenas quicumque subibit
 adspiciat mortisque suae spectacula secum,
 qui meruere, ferant; saluandis terror abesto. »
 Haec Pater. Ast illi properant abscedere terra
 inciduntque moras crudeliaque arua relinquunt.
 365 Coeperat obduci uictum caligine densa
 atque ignota prius demittere murmura caelum.
 Nec sic, ut tonitru crebro cum percitus aether
 ostentat pauidis innoxia fulmina terris,
 sed prorsus finale malum stridore minaci
 370 taetra per arios mittebat signa tumultus.
 Tendebant moniti simul et mandata tenentes
 concessam rectis ad sedem uultibus ibant.
 Callidus alta petens sed qui subuerterat Eum
 serpens femineam consuetus tangere mentem,
 375 hic quoque formidans animum temptare uirilem
 coniugis inspirat uotis, ut nosse ruinas
 uellet et euasas uisu deprendere clades.
 O demens animi! Cur iam non sufficit unam
 subcubuisse dolo? Caruit iam parte bonorum
 380 qui mala cognouit. Si non exempla priorum

365 VIRGILE, *Aen.* 12, 466 365-366 VALÉRIUS FLACCUS 1, 616-627
 365-372 LUCAIN 5, 627-637 367-368 VIRGILE, *Aen.* 1, 88-90

LNR G

361 aspiciet G || 362 ferent G || 368 flumina N || 370 mittebant NR || 373
 subuerteret R -terit N || 375 hic: nil G || 377 uellit NR uelit L || 380 quae G

365-370 Gn 19, 24-25

1. *Inciduntque moras* est une variation sur *rumpe moras* dans VIRGILE, *Aen.* 4, 569 et 9, 13.

2. L'évocation de la ruine de Sodome a comme modèle les descriptions de tempêtes qui émaillent la poésie épique profane, en tout premier lieu VIRGILE, *Aen.* 1, 84-91; 4, 160-172, mais aussi LUCAIN 5, 627-637 et VALÉRIUS FLACCUS 1, 616-617. Cet orage préfigure le déluge, qui est le sujet du chant 4.

part, ignorez le mal. Que tous ceux qui vont subir ces châtements les regardent, et que ceux qui l'ont mérité emportent avec eux le spectacle de leur propre mort. Que la peur reste loin de vous, qui serez sauvés. » Le Père dit ces mots. Eux, cependant, se hâtent d'abandonner leur terre, coupent court à tout retard¹ et quittent ces champs ensanglantés.

Le ciel, vaincu, avait commencé à se couvrir² de denses ténèbres et à faire entendre d'en haut des grondements jusqu'alors inconnus³, non point à la manière de l'éther, ébranlé par des coups de tonnerre répétés, qui laisse éclater des éclairs inoffensifs sur les terres épouvantées, mais assurément comme si le cataclysme de la fin du monde⁴ répandait avec un sifflement menaçant des présages effrayants dans le tumulte des airs. Avertis, ils s'avançaient ensemble et en observant les préceptes reçus, ils allaient vers le séjour qui leur avait été accordé en regardant droit devant eux. Mais le rusé serpent qui avait abusé Ève, habitué à émouvoir l'esprit de la femme, gagne les hauteurs⁵ et, craignant cette fois encore de tenter l'âme d'un homme, insinue dans le cœur de l'épouse le désir de connaître sa perte et d'appréhender par la vue le désastre qu'elle a évité. Ô âme folle! Pourquoi ne suffit-il pas désormais qu'une seule femme ait succombé à la fourberie? Quiconque connaît le mal est déjà partiellement privé de son bonheur. Si l'exemple des précédents êtres humains⁶ ne fait

3. *Caligine densa ... murmura caelum* est un emprunt à VIRGILE, *Aen.* 12, 466 et CYPRIEN GALLUS, *Exod.* 308.

4. Il s'agit du malheur ultime, c'est-à-dire de celui de la fin des temps (cf. *TLL* VI, 1, 767, 32): voir aussi 3, 116.

5. *Alta petens* est une tournure virgilienne courante (*Aen.* 5, 508 et 7, 362). Avit reprend à dessein le verbe *subuertere* déjà utilisé en 2, 141 afin de renforcer le parallélisme entre Ève et la femme de Loth.

6. *Priorum* désigne Adam et Ève, dont l'exemple n'a pas instruit la femme de Loth. La répétition du terme *exemplum* dans ces vers indique la valeur

terrent, exemplum fies nostoque timori
 uel post te pereat secreti dira cupido.
 Illicitum quod scire fuit uetitumque tueri,
 respiciens tantum nec narratura uidebis.

385 Ergo ubi maiorem uicina ex urbe tumultum
 accepit mulier, uultum tunc flexa retortum
 uix primo in uisu restrictis motibus haesit,
 cernere desistens, cum coeperat. Inde gelato
 sanguine marmoreus perfudit uiscera torpor,
 390 diriguere genae, pallor nouus inficit ora.
 Lumina non clausit, non saltim concidit illo
 pondere, quo pulsant demissa cadauera terram,
 sed stetit horrendo perlucens massa nitore
 seruauitque suam species decepta figuram.

385-399 OVIDE, *Met.* 6, 302-312 388 OVIDE, *Met.* 5, 206 390 PRU-
 DENCE, *Ham.* 743 391-392 *Carmen de Sod.* 119-124

LNR G

386 tunc flexa: deflexa G || 390 infecit R || 392 dimissa LNR

385-389 Gn 19, 26

morale qu'Avit attribue à la punition de la femme de Loth: le châtement de cette deuxième femme pécheresse sert de mise en garde aux hommes tentés de désobéir aux commandements divins.

1. *Dira cupido* est une expression virgilienne empruntée à *Georg.* 1, 37; *Aen.* 6, 373 et 721, passages dans lesquels elle exprime toujours un désir très fort qui pousse les hommes à violer un interdit.

2. Le verbe *accepit* signifie ici « entendre un bruit », comme dans VIRGILE, *Aen.* 10, 675.

3. *Gelato sanguine* est une métaphore usuelle depuis SÉNÈQUE (*Dial.* 1, 3, 12), et que l'on retrouve notamment dans EUSTATHE, *Basil. hex.* 8, 2, p. 946: *sanguis autem gelatus conuerti solet in carnem.*

pas peur, tu deviendras un exemple; et afin d'inspirer la crainte, qu'après toi du moins périsse le terrible désir¹ de connaître ce qui est caché! Ce qu'il t'était défendu de savoir et interdit d'observer, tu ne feras que le regarder en te retournant sans pouvoir le raconter ensuite.

Donc, quand, de la ville voisine, la femme perçut un tumulte² grandissant, ayant alors tourné la tête en arrière, à peine avait-elle lancé le premier coup d'œil qu'elle se figea sur place³, immobile, cessant de voir dès lors qu'elle avait commencé. Puis, son sang se glaça, une paralysie marmoréenne⁴ inonde ses entrailles; ses joues se durcirent et une pâleur nouvelle envahit son visage⁵. Elle ne ferma pas les yeux, elle ne s'effondra même pas avec cette pesanteur qu'ont les cadavres qui tombent et frappent le sol⁶, mais elle demeura immobile comme une masse translucide à l'éclat effroyable: dans son visage figé, elle conserva les traits de sa

4. Dans OVIDE, *Met.* 5, 206, *marmoreus* qualifie le visage de la victime figée par la Gorgone.

5. *Diriguere genae* est une variation sur VIRGILE, *Aen.* 7, 447. Avit s'inspire aussi de l'épisode de Niobé dans OVIDE, *Met.* 6, 301-312 (le rapprochement entre la femme de Loth et Niobé avait déjà été proposé par CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique* 10, 103, 4) et PRUDENCE, *Ham.* 742-744. Ici se déroule le processus inverse de l'apparition de la vie dans l'être humain en 1, 119. L'expression *pallor nouus inficit ora* est une variation sur VIRGILE, *Aen.* 4, 499: *pallor simul occupat ora* et sur HORACE, *Epod.* 7, 25: *albus ora pallor inficit*. Les manuscrits LNR donnent la leçon *inficit*, comme en 1, 119, alors que R a le parfait *infecit*. Si le présent inséré au milieu de parfaits peut sembler surprenant, en revanche, il est seul métriquement correct et se justifie par les modèles dont Avit s'inspire.

6. Les v. 391-392 insistent sur la différence entre la mort, telle que la connaissent les hommes, et la rigidité de la statue que devient la femme de Loth. Si la vie la quitte, ce ne sont pourtant pas les caractéristiques habituelles de la mort: elle ne tombe pas, mais reste figée pour l'éternité et son corps n'est pas dissout (cf. *De Sodoma* 118-124).

395 Nec facile ut nesses, uitrum, lapis anne metallum
 succedens homini, si non sal fauce notetur.
 Ex tunc insipido mulier praeuenta reatu
 plus salsum sine mente sapit, quae pungere sensus
 exemplique potest salibus condire uidentes.
 400 Hoc tamen hic magnum, quod non inflectitur iste
 nec sequitur sociam fortis nec uincitur Adam.
 Credo equidem melius, quod non occurrerit uxor
 enarrare uiro. Nam si comperta referret,
 forsitan et hunc uisu suasisset temnere iussa,
 405 ceu proprium gustu fecit primaeva uirago:
 quae postquam sese pariter comitemque fefellit,
 et nondum natam percussit uulnere prolem.

397-399 AUGUSTIN, *Ciu.* 16, 30
 126

397-399 SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 121-

LNR G

398 pingere L || 404 hinc N

1. NODES, *The Fall*, p. 45 propose la conjecture *utrum* à la place de *uitrum* donné dans tous les manuscrits: il est vrai que dans aucun autre texte, à ma connaissance, la femme de Loth n'est comparée à du verre, alors que la comparaison avec du métal ou de la pierre est bien attestée, p. ex. dans PRUDENCE, *Ham.* 742-743. La conjecture de Nodes est sans doute dictée par la présence du *anne*: il voudrait voir une double interrogation. Effectivement, une triple interrogation dans laquelle seul le troisième terme serait annoncé par *anne* est extrêmement rare (GOELZER 1909, p. 686). Pourtant, la leçon des manuscrits est plus séduisante, car elle renouvelle la métaphore habituelle par une image originale, qui s'inscrit tout à fait dans le désir du poète de rivaliser avec ses prédécesseurs par cette *uariatio*. De plus, les vers précédents annoncent la transparence de cette statue de sel par la tournure *perluccens massa nitore* (v. 393).

surprise. Il n'était pas facile de savoir si du verre, de la pierre ou du métal¹ avait pris la place d'un être humain, si l'on ne reconnaissait le sel en le goûtant. Depuis lors, cette femme, surprise par l'insipide péché, présente une saveur accrue de sel, toute dépourvue qu'elle est de sagesse; elle peut aiguillonner la conscience et piquer, par le sel de son exemple, ceux qui la voient². Mais, ce qui est remarquable en cette circonstance, c'est que cet Adam courageux ne se laisse pas fléchir, qu'il ne suit pas sa compagne et qu'il ne se laisse pas vaincre. Mieux vaut, je le crois en vérité, que la femme n'ait pu parler à son mari. En effet, eût-elle rapporté ce qu'elle avait aperçu, elle l'aurait peut-être persuadé d'enfreindre à son tour les ordres par la vue, comme la première femme³ avait décidé son mari par le goût: car celle-ci, après s'être trompée elle-même et avoir abusé son compagnon, frappa également de cette blessure sa descendance qui n'était pas encore née⁴.

2. Jeu de mots assez obscur emprunté à AUGUSTIN, *Ciu.* 16, 30. Le péché est qualifié de *insipidus* par un rapprochement facile entre l'adjectif et le verbe *sapere*. Le péché insipide de la femme de Loth s'oppose au péché originel, qui était savoureux et agréable (cf. 2, 211 et 2, 262). Le groupe *plus salsum*, utilisé adverbialement pour préciser le verbe *sapere*, exprime la même idée que *sal fauce notetur* du v. 397. Mt 5, 13 compare les hommes au sel de la terre (repris dans Lc 14, 34-35). Bien entendu, Matthieu l'entendait en un sens différent. Mais, il n'est pas interdit de penser qu'Avit s'est aussi souvenu de ce célèbre passage. L'emploi métaphorique de l'expression *sale condire* est fréquent chez les chrétiens selon TLL IV, 143, 41-45: voir p. ex. SÉDULIUS, *Epist.* 1, p. 2, 12.

3. *Primaeva uirago* est une périphrase pour désigner Ève. Le nom *uirago* est employé dans JÉRÔME, *Quaest. Hebr. in Gen.*, p. 6, 9.

4. Cette conclusion reprend l'idée des v. 277-278 qui avaient introduit la première digression consacrée à l'astrologie et à la magie, en affirmant à nouveau que, comme celle d'Ève, la faute de la femme de Loth rejaillira sur toute la descendance humaine.

Tunc uictor serpens certamine laetus ab ipso,
 puniceam crispans squamoso in uertice cristam,
 iam non dissimulans, quem presserat ante, triumphum
 acrior insultat uictis et taliter inquit:

« En diuina manet promissae gloria laudis.

Quidquid scire meum potuit, iam credite uestrum est;

omnia monstraui sensumque per abdita duxi

et quodcumque malum sollers Natura negabat,

institui dextrisque dedi coniungere laeuum.

Istinc perpetua uosmet mihi sorte dicaui.

Nec Deus in uobis, quamquam formauerit ante,

Iam plus iuris habet: teneat, quod condidit ipse;

quod docui, meum est: maior mihi portio restat.

Multa Creatori debetis, plura magistro. »

Dixit et in media trepidos caligine linquens

confictum periit fugiens per nubila corpus.

409 *Appendix Vergiliana, Ciris* 501 409 VALÉRIUS FLACCUS 8, 61

412 JUVENCUS 2, 645 416 Ps.-HILAIRE, *Gen.* 141 416 VIRGILE, *Aen.* 1,

408 418 PRUDENCE, *Psych.* 406

LNR G

416 laeuam G || 420 meum: mecum R G || ALCHIMI AVITI EPI EXPLICIT
 DE ORIGINALI PECCATO LIBER II [LIBER II om. G] LNR

1. L'expression est inspirée de *Ciris* 500-501. *Crista* désigne la crête du serpent, comme dans SÉNÈQUE, *Herc. O.* 1254 et VALÉRIUS FLACCUS 8, 61, mais aussi l'aigrette qui orne le casque du guerrier. D'autre part, le nom grec *ciris* est un synonyme de *crista*: Avit joue donc sur les différents sens du mot. Le verbe *crispo* signifie « agiter des armes », comme dans VIRGILE, *Aen.* 1, 313 et 12, 165 et PRUDENCE, *Psych.* 122.

2. L'opposition entre Dieu (*Creator*) et le diable (*magister*) poursuit l'antithèse du v. 416: Dieu est le créateur de la vie (1, 123), tandis que le diable apprend aux hommes à connaître la mort (2, 183: *leti magister* et 4, 59: *culpa magistrum*). Comme le Christ (6, 276: *surrexisset magistrum*), il est lui aussi désigné par le nom *magister*: voir TLL VIII, 85, 44.

3. *Diuina manet ... gloria* est une expression virgilienne (*Georg.* 1, 168) reprise dans JUVENCUS 2, 645.

Alors, le serpent victorieux, heureux de son combat, agitant sa crête pourprée¹ sur sa tête écaillée, sans plus dissimuler un triomphe qu'auparavant il avait tenu secret, accable violemment ses victimes en ces termes: « Voici que vous appartient désormais l'éclat divin de la gloire² qui vous était promise. Désormais, croyez-le, tout ce qu'a pu faire mon savoir est vôtre; je vous ai tout montré et j'ai conduit votre esprit à travers les secrets du monde; et tout le mal que la Nature habile vous refusait, je vous en ai instruits et je vous ai permis de lier la main droite à la main gauche³. Dès ce moment, je vous ai livrés à moi par un destin éternel. Et Dieu n'a pas désormais plus de pouvoir sur vous, bien qu'il vous ait façonnés auparavant: qu'il garde ce qu'il a personnellement créé; mais ce que je vous ai enseigné est à moi: il me reste la plus grande part. Vous devez beaucoup à votre créateur, et plus encore à votre maître⁴. » Il dit, et les abandonna effrayés au milieu des ténèbres, et son corps virtuel se dissipa, fuyant à travers les nuages⁵.

4. Jeu de mots sur la manière dont les Romains prêtent serment en joignant leurs mains droites: cf. VIRGILE, *Aen.* 1, 408. La main droite signifie tout ce qui est heureux, et donc ici les qualités données à l'homme dès sa création, tandis que la main gauche symbolise tout ce que Dieu a caché à l'homme, c'est-à-dire, dans la bouche du diable, le mal. Le mérite de Satan est donc d'avoir donné toute la connaissance à l'homme: celle du bien et celle du mal: cf. Ps.-HILAIRE, *Gen.* 141. Avit précisera cette idée en 5, 352-354. *Laeuum*, adjectif neutre substantivé utilisé ici métaphoriquement pour *prauum* (cf. TLL VII, 2, 892, 55), est la leçon donnée par LNR; elle est préférable à *laeuam*, transmis par G, qui serait utilisé comme déterminant de *manum*.

5. Le diable abandonne les hommes dans les ténèbres, conséquence de leur péché (2, 267: *nunc mage caecus cris*). Il y a une opposition entre le dénouement du chant 1 (v. 324-325) où Dieu, partant dans le ciel lumineux (1, 325: *laetus in astigeram ... aulam*), avait laissé les jeunes gens, heureux, dans le paradis, et celui du chant 2 où le diable, fuyant dans les nuages, les abandonne effrayés dans l'obscurité. Cette conclusion s'oppose également à celle du chant 3, dans laquelle le Christ, après avoir donné son enseignement, reste parmi les hommes pour subir la Passion, signe et œuvre de réconciliation. (Sur l'imitation topique de VIRGILE, *Aen.* 4, 276-278 et 9, 656-658, voir introduction 4.2.2.).

CHANT III

LA SENTENCE DIVINE (Gn 3, 8-23)

Ce chant se divise en deux moitiés qui s'appuient sur des sources bibliques différentes. D'une part, les v. 1 à 219 terminent le récit relatif à Adam et Ève, en paraphrasant Gn 3, 8-23 ; d'autre part, les v. 220 à 425 sont constitués par des digressions exégétiques tirées de l'*Évangile de Luc* ; elles mettent en évidence, par opposition à la déchéance de l'humanité pécheresse, l'espérance salvatrice que représente le Christ. Alors que le chant 1 est constitué pour l'essentiel d'*ecphraseis* (162 v. sur 325), et que le chant 2 est plus équilibré (110 v. de narration et 119 v. de discours), le chant 3 est surtout composé de discours (210 v.) et de digressions (190 v.):

- 1-26 : Adam et Ève cachent leur honte (récit de transition).
- 27-65 : Les tourments de la conscience humaine (paraphrase de Gn 3, 8).
- 66-89 : Dieu interroge Adam (discours tiré de Gn 3, 9-11).
- 90-107 : Adam accuse Ève (discours, paraphrase de Gn 3, 12).
- 108-115 : L'interrogatoire d'Ève (discours, paraphrase de Gn 3, 13).

- 116-136 : Le châtimeⁿt du serpent (discours, paraphrase de Gn 3, 14-15).
 137-194 : Le châtimeⁿt d'Ève et d'Adam (discours tiré de Gn 3, 16-19).
 195-219 : Les plaintes sur le paradis perdu (paraphrase de Gn 3, 21-23).
 220-310 : La parabole du riche et de Lazare (*exemplum* tiré de Lc 16, 19-31).
 311-332 : La déchéance humaine (récit de transition).
 333-361 : Les vices du monde actuel (digression exégétique).
 362-425 : La louange du Christ (digression hymnique tirée de Lc 10, 30-35 et 15, 4-34).

1-26: Adam et Ève cachent leur honte

Les v. 1 à 19 annoncent le retour au sujet proprement dit du poème, après les digressions qui ont occupé la seconde partie du chant 2. Une périphrase temporelle d'inspiration virgilienne (v. 1-3) situe d'abord l'action le soir. C'est la deuxième et dernière indication temporelle des trois premiers chants, après celle du chant 1 (v. 144-145), qui relevait l'arrivée de la nuit du sixième jour – nuit durant laquelle se situe la création d'Ève. En suivant le fil du récit, Avit en arrive à la fin de la septième journée biblique, pendant laquelle il a placé le moment de la tentation constituant l'ensemble du chant 2: le soir symbolise les ténèbres s'emparant de l'âme pécheresse, comme l'avait expliqué AUGUSTIN (*Gen. ad litt.* 11, 33). Il ne s'agit pas de l'expression d'un temps humain – celui-ci n'existera qu'au moment où le péché sera entré dans l'humanité pour limiter son existence terrestre –, mais du temps divin que connaît la *Genèse* pour marquer les différents stades de la création. Cette remarque suggère deux observations: d'abord, le châtimeⁿt de la désobéissance intervient au soir même de la tentation, ce qui signifie que les

nouvelles créatures ne vivent pas en état de péché dans le paradis, car elles en sont immédiatement chassées par Dieu. Ensuite, le sujet principal des trois chants concerne le septième jour de la création: il y a donc une unité de temps, qui s'associe à l'unité d'action (la tentation et sa punition) et de lieu (le jardin d'Éden) pour renforcer encore la cohérence dramatique des chants 1 à 3, en les distinguant des chants 4 à 5 dans lesquels action, temps et lieu sont variables, et sans liens directs entre eux. Dans les v. 20 à 26, Avit souligne le rôle salvateur du Christ, par lequel il terminera ce même chant (v. 362-425).

Lorsqu'il explique le symbole du bois à la fois destructeur, en tant qu'arbre du péché, et sauveur, en tant que croix du Christ, Avit se souvient de l'exégèse augustinienne de *In Gal.* 22, 10. Il existe un petit poème entièrement construit autour de ce symbole ambivalent, le *De ligno uitae* (appelé aussi *De pascha* ou *De cruce Domini*). Attribué à CYPRIEN (voir le *Carm. de Pascha* édité avec les œuvres de Cyprien dans CSEL 3, 3, p. 305-308), ce poème se termine par la même opposition entre les *dulcia poma salutis* provenant de la croix salvatrice, et le *miserum pomum* cueilli sur l'arbre défendu. En se fondant sur ce parallélisme entre les deux poèmes, DANDO 1967 a voulu voir dans le *De Pascha* une œuvre de jeunesse d'Avit, un de ces *epigrammata* dont parle le poète dans le prologue *Ad Apollinarem* (p. 201 Peiper).

27-65: Les tourments de la conscience humaine

En partant des données scripturaires de Gn 3, 8, Avit se détache peu à peu de l'histoire d'Adam et Ève pour envisager de manière plus générale la destinée de l'âme pécheresse grâce à une digression eschatologique dans laquelle il brosse un tableau saisissant de l'enfer et des châtimeⁿts éternels.

Si le tableau expressif de l'enfer des v. 46 à 56 a de nombreux antécédents, tant profanes que chrétiens, en revanche

la dernière partie de cette eschatologie (v. 57-65) pose un problème spécifiquement chrétien : la souffrance éternelle du pécheur après la mort physique, et l'absence de tout espoir de rédemption. Le concept des deux morts est énoncé dans l'*Apocalypse* 20, 6. Il a été longuement expliqué par les Pères de l'Église, de LACTANCE (*Inst.* 2, 12, 8-9) à AUGUSTIN (*Ciu.* 13, 24) ; chez les poètes, PRUDENCE l'évoque aussi dans *Cath.* 6, 81-116. La première mort est celle du corps physique, qui n'est donc plus animé par le souffle vital : c'est la limitation de la vie infligée comme une punition à Adam et Ève. La seconde mort est celle de tout l'être, corps et âme, qui intervient au jugement dernier : les justes ressusciteront alors et seront transfigurés en un corps glorieux, et les pécheurs condamnés à des souffrances éternelles. La mort est donc, pour eux, synonyme de douleurs sans fin. Cette idée sera illustrée par l'*exemplum* de Lazare et du riche (v. 220-310).

66-89: Dieu interroge Adam

En partant de Gn 3, 9-11, Avit écrit une scène vivante : questions et réponses y créent un mouvement dramatique qui rompt la monotonie du récit principal. A la véracité de la scène s'ajoute la familiarité de la situation : Adam est présenté comme le fils coupable, qui n'ose révéler à son père son méfait, tandis que Dieu est le père magnanime, qui sait ce qu'a fait son fils « prodigue », mais qui attend des aveux délibérés qui le fassent prendre conscience de la gravité de sa désobéissance. Le dénouement de cette confession sera justement évoqué par la parabole du Fils prodigue (v. 370-383) : si le fils repentant revient vers son père, dans sa grande bonté, celui-ci l'accueillera avec joie.

L'apostrophe à Adam a pour modèle celle que MARIUS VICTOR adresse au premier pécheur (*Aleth.* 1, 448-470). Le poète marseillais interpelle Adam par de nombreuses apostrophes rhétoriques, sans toutefois faire intervenir Dieu. Avit lui a

emprunté ces interrogations, qu'il a, par une *uariatio* bienvenue, mises dans la bouche de Dieu. DRACONTIUS (*Laud. Dei* 1, 496-520) insiste sur l'omniscience de Dieu, à l'aide de comparaisons tirées de la vie quotidienne: il développe ainsi le thème abordé ici par Avit dans les v. 70-73.

90-107: Adam accuse Ève

En partant de Gn 3, 12, Avit prête à Adam, poussé par l'orgueil suscité par sa faute, un virulent discours contre Ève, qu'il charge de la responsabilité du péché. Par ces paroles, Adam s'en prend à sa femme dans une courte mais violente diatribe dans laquelle il évoque son rôle pernicieux à l'origine du péché. Ce type de discours est bien connu des Pères de l'Église, qui ont accablé les femmes de tous les vices du fait de la conduite d'Ève : cf. p. ex. TERTULLIEN, *Cult. fem.* 1, 1, 1-2 et PRUDENCE, *Ham.* 258-278. Il autorise, *a contrario*, un éloge implicite de la chasteté (v. 105-107). Les punitions infligées aux deux nouveaux êtres humains (dont il sera question aux v. 137-194) montrent que Dieu va répartir la culpabilité : Ève est l'intermédiaire du péché, alors qu'Adam en est le véritable propagateur dans la race humaine. AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 11, 42 affirme une égalité de la culpabilité des deux êtres, contrairement à AMBROISE (*Parad.* 10, 47 et 12, 56) ou SÉDULIUS (*Hymn.* 1, 7-8). DRACONTIUS (*Laud. Dei* 1, 534-543) admet lui aussi une responsabilité partagée, même s'il attribue le rejet de celle-ci non pas à l'arrogance d'Adam, mais plutôt à son désir d'adoucir quelque peu son châtement en le partageant avec sa compagne.

La fermeté dont le premier homme fait preuve dans ses propos contraste avec la faiblesse qu'il a montrée dans ses actes : cette opposition laisse entrevoir une certaine ironie de la part du poète qui introduit dans sa poésie une couleur satirique contre le caractère humain (cf. EHRLERS 1985, p. 365).

La superbe d'Adam est mise en évidence par le fait qu'il refuse le comportement habituel du pécheur. Avit utilise à dessein des noms aux connotations sacramentelles importantes : *ueniam pro crimine* est le pardon que recherche tout chrétien; c'est par les prières (*prece submissa*) et les supplications (*uotis*) qu'il demandera la grâce divine. Cette volonté de mettre en évidence la prétention d'Adam pécheur contraste avec le repentir que Marius Victor met dans sa bouche au début du chant 2 de l'*Alethia* (v. 40-89).

108-115: L'interrogatoire d'Ève

Ce passage est une *interpretatio* de Gn 3, 13. En brochant sur ce verset, Avit marque la gravité de la faute d'Ève due principalement au fait que, non contente d'avoir désobéi, elle a aussi entraîné son mari dans son erreur. Pour se disculper, Ève rejette la faute sur le serpent.

116-136: Le châtement du serpent

Après avoir interrogé les deux êtres humains sur les raisons qui les ont poussés à commettre le péché, Dieu s'adresse au serpent pour le punir. Comme l'a remarqué AUGUSTIN (*Gen. ad litt.* 11, 36), Dieu ne demande pas au serpent pourquoi il a agi ainsi, car il sait bien que ce n'est pas réellement lui, mais le diable qui, prenant l'apparence du reptile, a poussé Ève à la désobéissance. Malgré tout, la punition est bien infligée à l'animal, condamné à ramper (v. 120-125). Avit s'inspire ici de Gn 3, 14-15. MARIUS VICTOR (*Aleth.* 1, 478-496) exprime cette punition en un discours dont la structure a fortement inspiré les propos d'Avit ; mais celui-ci s'exprime en un style plus recherché. Alors qu'en 2, 118-135, l'apparence guerrière du serpent trahissait l'arrogance de son esprit, ici en revanche, apparaît un animal vaincu, fuyant la victime qu'il a

séduite, et dont le corps doit se traîner à terre à la merci de la femme.

137-194: Le châtement d'Ève et d'Adam

Comme dans Gn 3, 16-19, après avoir infligé au serpent sa punition, Dieu s'adresse aux deux êtres humains, d'abord à la femme, puis à son mari. Cet ordre correspond à l'ordre d'entrée du péché originel dans l'humanité.

La caractéristique première du châtement d'Ève est la perte de son autonomie, puisque Dieu la soumet à son mari, alors que, lors de la création du mariage, il avait uni deux êtres égaux (1, 172 et 187). Subordonnée à son mari, la femme voit aussi son rôle réduit à la propagation de la race dans la douleur de l'enfantement, et dans l'affliction causée par la mort de ses enfants. AUGUSTIN (*Pecc. mer.* 2, 33, 53-34, 55 ; *Epist. Divj.* 6, 7, 2 et *Ps.-AUGUSTIN, Quaest. test.* 127, 30) explique le sens de cette souffrance voulue par Dieu.

Le châtement d'Adam est plus universel, parce qu'il touche aux conditions mêmes de la vie humaine sur la terre, désormais limitée dans le temps. Ce châtement sera transmis à toute sa descendance, et l'homme devra faire face non seulement aux difficultés matérielles dans la production de sa nourriture, mais encore à la naissance des vices dans son âme. Ces passions exacerbées le mèneront jusqu'au péché le plus grave, le fratricide. Comme dans Gn 3, 17-18, l'accent est mis ici essentiellement sur la douleur qui accompagne le fait de vivre. La mort, en tant que châtement (Gn 3, 19), est plus brièvement évoquée, car si elle est souffrance, elle est aussi soulagement des peines de la vie.

L'épisode de Caïn et Abel, qui est l'*exemplum* du crime suprême, le fratricide, ne fait pas l'objet d'un développement particulier de la part d'Avit, mais il est simplement mentionné dans les v. 187-189, comme la première conséquence négative sur cette terre de la punition infligée à Adam et Ève.

Les auteurs chrétiens n'ont pas manqué de rappeler l'importance de cette sentence divine pour la condition humaine : PRUDENCE, dans l'*Hamartigenia*, évoque le fait que le châtement rejaille sur toute la nature (v. 213-246), et non sur les seuls êtres humains (v. 247-329). MARIUS VICTOR, qui n'avait pas relaté les interrogatoires subis par les êtres humains, s'étend en revanche sur leurs châtements (*Aleth.* 1, 497-507 : la punition d'Ève ; 1, 508-519 : celle d'Adam). DRACONTIUS fond en une seule les deux sentences envers Adam et Ève, en insistant sur la condamnation que constitue l'existence sur terre (*Laud. Dei* 1, 540-562).

195-219: Les plaintes sur le paradis perdu

Ce passage constitue l'articulation centrale du chant 3. Pour la dernière fois, Avit s'inspire d'un passage de la *Genèse* (3, 21-23), à partir duquel il brosse un tableau pathétique de la vie terrestre, inspiré de MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 520-547. Ensuite, il consacra toute la seconde partie du chant à des digressions tirées du Nouveau Testament, qui illustreront ses précédents propos. Du point de vue thématique, ce passage est aussi une fin : l'homme, devenu mortel, vit désormais sur terre, et le paradis, qu'il regrette amèrement (v. 200-203), n'est plus qu'un souvenir.

Tout d'abord (v. 195-196), Dieu couvre les deux êtres de peaux de bêtes, dont la signification est double: ce vêtement est la manifestation du péché et symbolise la vie animale qui est maintenant le lot de l'humanité (cf. v. 170-172); il est aussi l'enveloppe qui protège l'âme qui a gardé son élévation spirituelle initiale. Cette comparaison entre le vêtement et le corps sera expliquée dans la fin du passage (v. 213-219), et elle sera au centre des paraboles qui seront évoquées à la fin de ce chant. Ensuite, après avoir été chassés du paradis, Adam et Ève arrivent sur une terre vide et hostile (v. 197-205), qui contraste avec la création d'abord reçue par eux en

dot (1, 131-136): ce n'est pas la nature elle-même qui a changé, mais le regard que les hommes portent sur elle (v. 201).

La limitation de la vie humaine implique aussi une limitation spatiale (v. 204-205), qui symbolise la diminution de la conscience humaine aveuglée par le péché (2, 267-274). Le regard sombre de l'homme obscurcit aussi sa vision du ciel (v. 206-208), dont la clarté, provenant de Dieu (1, 44-48), a elle aussi disparu. Devant un paysage si triste, en complète opposition avec le riant jardin du chant 1 (v. 222-257), les hommes connaissent leurs premières souffrances et leurs premières larmes (v. 209-212): ainsi naît pour la première fois le remords.

220-310: La parabole du riche et de Lazare

Cette digression exégétique présente un *exemplum* qui illustre le propos précédent du poète sur la destinée des âmes après la mort. La source d'inspiration, mentionnée explicitement par Avit, est la parabole racontée dans Lc 16, 19-31. Ce passage, conçu comme un médaillon indépendant du récit principal, s'articule entièrement autour de l'opposition richesse / pauvreté. Si la première partie de l'histoire (v. 220-266) est consacré à la vie terrestre du riche et du pauvre, en revanche, dans la deuxième partie (v. 267-305), constituée par le dialogue qui a lieu après la mort, le personnage principal et interlocuteur privilégié d'Abraham est le riche qui doit expier ses fautes.

Cette parabole est certainement l'une des préférées des auteurs chrétiens, qu'ils soient grecs (cf. ALEXANDRE 1972) ou latins, et l'on y trouve de nombreuses allusions dans leurs œuvres (p. ex. TERTULLIEN, *Anim.* 7, 1-4 et *Idol.* 13, 4; PRUDENCE, *Ham.* 856-862; DRACONTIUS, *Laud. Dei* 3, 54-75), sans parler des exégèses proprement dites comme celles d'AMBROISE (*In Luc.* 8, 13-20) et d'AUGUSTIN (*Gen. ad litt.* 12, 33

et *Anim.* 4, 15, 21); citons encore le poème 31 (v. 431-514) de PAULIN DE NOLE, qui fait allusion à cette parabole de façon plus allégorique, et qui constitue une importante source d'inspiration d'Avit.

La valeur exemplaire de cette parabole, en rapport avec le thème de la richesse et de la pauvreté, la fait figurer dans de nombreuses homélies grecques et latines: elle permet, en effet, une réflexion sur le sens et l'utilisation des richesses terrestres et contribue ainsi à l'édification des fidèles, en les exhortant à l'aumône (cf. LÉON LE GRAND, *Serm.* 9, 2, l. 63). Le public auquel s'adresse Avit est constitué par la riche aristocratie à laquelle l'évêque se doit de rappeler le caractère éphémère de la condition terrestre. Ainsi, dans l'évocation de la vie du riche, le poète insiste beaucoup sur le luxe qui l'entoure. Cette énumération n'est pas sans rappeler l'abondance paradisiaque (1, 193-298): en particulier, les parfums (v. 228-229) sont ceux qui se trouvent dans la patrie du phénix (1, 239-250). En opposition à ces prodigalités, le pauvre Lazare vit dans un dénuement total, qu'il supporte avec dignité. En lui convergent toutes les misères du monde: la pauvreté (v. 234), la faim (v. 237), la maladie (v. 242).

Dans la deuxième partie (v. 267-305), la parabole se fait pleinement l'illustration de l'avertissement précédent (v. 215-219). Comme Avit l'exprime en conclusion (v. 307-310), le riche est un *exemplum* d'Adam qui, jouissant de toutes les richesses du jardin d'Éden, a méprisé les commandements divins. Le poète termine cette parabole par l'apostrophe du prêcheur aux fidèles qui écoutent son homélie: *nos autem* (v. 307). Par là, il insiste également sur le sens moral de cet épisode, qui a valeur d'attrition pour le fidèle.

311-332: La déchéance humaine

Ce passage sert de transition entre la parabole de Lazare et du riche et la litanie des plaintes sur les malheurs du monde

actuel (v. 333-361). Avit développe et continue la description de la terre stérile des v. 157-172 en montrant l'apparition des premières violences sur le modèle de PRUDENCE, *Ham.* 206-243. Il distingue plusieurs étapes dans l'invasion pernicieuse du mal, grâce à un climax qui termine cette évocation par la confusion générale de tous les éléments que Dieu avait ordonnés pour créer l'univers.

Si le modèle chrétien d'Avit est Prudence, il ne faut pas oublier non plus les évocations des premiers âges de l'humanité chez VIRGILE (*Georg.* 1, 125-146) et OVIDE (*Met.* 1, 113-150), qui mettent en évidence la déchéance conduisant à l'âge cruel qui est celui de l'humanité telle que nous la connaissons.

333-361: Les vices du monde actuel

Cette digression didactique, qui évoque les malheurs du monde dans lequel vit le poète, reprend le lieu commun de la poésie des ruines qui trouve un grand écho à l'époque tardive pour d'évidentes raisons politiques: le poème de RUTILIUS NAMATIUS, *De reditu suo* (principalement 1, 19-34), écrit vers 417, en est l'une des premières illustrations. OVIDE (*Met.* 1, 128-150) en est sans doute le précurseur latin. Mais en raison des bouleversements historiques que subissent les IV^e et V^e siècles (cf. COURCELLE 1964, p. 92-104) et de la peur que la chute de l'Empire romain ne soit le signe de la fin des temps annoncée dans l'*Apocalypse*, ce sont principalement les auteurs chrétiens qui lui font une large place dans leurs œuvres: voir MARIUS VICTOR (*Aleth.* 2, 240-252), PROSPER D'AQUITAINE (*Carmen de providentia et Ad uxorem*), ORIENTIUS (*Commonitorium* 2, 165-208), PAULIN DE PELLA (*Eucharisticos* 328-405) ou encore DRACONTIUS (*Laud. Dei* 2, 245-330). Avit lui-même s'est plaint des « vicissitudes de son époque » dans le prologue *Ad Apollinarem* (p. 201, 10 Peiper) et dans la lettre 37 (p. 66, 24-67, 6 Peiper).

Ces plaintes sont évoquées ici en des termes qui rappellent les vers de LUCAIN : le début de la *Pharsale* (1, 9-34) décrit le *furor* qui s'est emparé du monde néronien et que Lucain condamne tout aussi violemment qu'Avit en raison des *motus* qui perturbent son époque. Ce sombre tableau du monde est à mettre en relation avec la description de l'enfer du début du chant. Il s'oppose aussi à l'hymne à la gloire du Christ vainqueur, qui le clôt.

362-425: La louange du Christ

Après l'évocation des malheurs présents, Avit termine la trilogie consacrée à l'histoire d'Adam par une note d'espoir : l'homme connaîtra le bonheur après sa mort, comme l'annoncent les paraboles de l'*Évangile de Luc* dont Avit souligne le symbolisme.

Le Christ, protagoniste véritable du *De gestis* n'est que peu évoqué dans l'ensemble des trois chants (allusions en 1, 160-169 ; 2, 25-34 et 3, 20-26), mais c'est ici par un éloge à sa gloire que le poète termine le cycle d'Adam, tout comme il le fera d'ailleurs à la fin des chants 4 (v. 639-658) et 5 (v. 706-719). Avit ne s'inspire plus ici de la *Genèse*, et il s'éloigne du genre épique, puisque cette partie finale s'appuie principalement sur la tradition de l'hymnodie chrétienne, qui continue parfois le genre aréalogique célébrant les exploits d'un dieu ou d'un héros (cf. VIRGILE, *Aen.* 8, 293-302 : l'hymne à Hercule). Les trois invocations successives commencent par une apostrophe au Christ, qualifié de *potens*, puis de *praepollens*, et enfin de *sancte*. Cet éloge s'inspire des hymnes ambrosiens (p. ex. *Hymn.* 1 et 9 Fontaine), de certaines pièces du *Cathemerinon* de PRUDENCE (2 et 6 notamment) ainsi que du poème 6 de PAULIN DE NOLE, la *Laus sancti Iohannis*, où le poète chante la louange du Christ en hexamètres dactyliques.

DE SENTENTIA DEI

- 1 Tempus erat, quo sol medium transcenderat axem,
pronus et excelsi linquens fastigia centri
uicina iam nocte leues permiserat auras.
Illis sed maior curarum uoluitur aestus
5 feruentesque tenent male conscia corda dolores.
Utque pudor capto detorsit lumina sensu
reppulit et miseros alterno a corpore uisus
nec iam segura praestatur luce tueri

1-3 VIRGILE, *Aen.* 8, 97 1-30 VIRGILE, *Aen.* 2, 268 1-9 AUGUSTIN,
Gen. ad litt. 11, 33 4-5 VIRGILE, *Aen.* 4, 530

LNR G

INCIPIT DE SENTENTIA DEI LIBER EIVSDEM [EIVSDEM *om.* NR G] III
LNR G || 1 quo : quod R || transcenderet N || 2 et *s.l.* G || 3 uicinam N || prae-
miserat G || aures *L^{ac}* || 5 conscientia N || 6 utque : atque R G || 7 alterno a :
alterna R

6-11 Gn 3, 7

1. *Centrum* est utilisé pour désigner le zénith du soleil, symbole de la plus haute spiritualité (cf. *TLL*, III, 823, 29).

LA SENTENCE DIVINE

C'était l'heure où, après avoir dépassé le milieu du ciel, le soleil déclinant quittait la cime du zénith¹ pour laisser déjà, à l'approche de la nuit, souffler de légères brises². Mais en eux s'agite l'effervescence accrue de leurs soucis, et de brûlantes douleurs assiègent leur mauvaise conscience. Et, quand, leur entendement devenu captif³, la pudeur eut détourné leurs yeux et écarté du corps de l'autre leurs regards malheureux⁴, et qu'il ne leur fut plus donné de voir, sous une lumière serei-

2. Le long déroulement de cette périphrase temporelle de style virgilien (contamination de *Aen.* 2, 268 et 8, 97) amplifie le contraste entre la description d'une fin d'après-midi calme et le désordre moral d'Adam et Ève. Cette opposition est marquée par l'anastrophe de *sed* au v. 4, et par le passage des temps du récit du plus-que-parfait (v. 1-3) au présent historique (v. 4-5).

3. L'expression *capto ... sensu* peut se comprendre de deux manières : soit *capto* est le participe de *capere* « emprisonner », ce qui signifie : « leur entendement devenu captif » (à la suite du péché originel), soit il est utilisé pour *accepto* : « maintenant qu'ils se rendent compte » (allusion à leur prise de conscience de l'acte de pécher).

4. L'anastrophe de la conjonction *et* met en évidence l'action verbale : la honte, conséquence première du péché, détourne le regard des hommes qui ont perdu leur pureté.

10 signatam fixo peccati stigmatem carnem,
 indumenta petunt, foliis ut mollibus ambo
 membra tegant nudumque malum de ueste patescat.
 Umbrosis propter stabat ficulnea ramis
 frondentes diffusa comas, quas protinus Adam
 15 umentem capiens raso de cortice librum
 adsuit et uiridi solatur ueste ruborem.
 Induitur simili mulier lacrimabilis arte,
 quosque paut misero fallax insania poma,
 uestiuit folio ; saeua quos arbore nudos
 reddidit, hos grauius tenui super arbore textit.
 20 Et tamen adueniet tempus, cum crimina ligni

9-8 DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 643-645 10-11 CYPRIEN GALLUS, *Gen.*
 89-90 ; DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 494-496 ; MARIUS VICTOR 1, 438-441
 13-15 PLINE L'ANCIEN 12, 1 14-15 VIRGILE, *Georg.* 2, 74-75 18-23
Carmen de pascha 67-69 20 JUVENCUS 2, 700

LNR G

14 humentem G tum- N || 17 aluit G rapit conii. Peiper || poma N

1. *Lux* désigne la lumière rassurante du jour que les hommes, désormais aveuglés, ne peuvent plus voir. On retrouve dans les v. 72-73 la même séquence de noms : *lumina* (synonyme poétique habituel de *oculi*), *lucem* et *uisus* (qui désigne le regard). L'opposition entre *lumen / uisus* et *lux*, c'est-à-dire entre la lumière et le regard qui la capte, est exprimée de manière semblable dans DRACONTIUS, *Laud. Dei*, 1, 643-645.

2. Les v. 10-11 s'opposent à 2, 20-21 : la conséquence première du péché originel est la honte de tout ce qui est lié à la chair : voir CYPRIEN GALLUS, *Gen.* 89-90, MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 438-441 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 494-496. Sur l'emploi de *indumenta*, voir Introduction 5.2.

3. Variation sur OVIDE, *Ars* 1, 108 et SÉNÈQUE, *Oed.* 543-544. Ce détail rappelle l'*ubertas* du paradis, qu'Avit relevait au début du chant 2.

ne¹, leur chair marquée du stigmatem imprimé par le péché, ils cherchent tous deux à revêtir leurs membres de douces feuilles, et à dévoiler par ce vêtement la nudité de leur malheur². A proximité se dressait un figuier aux branches ombreuses, répandant sa chevelure feuillue³ ; aussitôt, Adam racle l'écorce pour s'emparer du liber ; il la coud aux feuilles et apaise la rougeur de sa honte par ce vêtement vert⁴. Sa femme en pleurs se vêt de la même façon : les êtres que la folie mensongère a nourris⁵ d'un fruit funeste, elle les a couverts de feuilles ; les êtres qu'elle a dénudés à cause d'un arbre cruel, elle les a pesamment protégés en les enveloppant de l'écorce légère d'un arbre⁶. Et pourtant il viendra un temps⁷ où les péchés causés par le bois grâce à un bois seront

4. Les v. 13-14 expriment la protection cherchée dans les feuilles et l'écorce d'un arbre : ce détail met en évidence le réalisme du tableau, comme le faisait la description anatomique de 1, 73-113. SÉNÈQUE (*Nat.* 2, 52, 2) et SERVIUS (*Ecl.* 10, 67) expliquent que le *liber* est la partie vivante de l'écorce de l'arbre. Il y a une imitation contrastante de VIRGILE, *Georg.* 2, 74-77. Adam utilise donc le *liber* en guise de fil, afin de lier entre elles les feuilles du figuier qui vont constituer son vêtement. Ce détail insolite, qui n'est rapporté par aucun autre écrivain chrétien, rappelle un usage connu des écrivains antiques : PLINE (*Nat.* 12, 1) et POMPONIUS MÉLA (3, 26) mentionnent l'utilisation du *liber* dans les vêtements de certains peuples primitifs.

5. *Paut* est la leçon de LNR, qui rappelle que le péché est symbolisé par un fruit. En 2, 253, Avit emploie de la même manière le verbe *pascere*. Peiper propose la conjecture *rapit* (peut-être en écho à 2, 259). *Fallax insania*, désignant ici le péché originel, reprend le qualificatif qui caractérisait déjà le diable en 2, 37.

6. Le comparatif adverbial *grauius* forme antithèse avec *tenui*. L'adverbe *super* précise le sens du verbe *textit* pour indiquer que l'écorce enveloppe leurs corps, comme elle le faisait pour l'arbre.

7. L'expression virgilienne *adueniet tempus* (*Aen.* 10, 11), très en faveur chez les écrivains chrétiens, exprime souvent l'arrivée du jugement dernier, qu'Avit rappellera encore aux v. 44-45 : cf. p. ex. JUVENCUS 2, 700.

per lignum sanet purgetque nouissimus Adam
 materiamque ipsam faciat medicamina uitae,
 qua mors inualuit ; leto delebere letum.
 Aereus excelso pendebit stipite serpens,
 25 cumque uenenatum simulauerit, omne uenenum
 purget et antiquum perimat sua forma draconem.

Interea Genitor uiridis per mollia luci
 rorantes sudo capiebat ab aere uentos.
 Protinus attonitis senserunt auribus ambo
 30 praesentem Dominum. Tristi tum luce perosa

22 VIRGILE, *Georg.* 3, 88 24-26 SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 4, 107-108
 27-30 AMBROISE, *Parad.* 14, 68 30 JUVENCUS 3, 481

LNR G

22 faciet NR || 24 aereus : aureus R G || 30 perosam G

21 1 Co 15, 45 24 Jn 3, 14 27-35 Gn 3, 8

1. L'antonomase biblique *nouissimus Adam* qui désigne le Christ (1 Co 15, 45) fonde l'exégèse christologique sur laquelle s'appuie Avit. AUGUSTIN (*Pecc. orig.* 24, 28 ; *Serm.* 231, 2 et *Ciu.* 13, 23) a expliqué le sens antithétique de cette périphrase en s'appuyant sur les Épîtres de Paul (p. ex. Rm 5, 11-12 et 18 et 1 Co 15, 21-22).

2. Le v. 22 évoque le concept du *Christus medicus* : le fils de Dieu, médecin des âmes, guérit l'homme, corrompu par la maladie du péché, grâce au sacrifice de sa propre chair, comme le relève AUGUSTIN : *Pecc. mer.* 1, 18, 23 ; *Nat. et grat.* 3, 3 et *Trinit.* 4, 3, 5.

3. *Medicamina uitae, qua mors inualuit* ; est la ponctuation proposée par Nodes dans son édition, et déjà signalée par Peiper dans ses *addenda* (p. 376), même s'il préfère comme Chevalier la ponctuation suivante : *materiamque ipsam faciat medicamina uitae : | qua mors inualuit, leto delebere letum.* La coupe après *inualuit* met en relief avec plus d'insistance la polyptote et le paradoxe *leto delebere letum*.

guéris et purifiés par le dernier Adam¹, où cette matière même dont la mort tira sa force, sera un remède de vie² ; trépas, par un trépas tu seras anéanti³. Le serpent d'airain sera pendu à un bois élevé ; puisque son apparence sera celle de l'homme empoisonné, elle sera l'antidote de tout poison, et sa forme anéantira l'antique dragon⁴.

Pendant ce temps⁵, le Créateur, dans la douceur du bocage verdoyant, prenait l'air des brises chargées de la rosée du serein. Aussitôt, les deux créatures, de leurs oreilles épouvantées⁶, perçurent la présence du Seigneur. Maudissant

4. Opposition entre *l'aereus ... serpens*, que brandit Moïse devant les Hébreux pour les purifier (cf. Nb 21, 8-9 et Jn 3, 14) et le serpent tentateur (*antiquum ... draconem*). *L'aereus serpens* préfigure le Christ mourant sur la croix (*excelso pendebit stipite* : cf. PRUDENCE, *Perist.* 2, 24). L'adjectif *excelsus*, synonyme d'*altus* ou *sublimis*, est peut-être un écho à l'expression psalmique *in excelsis* (Ps 148, 11 et Lc 2, 14) comme l'explique AUGUSTIN (*In euang. Ioh.* 12, 11 et *In Gal.* 22, 11-16). L'expression *uenenatum simulauerit* rappelle la pureté du Christ incarné comme il est dit dans Rm 8, 3 ; 2 Co 5, 21 et SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 4, 107-108. La valeur typologique de ces vers est mise en évidence par l'emploi de *forma* qui signifie « symbole » comme *figura* en 1, 170, dont il est un synonyme chez Avit (cf. 4, 650 et 5, 16). Ce sens exégétique provient de l'expression paulinienne *forma futuri* pour désigner le Christ (Rm 5, 14).

5. L'adverbe *interea* (cf. 1, 144 et 299) ramène le lecteur à la narration principale. En deux vers, Avit rappelle l'agrément du paradis, sur lequel il s'était longuement attardé dans le chant 1 (v. 193-298). L'évocation de Dieu se promenant dans le jardin d'Éden peut sembler assez surprenante, comme le relève Ambroise (*Parad.* 14, 68). En fait, elle concrétise la réalité de Dieu dont les hommes sentent la présence, comme le montre l'emploi des verbes *senserunt* et *praesentem* dans les vers suivants.

6. L'expression usuelle *attonitis ... auribus* (p. ex. SÉNÈQUE, *Herc. O.* 1129 ; STACE, *Theb.* 1, 590 ; 4, 669) retrouve ici son sens étymologique, puisque la foudre est la première manifestation qui frappe les hommes devenus pêcheurs (2, 263).

expauere diem detecto in crimine testem.
 Illos nam, uastis specubus si forte baratrum
 panderet aut subitum tellus monstraret hiatum,
 non pigeat prono trepidos descendere saltu,
 35 et si subpeteret iam tum sententia leti,
 hanc etiam raperet solandi cura pudoris :
 se flammis lymphisue darent uel pectora ferro
 adpeteret uindex crudeli uulnere dextra.
 Sic miseri mortem nondum discrimine notam,
 40 cum primum meruere, uolunt. Exordia finem
 signant et similes praedicunt adfore luctus,
 ultima cum mundi senium comsumperit aetas
 cumque repentinus percusserit omnia fulgor
 caelorum clangente tuba, qua nuntius ante

32 JUVENCUS 4, 67 32-33 SILIUS ITALICUS 12, 127-128 32-36
 MARIUS VICTOR 1, 443-445 37-38 VIRGILE, *Aen.* 11, 276-277 41 VIR-
 GILE, *Aen.* 3, 713 42 VIRGILE, *Ecl.* 4, 4 44 PAULIN DE NOLE, *Carm.* 31,
 307 ; VALÉRIUS FLACCUS 3, 349

LNR G

34 tepidos L || 37 se : seu G || daret R G || 41 praedicant R

43 Ap 20, 9 44 Ap 10, 7

1. Variation sur l'expression virgilienne *lucem perosi* d'*Aen.* 6, 435. Chez Virgile, l'adjectif a un sens actif, alors que dans notre vers, il a le sens passif d'*inuisus*, comme dans JUVENCUS 3, 481.

2. Le désir des premiers hommes de se cacher dans la terre pour enfouir leur faute est exprimé à l'aide de trois noms synonymes, *baratrum*, *specubus* et *hiatum*, qui rappellent MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 443-446. *Baratrum*, substantif d'origine grecque, désigne l'enfer chez les auteurs chrétiens : cf. p. ex. JUVENCUS 4, 67 et 286 et PRUDENCE, *Cath.* 11, 40 (voir Introduction 6.1.2.).

alors la lumière affligeante¹, ils s'effrayèrent du jour, témoin qui démasquait leur crime. Car si un gouffre aux profonds abîmes s'était justement ouvert, ou si soudain la terre avait laissé voir une faille², ils n'auraient pas répugné, dans leur effroi, à s'y précipiter d'un bond³ ; et si, à ce moment-là, la sentence de mort⁴ s'était déjà offerte à eux, le désir de soulager leur honte se serait également saisi de cette occasion : ils se seraient livrés aux flammes et aux flots, ou leur bras vengeur aurait transpercé de son glaive leur poitrine en la blesant cruellement⁵. Ainsi, les malheureux, dès qu'ils l'ont méritée, veulent une mort aux périls encore inconnus. Les débuts de leur vie préfigurent sa fin et prédisent que viendront de semblables peines⁶, lorsque le dernier âge aura consumé la vieillesse du monde et qu'un éclair soudain⁷ aura frappé toutes choses, au moment où résonnera la trompette

3. Ce mouvement de précipitation rappelle la chute de la femme dans le péché (2, 227). Cette descente aux enfers s'oppose à l'élévation vers le ciel du Bon Larron (v. 419 : *sublimi ... saltu*).

4. *Sententia leti* est une expression très prisée par Avit (elle se trouve encore en 4, 230 ; 4, 458 ; 5, 269 ; 5, 637) ; elle est synonyme du *sententia mortis* de 2, 186.

5. Les v. 37-38 font écho à VIRGILE, *Aen.* 11, 276-277. L'expression topique *uindex dextra*, qui se rencontre dans SILIUS ITALICUS 11, 195 et PRUDENCE, *C. Symm.* 1, 484, sera reprise en 5, 311.

6. L'alliance *luctus praedicere* se trouve dans VIRGILE, *Aen.* 3, 713. Avec le verbe *signant*, *praedicunt* insiste sur la réalité de la peine d'Adam et Ève, laquelle préfigure les châtements futurs des pécheurs. On trouve également dans VIRGILE, *Ecl.* 4, 4 la même hyperbate avec *ultima* et *aetas* aux deux extrémités du vers. Par cette reprise, Avit associe la vision eschatologique de l'éplogue virgilienne à celle de l'*Apocalypse* de Jean, dont il va être question dans les vers suivants.

7. Il s'agit de la foudre qui s'abat sur les hommes au jugement dernier (Ap 20, 9 : *descendit ignis a Deo de caelo*), annoncée déjà par l'éclair s'abattant sur les premiers pécheurs (2, 263). Ce feu céleste est le symbole de la seconde mort, dont Avit va parler aux v. 57-64.

- 45 Iudicis aduentu concussum terreat orbem,
tunc, cum sinceros pastor discreuerit agnos,
haedis disparibus diuersa in parte locatis,
per medium dirimente chao, quod fluctibus implet
sulphureis uoluens undosa incendia gurges
50 – flamarum stagnante lacu, quo feruida quondam
dicitur attracto nubes Sodomitica nimbo
guttatim sparsum fudisse in crimina fulmen,
cum plueret nox taetra focos caeloque caducae
aera per calidum stillarent undique mortes.
55 Taliter ignifero missi de fonte gehennae
fluxerunt tristes aliena in saecula riui.
At quem terribili Iudex decreuerit hora

45-56 PAULIN DE NOLE, *Carm.* 31, 475-482 46-47 PRUDENCE, *Perist.* 10, 1136
46-48 CLAUDIEN MAMERT, *Anim.* 3, 9 46-56 SILIUS ITALICUS
12, 120-198 ; STACE, *Theb.* 8, 1-20 ; VIRGILE, *Aen.* 6, 548-627 47-54 PRU-
DENCE, *Cath.* 11, 101-108 48 STACE, *Theb.* 1, 91 48-49 LACTANCE,
Inst. 7, 26, 2 48-54 *Carmen de resurr.* 298-304 ; 321-326 49-50 SILIUS
ITALICUS 13, 564-565 57-65 AUGUSTIN, *Ciu.* 13, 24 ; LACTANCE, *Inst.* 2,
12, 8 ; PRUDENCE, *Cath.* 6, 77-116

LNR G

45 aduentum R G || 49 uoluent R || 51 nubes : nobis R || 53 taetra : terra R
|| caduco G

46-47 Mt 25, 33 53 Gn 19, 24-25 57 Ap 14, 7 57-59 Ap 21, 8

1. L'expression épique *clangente tuba* (VALÉRIUS FLACCUS 3, 349) évoque les trompettes du jugement dernier annonçant l'arrivée du Christ, juge des âmes : cf. Ap 10, 7 ; Mt 24, 31 ; 1 Co 15, 52 et 1 Th 4, 16 et PAULIN DE NOLE, *Carm.* 31, 307.

2. Cf. Ap 16, 18 : *Facta sunt fulgora et uoces et tonitrua et terraemotus factus erit magnus.*

3. L'allégorie du pasteur qui sépare les brebis des boucs est reprise de Mt 25, 33. Elle constitue un lieu commun de la littérature chrétienne : voir p. ex. PRUDENCE, *Perist.* 10, 1136-1140 ; PAULIN DE NOLE, *Carm.* 14, 133-135 ;

des cieux¹ par laquelle le messager, à l'arrivée du Juge, épouvantera le monde déjà ébranlé², quand le berger aura séparé les agneaux purs des boucs dissemblables qu'il placera à leur opposé³, quand entre eux se creusera l'abîme qu'emplira de ses flots sulfureux un tourbillon charriant des feux liquides – de ce lac de flammes stagnant, jadis, dit-on, une nuée bouillonnante⁴, quand son nuage fut attiré vers Sodome, y répandit goutte à goutte sa foudre et la dispersa sur ses crimes, tandis qu'une nuit sombre faisait pleuvoir du feu⁵ et que, traversant l'air suffocant, de tous côtés la mort tombait goutte à goutte du ciel. Ainsi, ayant jailli des sources de feu de la géhenne⁶, de sinistres rivières coulèrent sur des générations infidèles⁷. Mais, celui pour qui le Juge aura décidé, à

AUGUSTIN, *Gen. ad litt. imperf.* p. 475, 20-21. *Agnos* désignent les élus de Dieu placés à sa droite après le jugement dernier : cf. JÉRÔME, *Epist.* 59, 2 et PAULIN DE NOLE, *Epist.* 32, 17. En opposition, les réprouvés qui subissent le châtement éternel sont les *haedi*, placés à sa gauche.

4. Le *chaos* désigne un gouffre très profond (*TLL* III, 991, 84) qui sépare les fidèles des impies, comme dans PRUDENCE (*Ham.* 926), à qui Avit reprend l'expression, et dans CLAUDIEN MAMERT (*Anim.* 3, 9). En 3, 292-294, Avit évoque plus brièvement la séparation entre Lazare et le riche. *Fluctibus ... sulphureis* est une métaphore usuelle pour désigner un feu immense : cf. p. ex. STACE, *Theb.* 1, 91 et LACTANCE, *Inst.* 7, 26, 2 (qui s'inspire de Ez 38, 22). L'image continue inversée avec le groupe *undosa incendia* : les *incendia* évoquent le feu, en rappel de *sulphureis* du vers précédent, et *undosa* rappelle les flots précédemment cités. Le *Carmen de resurrectione* présente une description de l'enfer très similaire (v. 298-304 et 321-326). Il y a peut-être aussi un écho à SILIUS ITALICUS 13, 563-565 qui a également inspiré MARIUS VICTOR, *Aleth.* 3, 733-789 et DRACONTIUS, *Laud. Dei.* 2, 416-420.

5. Le verbe *plueret* est ici employé transitivement comme dans Gn 19, 24 (cf. PRUDENCE, *Apoth.* 316). *Focus*, métonymie maniérée, indique que le feu du ciel apporte la mort aux pécheurs.

6. Les feux de la géhenne sont connus de la Bible (Mt 5, 22). PRUDENCE, dans l'hymne 11 du *Cathemerinon*, décrit le paradis qui accueille les *agnos Dei* (v. 65-76) et l'enfer qui reçoit les *haedos* (v. 101-108), en un tableau dont Avit s'est souvenu.

7. L'adjectif *alienus* a ici le sens d'« étranger à la foi », c'est-à-dire infidèle, selon l'emploi d'AUGUSTIN, *Pecc. mer.* 2, 33, 53 et *Ciu.* 1, 16.

60 uiuere post mortem poenaeque ardere perenni,
 subtrahet optato grauior sententia leto :
 cumque foret melius dispersis corpora membris
 carpere perpetuum dura sub morte soporem,
 inuitos tamen urna uomet, quis sola uoluntas
 rursus posse mori sensuque carere dolendi.
 65 Sed sic accipiet feruentis flamma camini
 ambustura suas, ut numquam finiat, escas.

At primi interea iuuenes conamine casso
 per deserta ruunt tutoque abscondita furto
 facta putant, caecis optant latuisse tenebris.

59-64 DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 555-561 60-65 LUCRÈCE 3, 1018-1022
 61-63 LUCAIN 6, 724-725 ; LUCRÈCE 3, 921-922 64 PRUDENCE, *Cath.* 12, 196 ; *Ham.* 922
 66-89 MARIUS VICTOR 1, 443-470 67 VIRGILE, *Aen.* 4, 337
 68 JUVENCUS 1, 176 ; LUCRÈCE 2, 55

LNR G

62 mouet N G || quos L || 63 dolenti LN || 64 sic om. N || 65 ambusturas N
 || 66 at : ad NR || 67 totoque N

60-61 Ap 9, 6

1. Après le saisissant tableau de l'enfer (v. 46-56) — inspiré aussi bien par les descriptions des tempêtes de la poésie profane (p. ex. VIRGILE, *Aen.* 6, 548-627 ; SILIUS ITALICUS 12, 120-158 ; 13, 562-573 et STACE, *Theb.* 8, 1-20) que par celles de l'enfer chrétien (p. ex. PRUDENCE, *Ham.* 824-838 ou PAULIN DE NOLE, *Carm.* 31, 475-482 ; sans oublier la description du *Carm. de resurr.* 298-327) — Avit revient au thème du jugement dernier qu'il avait commencé à évoquer aux v. 42-45 : cf. Ap 14, 7.

2. Allusion à la résurrection après le jugement dernier : les hommes connaîtront une vie nouvelle déterminée par leur première existence terrestre. Les justes jouiront de la grâce auprès du Christ (2, 26-34), alors que les pécheurs subiront la damnation éternelle (cf. Ap 20, 4-6 et 21, 8 ; LACTANCE, *Inst.* 2, 12, 8 et AUGUSTIN, *Ciu.* 20, 9), qu'Avit a déjà brièvement évoquée en 2, 324-325.

3. Avit termine ce développement sur une apologie de la mort qui épargne à l'homme des souffrances physiques. Or le pécheur impénitent ne pourra

l'heure terrible¹, qu'il vivra après sa mort et brûlera d'un châ-
 timent éternel², une sentence plus lourde le soustraira au tré-
 pas souhaité³ : bien qu'il eût mieux valu que leur corps
 goûtât, après la dispersion de leurs membres, un sommeil
 éternel dans une mort cruelle⁴, l'urne vomira pourtant, mal-
 gré eux, ceux qui auront pour seul désir de pouvoir mourir à
 nouveau et d'être privés de la perception de la souffrance.
 Mais la flamme de la fournaise ardente les recevra pour ne
 jamais cesser de consumer ses aliments⁵.

Cependant, les premiers jeunes gens se précipitent par
 un vain effort⁶ dans les étendues désertes : ils pensent tenir
 leurs actes⁷ dissimulés grâce à une ruse⁸ qui les rassure, et

pas bénéficier de cette sollicitude divine, et il se verra refuser ce trépas qui effacerait les peines. C'est un thème apprécié des Pères de l'Église : cf. p. ex. TERTULLIEN, *Resurr.* 35, 6-8 ; AUGUSTIN, *Ciu.* 13, 24 et 20, 15-16 ; DRACONTIUS, *Laud. Dei.* 1, 555-561. On pense également à ce que dit LUCRÈCE 3, 1018-1022 des châtements qui attendent l'âme coupable après la mort.

4. Les v. 61-63 soulignent le paradoxe évoqué dans Ap 9, 6 ; la mort physique, cruelle puisqu'elle prive l'homme de sa vie, est un apaisement refusé aux pécheurs condamnés aux supplices éternels. L'expression *carpere soporem* se rencontre dans VIRGILE, *Aen.* 4, 522. Voir aussi LUCRÈCE 3, 921-922 et LUCAIN 6, 724-725.

5. Continuation de la métaphore du feu de l'enfer qui sera sans cesse attisé par les péchés : cf. PRUDENCE, *Cath.* 12, 195-196 et *Ham.* 922 et RUFIN (*Orig. princ.* 2, 10, 4, 236C, PG 11,1).

6. *Conamen* est un archaïsme poétique connu depuis Lucrèce et utilisé à la place de *conatus* (cf. *TLL* IV, 1, 10). Employé dans ce seul vers des *carmina*, il forme avec son épithète *casso* une allitération.

7. Au début du chant 3 (v. 8-11), Avit a présenté les hommes honteux, cherchant à couvrir leur nudité (2, 20-24). Les *facta* dont il parle ici sont tous les gestes consécutifs au péché originel, c'est-à-dire, outre la volonté de se vêtir, la recherche désespérée d'une cachette (v. 30-36) pour éviter le regard de Dieu.

8. Variation sur le modèle de VIRGILE, *Aen.* 4, 337 : *abscondere furto*.

70 Quid iuuat? Infelix, oculos a Iudice flectis,
Te Iudex cernit; nolis cur ipse uidere,
cum uideare palam? Solem non fuscet amoenum,
si depressa grauem formidant lumina lucem,
debilis et sanum uisus non sustinet orbem.
Tum sic terribili primum Deus increpat ore
75 atque, ubi sit, miserum noscens interrogat Adam
qui trepidam pauido producens pectore uocem
uix haec pauca refert: « Tuus, o Celsissime, terror
mentibus insidens latebram temptare coegit.
Nam quia nuda forent inopertis corpora membris,
80 erubui, fateor, caelumque per abdita fugi.
— Et quis, ait, subitum concussit corde pudorem?
uisus et unde nouus? Nam te nec uellera dudum
nec contexta prius uelauit tegmine uestis.
Forma rudis proprio melius contenta decore
85 iudice se placuit. Sed postquam foedere rupto

74 DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 496; PRUDENCE, *Psych.* 116 78 VIRGILE,
Aen. 2, 38 81 JUVENCUS 1, 14 82 VIRGILE, *Georg.* 3, 389 85
SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 4, 8; VIRGILE, *Ecl.* 4, 59

LNR G

70 nolis: null- N || 75 atque: adque L

74-75 Gn 3, 9 76-80 Gn 3, 10 81-89 Gn 3, 11

1. La tournure poétique usuelle *caecis ... tenebris* se rencontre dans LUCRÈCE 2, 55 et 746 et JUVENCUS 1, 176.

2. *Non fuscet* (cf. 1, 197 et 4, 430) marque l'opposition (si étant utilisé dans le sens adversatif de *etiamsi*) entre l'éclat du soleil et la peur qui provient du péché.

3. L'adjectif *sanus* est synonyme de *saluus* (cf. CICÉRON, *Fam.* 12, 23, 3); l'expression qualifie le disque du soleil et signifie qu'il possède tout son éclat. Le péché originel a limité la conscience humaine, dont le « regard » est une métaphore usuelle. On retrouve dans ce vers l'énumération *lux, uisus, lumen* des v. 6-8.

souhaitent se cacher dans les ténèbres obscures¹. A quoi bon ? Malheureux, tu détournes tes yeux du Juge, mais il t'observe, ce Juge : pourquoi ne veux-tu pas, toi, le regarder, alors que lui te voit au grand jour ? Il n'obscurcit² pas le doux soleil, même si tes yeux abaissés craignent sa lumière violente et si ton regard affaibli ne supporte pas l'éclat de ce disque pur³. Tout d'abord, de sa voix terrifiante, Dieu l'invective⁴ ainsi, puis, bien qu'il le sache, il demande au malheureux Adam où il est⁵; extirpant de sa poitrine effrayée une voix tremblante, ce dernier peine à dire ces quelques mots : « Ô Très-Haut, la terreur que tu m'inspires, obsédant mon esprit, m'a forcé à chercher un refuge⁶; nos corps étant nus et nos membres découverts, j'ai rougi, je l'avoue, et j'ai fui le ciel dans une cachette. — Et qui, répond-il, a frappé ton cœur de cette honte subite⁷ ? Et d'où vient ce nouveau regard ? En effet, naguère, ni peau de bête⁸ ni vêtement tissé ne t'enveloppèrent pour te protéger. Ton apparence originelle, qui se satisfaisait bien de sa beauté, se plut à elle-même en vertu de son propre jugement. Mais, après que, le pacte rompu⁹, ta bouche a effleuré

4. L'expression poétique *increpat ore* se trouve dans PRUDENCE, *Psych.* 116 et 284 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 496 : *hos increpat ore tonanti*, dont Avit se fait l'écho en substituant seulement *terribili* à *tonanti*.

5. C'est l'un des rares passages où Avit transpose en style indirect une question au style direct dans le texte biblique (cf. 3, 114-115 et 5,31-32).

6. *Latebram temptare* est une expression empruntée à VIRGILE, *Aen.* 2, 38.

7. Variation sur JUVENCUS 1, 14 : *terribilis concussi corde pauorem*.

8. *Vellera* désigne habituellement la toison d'une bête utilisée comme un vêtement (VIRGILE, *Ecl.* 4, 44 et *Georg.* 3, 389). Il se distingue du *uestis contexta*, vêtement tissé par la main de l'homme. Avit semble donc oublier qu'aux v. 15-16, il a précisé que seules des feuilles de figuier protégeaient Adam et Ève. En effet, ce n'est que lorsqu'ils seront chassés du paradis que les deux êtres humains recevront de Dieu des vêtements de peau (3, 195-196).

9. *Le foedus* est ici l'alliance entre Dieu et les hommes (cf. 1, 60 et 1, 188). En désobéissant à l'interdit divin, Adam et Ève ont rompu cette alliance, ce qui va entraîner de graves conséquences pour la race humaine, parmi lesquelles le déluge, sujet du chant 4 (cf. 4, 33 où Avit utilise la même expression).

interdicta tuus perstrinxit germina gustus,
 naturale tibi tegmen non sufficit unum
 hactenus et nudis nunc denudata patescunt,
 arguit obscenus quia turpia corpora motus. »

90 Ille ubi conuictum claro se lumine uidit
 prodidit et totum discussio iusta reatum,
 non prece submissa ueniam pro crimine poscit,
 non uotis lacrimisue rogat nec uindice fletu
 praecurrit meritam supplex confessio poenam.
 95 lamque miser factus nondum miserabilis ille est,
 erigitur sensu tumidisque accensa querellis
 fertur in insanas laxata superbia uoces :
 « Heu male perdendo mulier coniuncta marito!
 quam sociam misero prima sub lege dedisti,
 100 haec me consiliis uicit deuicta sinistris,

90-107 AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 11, 42

LNR G

89 obscenos N || quia : que R || 91 iussa R G || 99 socia N

98-102 Gn 3, 12

1. *Discussio* est un synonyme de *examen* (TLL V, 1, 1371, 51) ; ce nom évoque l'image du voile du mensonge, déchiré par l'examen de conscience pour laisser apparaître la vérité.

2. Avit insiste sur la réaction orgueilleuse d'Adam, qui ne demande pas pardon à son père (*non rogat*, synonyme de *non precatur*, comme dans PRUDENCE, *Cath.* 2, 51), mais rejette la faute sur autrui. Cette attitude est à l'opposé de celle qui ramènera le fils prodigue vers son père (v. 377-379). C'est également une justification de la punition que va infliger Dieu. En effet, le comportement d'Adam ne conduit pas Dieu à faire preuve de mansuétude envers lui, alors que les paraboles de la fin du chant montrent qu'à l'inverse, le pécheur repentant peut obtenir le pardon. Le nom *confessio* appartient au vocabulaire « technique » chrétien pour désigner la pénitence : voir MOHRMANN 1958, t.1, p. 30-32.

le fruit défendu, la seule protection naturelle ne te suffit plus désormais ; à vous qui êtes nus, vos corps apparaissent maintenant dénudés parce que d'obscènes mouvements révèlent leur honte. »

Mais lui, quand il se vit confondu par la clarté de la lumière, et qu'un juste examen¹ lui eut révélé l'étendue de sa faute, ne sollicite pas le pardon de son péché par une prière pleine de soumission², il ne l'appelle ni de ses vœux ni de ses sanglots et, sans verser de larmes pour sa défense, il ne prévient ni par un aveu ni par des supplications un châtement mérité. Désormais misérable, il n'est pas encore devenu digne de miséricorde³, mais son esprit se dresse⁴, et son orgueil sans retenue, attisé par l'arrogance de ces plaintes⁵, l'emporte en ces paroles insensées : « Hélas, la femme fut donc unie à son mari pour le perdre. Celle que, selon la loi originelle, tu m'as donnée comme compagne, malheureux que je suis, c'est elle qui, vaincue par de perfides conseils, m'a vaincu à son tour⁶, c'est elle qui m'a persuadé de prendre

3. *Miser ... miserabilis* est une figure étymologique destinée à souligner le malheur d'Adam, qui refuse la possibilité du pardon divin. On ne peut pas ici ne pas songer aux divers *Psaumes* qui implorent la miséricorde divine : p. ex. Ps 50 ou 106.

4. Adam ne baisse pas la tête en signe d'humilité, comme Dieu le lui avait demandé (1, 144), mais au contraire l'esprit qui lui a été donné lors de sa création (cf. 1, 128) se redresse comme par défi. Le sens péjoratif du verbe *erigere* est attesté pour la première fois dans VALÉRIUS FLACCUS 3, 632 ; on le rencontre aussi dans JÉRÔME, *Epist.* 22, 16, 3 qui s'inspire de Jb 11, 12.

5. Cette attitude rappelle celle du diable défiant Dieu, évoquée en 2, 39. Les plaintes arrogantes d'Adam reprennent celles du diable, jaloux des hommes (2, 88).

6. Les v. 99-100 font écho à 1, 158. Ils rappellent le lien d'égalité par lequel Dieu a uni les deux nouveaux êtres humains (cf. 1, 183-184), tandis que la figure étymologique *uicit deuicta* insiste sur le rôle funeste de la femme, qui de tentée est devenue tentatrice.

haec sibi iam notum persuasit sumere pomum.
Ista mali caput est, crimen surrexit ab ista.
Credulus ipse fui, sed credere tu docuisti
conubium donans et dulcia uincola nectens.
105 Atque utinam felix, quae quondam sola uigebat,
caelebs uita foret talis nec coniugis umquam
foedera sensisset comiti non subdita prauae ! »

Hac igitur rigidi commotus mente Creator
maerentem celsis compellat uocibus Euam :
110 « Cur miserum labens traxisti in prona maritum
nec contenta tuo deceptrix femina casu
sublimi sensum iecisti ex arce uirilem ? »
Illa pudens tristisque genas suffusa rubore
auctorem sceleris clamat decepta draconem,
115 qui pomum uetito persuasit tangere morsu.

104 VIRGILE, *Ecl.* 6, 23110 PRUDENCE, *Ham.* 741

LNR G

105 atque : idque *N* || 113 gena *N* |

110-115 Gn 3, 13

1. La polyptote *ista ... ab ista* enferme le vers sur le modèle d'*Aen.* 11, 358 : *ipsum obtestemur ueniamque oremus ab ipso*.

2. Adam se donne pour excuse la crédulité, principal défaut qui a causé la perte d'Ève (cf. 2, 205 et 213) et il reproche à Dieu le mariage dont il a été question en 1, 171-186. L'expression *uincola nectens* vient de VIRGILE, *Ecl.* 6, 23.

3. *Caelebs uita* est une expression usuelle que l'on rencontre fréquemment dans les plaintes contre le mariage : cf. p. ex. HORACE, *Epist.* 1, 1, 88 : *melius nil caelibae uita* ; OVIDE, *Trist.* 2, 163 ; SÉNÈQUE, *Phaedr.* 231. Ce regret de la vie de célibataire, devenu un lieu commun, est ici rapproché assez maladroitement de la situation d'Adam : en effet, dans le chant 1, il est dit qu'Ève a été

le fruit qu'elle connaissait déjà. C'est elle la source du mal, c'est d'elle¹ que le péché a surgi. Moi-même, j'ai été trop confiant, mais c'est toi qui m'as appris à lui faire confiance en me la donnant en mariage et en nouant ces douces chaînes². Mais plutôt au ciel que l'heureux célibat, le seul genre de vie³ jadis en honneur, subsistât ainsi, et que, sans être soumis à une compagne dépravée, il n'eût jamais connu les liens du mariage ! »

Ainsi donc, le Créateur, troublé par la raideur de cette âme, tance de sa voix imposante Ève dans son chagrin : « Pourquoi as-tu, en péchant, précipité dans l'erreur ton malheureux mari ? Pourquoi, femme tentatrice⁴, non contente de pécher, as-tu encore chassé de sa citadelle élevée l'âme⁵ de ton époux ? » Honteuse, les joues enflammées⁶ d'une rougeur confuse, celle qui a été abusée accuse dans un cri⁷ le serpent d'être l'instigateur de ce méfait, celui qui l'a persuadée de toucher à la pomme, d'une morsure interdite.

créée immédiatement après Adam, auquel elle a été aussitôt donnée en mariage. En conséquence, ce dernier n'a pas eu le loisir de goûter bien longtemps à la vie de célibataire !

4. Les v. 110-111 rappellent 2, 227, passage qui concluait la tentation d'Ève en montrant le rôle décisif du serpent : cf. PRUDENCE, *Ham.* 741. Le substantif *deceptrix* est employé par CASSIEN, *Concl.* 21, 9, 6 (et non 25, 9, 6, comme l'indique par erreur TLL V, 1, 138, 82). Avit utilise à plusieurs reprises des substantifs féminins en *-trix* (e.g. *scrutatatrix* (2, 326), *peccatrix* (4, 86), *uicatrix* (5, 496), *mediatrix* (5, 566) ou *genitrix* (6, 19).

5. *Sensum* est ici pris au sens large d'âme, comme *mente* au v. 108 : voir note à 1, 128 la discussion sur le sens particulier que peut avoir ce nom, distinct de *mens* dans certains cas.

6. *Suffusa genas* est une variation sur les expressions topiques virgiliennes *interfusa genas* (*Aen.* 4, 644), *effusae genis* (*Aen.* 6, 686) et *perfusa genas* (*Aen.* 12, 65) : Avit, tout en choisissant le même verbe simple que Virgile, renouvelle l'expression.

7. *Clamat* est synonyme de *aduocare* comme dans VIRGILE, *Aen.* 12, 600.

Post haec finalem promit sententia legem
 serpentemque reum prima sic voce notavit :
 « Tu, coluber, cuius peccavit femina fraude
 errorisque uirum consortem reddidit ipsa,
 120 propter utrumque reus pendes, quod fecit uterque :
 nec tibi sublimi constabit corpore uertex,
 callida sed pronus per terram pectora uolues :
 utque fuga trepido sinuosa uolumina currant,
 non gressus, sed lapsus erit teque ipse sequeris
 125 flexibus et spiras uiuentia uincula nectent.
 Tum pro persuasa miserorum cordibus esca
 tellurem captans pastu uesceris inani ;
 mensibus et certis supero depulsus ab orbe
 inclusus terris communi sole carebis.
 130 Inter cuncta, replent quae nunc animantia mundum,
 auctor mortis eris, fies grauis omnibus horror.

116-136 MARIUS VICTOR 1, 478-496 123 VIRGILE, *Aen.* 11, 753
 126 STACE, *Silu.* 10, 791 130-131 SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 5, 150

LNR G

116 finalem : poenalem G || 117 reum : euam R || 122 pectore N corpora G
 || 126 pro persuasa miserorum : propter suas amiserorum N || 130 animanda N

118-136 Gn 3, 14-15

1. Le châtement est effectivement la dernière expression de la volonté divine envers les premiers auteurs du péché originel : une fois chassés du paradis sur la terre, ils n'auront plus de contact direct avec leur Créateur. Cette dernière volonté s'oppose au premier commandement évoqué par Adam (v. 99), qui était l'union des nouveaux êtres. On note ici l'utilisation du vocabulaire juridique : *finalis* dans le sens de « définitif, sans appel » (cf. *TLL* VI, 1, 767, 32-34) et *sententia*, qui signifie « verdict », comme l'indique le titre de ce chant (cf. 3, 35).

Après ces paroles, la sentence divine édicte un arrêt définitif¹ et commença par blâmer le serpent coupable : « Toi, reptile², par la ruse duquel la femme a péché, par qui elle a rendu à son tour son époux complice de son erreur, coupable de ces deux fautes tu expieras ce que l'un et l'autre ont fait : tu ne porteras pas la tête sur un corps droit, mais, penché, tu traîneras sur la terre ta poitrine rusée³. Et pour que dans ta fuite tes replis sinueux⁴ courent, lorsque tu auras peur, tu ne marcheras pas, mais tu ramperas en te tordant à la poursuite de toi-même, et des liens vivants attacheront tes anneaux. Alors, à la place de la nourriture que ta persuasion a donnée au cœur des hommes misérables⁵, cherchant à t'emparer d'une vaine pitance⁶, tu te repaîtras de la terre ; exclu du monde supérieur en des mois déterminés, enfermé sous la terre, tu seras privé du soleil commun à tous les êtres. Parmi tous les vivants qui aujourd'hui emplissent le monde, tu seras responsable de la mort⁷, tu deviendras pour tous une lourde épouvante. Que la malheureuse femme surtout, et sa

2. Tu, coluber est un rappel de l'apostrophe de MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 479-480 : Tu maledictus eris.../coluber.

3. Rappel du défaut principal du serpent (cf. 2, 183). Le v. 122 s'inspire de MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 494.

4. Sinuosa uolumina est une expression virgilienne (*Aen.* 11, 753).

5. Pro persuasa miserorum ... esca est la leçon de LRG, adoptée par Peiper. Sur la base du texte de N, propter suas amiserorum, Chevalier et Nodet, proposent de lire propter suasam miserorum ... escam. Mais, si l'on se rappelle qu'à l'époque tardive pro peut être employé dans un sens causal (cf. KÜHNER 2, 1, 516d), la leçon de LRG se justifie tout à fait.

6. Le serpent, qui rêvait de s'égalier à Dieu, devra se contenter de la plus commune des nourritures, la terre : cf. MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 487.

7. Les v. 130-131 sont une variation sur MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 478. Le groupe auctor mortis reprend auctorem scleris du v. 114 : cf. SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 5, 150 et MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 489.

Praecipue infelix mulier cum prole futura
 sic inimicitias odio currente reponat,
 semina seminibus mandent ut uota nocendi.
 135 Insistens semper pauidae sectabere calcem :
 conterat illa caput uictoremque ultima uincat. »

Post haec attonitam Iudex commotus in Euam :
 « At tu, quae primam uiolasti femina legem,
 accipe, succiduum uitae quod restat in aeuum :
 140 imperium patiere tori dominumque timebis,
 quem socium dederam. Parebis subdita iussis
 et curuata caput libitus adsuesce uiriles.
 Moxque ubi concipiens fetum persenserit aluus,
 uentris onus gemitu testaberis ac tibi clausum
 145 anxia crescentem portabunt uiscera fascem,
 donec transacto fastidia tempore complens
 naturale malum partu sub uindice pendat
 producens uitam prolis : sic poena parentis.
 Quid diuersa loquar post iam discrimina matris?

137-152 MARIUS VICTOR 1, 497-507
 146 VIRGILE, *Ecl.* 4, 61

139 CYPRIEN GALLUS, *Ex.* 2

LNR G

144 tibi : cibi R || 146 tempora R || 147 partus R G || sub : ab R G || pendat :
 partu G || 148 producias G || uita G || prolis : ut prolis G : proles *coni.* Peiper ||
 sit G

138-152 Gn 3, 16

1. Par l'ablatif absolu *odio currente*, Avit oppose l'*inimicitia*, le sentiment personnel d'inimitié que ressent Ève contre son tentateur, à *odium*, la haine qui s'instaurera par la suite entre les femmes et les serpents.

2. La figure étymologique *uictorem ... uincat* met en évidence le triomphe paradoxal de la femme qui remporte finalement la victoire sur son propre vainqueur. On est loin du triomphe du serpent qui avait clos le chant 2 (v. 408-423). Ce vers s'oppose précisément à 2, 411.

3. Contrairement à 1, 8, l'adjectif *succiduum* a ici le sens de « suivant » : cf. MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 42 et CYPRIEN GALLUS, *Ex.* 2.

descendance future, de sa haine toujours vive¹ te réserve une aversion telle que ses descendants transmettent à leurs descendants le désir de te nuire. Sans cesser de poursuivre cette femme effrayée, tu harcèleras son talon : qu'elle foule ta tête et qu'enfin elle soit victorieuse de son vainqueur². »

Après cela, le Juge, emporté contre Ève atterrée, dit : « Quant à toi, femme qui as violé la loi originelle, écoute ce qui t'est réservé pour le reste de ton existence³ : tu supporteras la domination du mariage⁴ et tu craindras comme ton maître l'époux que je t'avais donné pour compagnon. Tu obéiras, soumise à ses ordres ; la tête inclinée, accoutume-toi à respecter le bon plaisir de ton mari. Et bientôt quand ton sein alourdi aura éprouvé le fruit de la conception, des gémissements témoigneront du poids de ton ventre, et tes entrailles tourmentées porteront enfermé un fardeau⁵ grandissant, jusqu'à ce que, le temps achevé, au comble du dégoût, ton ventre qui donne vie à une descendance⁶ paye le prix d'un mal désormais inscrit dans la nature par la punition de l'accouchement : voilà le châtiment de celle qui enfante. Pourquoi parler encore des divers périls qui guettent ensuite

4. *Tori* est une métaphore usuelle pour désigner le mariage : cf. p. ex. PRUDENCE, *Perist.* 3, 111 et *Cath.* 3, 123-125 : on est loin de la vision paulinienne d'une complémentarité dans le mariage, évoquée dans 1 Co 7, 3-5 (voir notice à 1, 170-190).

5. *Fascis* désigne un poids lourd (*TLL* VI, 1, 307, 44) et plus spécifiquement ici le fardeau physique de la grossesse, tout comme *fastidia*, employé déjà en ce sens dans VIRGILE, *Ecl.* 4, 61.

6. *Prolis* est la leçon des manuscrits. Toutefois Peiper et Chevalier lui ont préféré *proles*, lecture donnée par Sirmond dans son édition de 1643. Cette conjecture leur a été dictée par le verbe *pendat*. En effet, on comprend mal cette troisième personne puisque Dieu s'adresse à Ève : les verbes précédents sont en effet à la deuxième personne. Mais si on suit Peiper, il reste tout de même difficile de lier à ce sujet les deux participes *complens* et *producens*. Il vaut donc mieux considérer *complens* — accompagné de l'accusatif de relation *fastidia* — et *producens uitam* comme des appositions à *aluus*, sujet non exprimé de *pendat*.

150 Nam cum praeduro mulier confecta labore
optatam subolem tali produxeris ortu,
lugebis uacuos nonnumquam orbata dolores. »
Interea trepidus iam dudum sustinet Adam,
quid sibi terribilis tandem sententia seruet.
155 Cui Pater : « Attentis, inquit, nunc auribus et tu
accipe quid mereare, leuis quem femina uicit.
Impolluta prius pulchro sub germine tellus
non iam fida satis nec puro semine simplex
pristina monstrabit corruptum terga per orbem
160 exemproque tuo semper tibi terra rebellans
uepribus ac tribulis armata resistere discet.
Aut si frangenti cedens subcumbet aratro
uomeris et fixo mordaci dente subacta est,
pinguia decipient mentito germine culta.
165 Nam pro triticeo lolium consurgere fructu

152 AUGUSTIN, *Pecc. mer.* 2, 33 153 VIRGILE, *Georg.* 1, 262 155-192
MARIUS VICTOR 1, 509-519 161 VIRGILE, *Georg.* 1, 153

LNR G

162 subcumbit R G || 163 mordacis G

155-194 Gn 3, 17-19

1. Avit désigne, d'une part, la femme qui met au monde ses enfants (*parentis*) et, d'autre part, la mère qui va les élever (*matris*).

2. *Orbata* signifie ici « privé d'enfants » : voir *TLL* IX, 2, 923, 81. Avit présente les conséquences du péché originel dans l'ordre donné par AUGUSTIN, *Pecc. mer.* 2, 33, 54-34,55. Après les douleurs de l'enfantement, Ève connaît celle de perdre ses fils, Caïn et Abel, victimes du premier crime de l'histoire humaine.

3. Rappel de l'attitude passée d'Adam. Après avoir pris conscience de sa faute, effrayé (2, 422), il a essayé d'éviter de rencontrer Dieu (3, 29-40) ; mais, se rendant compte de l'inutilité de cette fuite, il affronte Dieu avec orgueil (3, 90-108) : le verbe *sustinet* dans le sens d'« attendre avec fermeté » évoque ce courage retrouvé.

la mère¹ ? En effet, quand, femme accablée de souffrances atroces, tu auras, par un tel accouchement, mis au jour la postérité souhaitée, s'il t'arrive de porter le deuil de ton enfant², tu te lamenteras d'avoir souffert pour rien. »

Cependant, Adam, effrayé, attend longuement³ quel jugement lui réserve finalement la terrible sentence. Le Père lui dit : « De tes oreilles attentives, toi aussi écoute maintenant la peine que tu mérites, toi que la légèreté d'une femme⁴ a vaincu. La terre, jadis non souillée, recouverte de belles plantes, ne te sera désormais plus aussi soumise, elle n'aura plus de semences pures et elle ne montrera plus son ancienne surface⁵ ; le sol, suivant ton exemple, sera en continuelle rébellion contre toi ; armé d'épines et de ronces, il apprendra à te résister⁶. Ou bien, s'il cède et succombe au soc qui le brise et se soumet au tranchant de la charrue⁷ qui s'est fichée en lui, de gras labours t'abuseront de leurs germes trompeurs⁸. Car, en place de froment, tu souffriras de voir

4. L'inconstance du caractère féminin est proverbiale dans la littérature latine : cf. p. ex. VIRGILE, *Aen.* 4, 569 : *uarium et mutabile semper femina* et *Anthologie latine* 799, 4 : *Quid leuius fama ? fulmen. Quid fulmine ? uentus. Quid uento ? mulier. Quid mulier ? nihil.* Voir aussi d'autres expressions proverbiales dans W. OTTO, *Lateinische Sprichwörter*, n. 1153 qui renvoie à TIBULLE 3, 4, 61 ; SÈNEQUE, *Rem. fort.* 16, 3 et FESTUS, p. 165.

5. La terre soumise (*tellus* employée dans la même fin de vers qu'en 1, 25, afin de rappeler la terre originelle) donnait spontanément ses productions à l'homme (idée exprimée encore par *pristina terga* qui renvoie à l'état paradisiaque), comme il est dit dans MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 515.

6. La terre (*terra* pour désigner le sol cultivé) se rebelle contre son possesseur et prend les armes pour le combattre. Les mauvaises herbes qui envahissent sa surface, et contre lesquelles l'agriculteur doit sans cesse lutter, sont un lieu commun depuis VIRGILE, *Georg.* 1, 153-154 : cf. p. ex. PRUDENCE, *Ham.* 216-218 ; MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 512-513.

7. *Vomeris ... mordaci dente* est une métonymie usuelle pour désigner la charrue : cf. p. ex. VIRGILE, *Georg.* 1, 262.

8. Ces moissons trompeuses s'opposent aux belles récoltes du temps où la terre n'était pas souillée (v. 157). Il y a ici un écho à la parabole du bon grain et de l'ivraie, symbole des âmes pures et impures : cf. JUVENCUS 3, 5-8.

et fictas segetes uacuasque dolebis auenas.
 Sic uix extortum producent iugera panem,
 sudore adsiduo nitens quem sumat egestas,
 illecebramque cibi poenalis uindicet esca.
 170 Aequalem brutis facient tibi pabula uitam
 et simul herbarum sucos pastumque requirens
 stercore consimili depressa grauabitur aluus.
 Aerumnosa diu uoluetur talibus aetas,
 donec praescriptum ponant tibi saecula finem
 175 et compacta luto soluantur tempore membra.
 Limo formatus rursus redigeris in aruum.
 Ante tamen proprium nati praecurrere letum
 conspicias poenasque tuas in prole uidebis.

166 JUVENCUS 3, 8 166 VIRGILE, *Ecl.* 5, 37 ; *Georg.* 1, 154

LNR G

167 exortum N G || 168 adsidue R || 176 redegeris R || 178 conspicias N

1. L'expression *uacuas ... auenas* se rencontre dans VIRGILE, *Georg.* 1, 154 et *Ecl.* 5, 37. L'adjectif *uacuas* est un synonyme de *steriles* chez Virgile (cf. PRUDENCE, *Ham.* 218).

2. *Panis* peut désigner la nourriture en général, comme dans la Bible (p. ex. Mt 6, 11). Ici, l'emploi est plus précis : en effet, à l'abondance spontanée du jardin d'Éden produisant des nourritures que l'homme n'a qu'à ramasser (cf. 1, 306 et 2, 4-8), s'oppose la préparation de la nourriture ; celle-ci ne peut plus être mangée à l'état brut, mais elle requiert un travail de la part de l'être humain.

3. Cf. MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 517-518.

4. La périphrase *illecebramque cibi* désigne la pomme : c'est par l'attrait d'un aliment qu'Adam a péché, c'est par la recherche et la fabrication des aliments qu'il sera désormais puni.

5. Les v. 170-172 s'opposent à 2, 14-19 : la nourriture, maintenant nécessaire à la vie de l'homme, est devenue impure. Elle est constituée avant tout par l'herbe, nourriture des animaux, que l'homme est désormais condamné à manger, même si elle risque d'être nocive (3, 319). *Pastus* a chez Avit le sens

surgir l'ivraie, les stériles moissons et de folles avoines¹. Ainsi, c'est à peine si les arpents de terre produiront le pain que tu leur arracheras² et que pourra s'approprier ton indigence acharnée au prix de constantes sueurs³ ; cet aliment vengeur punira ton attrait pour la nourriture⁴. Cette pâture rendra ta vie semblable à celle des bêtes⁵, et tu rechercheras la sève des plantes et les herbes ; ton ventre⁶, embarrassé des mêmes déchets, s'alourdira. Longtemps, ta vie malheureuse se déroulera dans de tels maux jusqu'à ce que les siècles amènent la fin qui t'est prescrite⁷ et que ton corps, fait de boue assemblée, soit dissout par le temps. Façonné de limon, tu t'en retourneras en terre⁸. Cependant, auparavant, tu verras le trépas de ton fils devancer le tien⁹ et tu contempleras ton châtement dans ta descendance. Afin que l'image de la mort¹⁰

abstrait d'ingestion (*TLL X*, 1, 649, 50) : cf. 2, 171 ; 2, 232 ; 3, 127. La partie de l'alimentation qui sera rejetée par le corps humain est désignée par le substantif *stercore* : le fumier est le signe de l'impureté dans la Bible, où il peut même désigner le cadavre (cf. Jr 9, 22) ; chez GRÉGOIRE LE GRAND (*In Euang.* 31, 5), il est une marque concrète de la souillure du péché.

6. *Aluus* désigne aussi bien le ventre de la femme (v. 143 : cf. LUCRÈCE 5, 225 et HORACE, *Carm.* 4, 6, 19-20) que les intestins : Avit établit un parallèle indélicat entre le ventre de la mère alourdi par le fœtus, et les intestins de l'homme embarrassés par les excréments.

7. Cette fin prescrite est la limitation de la vie, envisagée par Dieu comme première punition du péché originel (cf. 1, 319). Cf. DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 547 et 1, 555.

8. Rappel du célèbre verset biblique : *uesceris pane donec reuertaris in terram de qua sumptus es quia pulvis es et in puluerem reuertaris* (Gn 3, 19). Cf. MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 518-519. Sur l'utilisation poétique d'*aruum*, comme synonyme de *terra*, voir 1, 80.

9. Il s'agit du meurtre d'Abel par son frère Caïn, évoqué dans Gn 4, 1-16.

10. L'expression virgilienne *mortis imago* (*Aen.* 2, 369) se rencontre dans SILIUS ITALICUS 14, 617 et SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 3, 92 et 5, 167. Dieu répond en fait dans ce vers, à la question qu'avait posée Ève au serpent dans le chant 2 (v. 181-182).

180 Vt metuenda magis cernatur mortis imago,
 peccasse agnoscas quid sit, quid mortua fleri
 quidue mori. Ac ne quid desit tibi forte malorum,
 quae castigandis corruptus parturit orbis,
 acrior immenso miscebitur ira dolori.
 Nam cum prima tibi producent tempora natos,
 liuor edax arto certabit limite mundi ;
 185 nec iam sufficiet, uacuu qua tenditur orbis
 totaque germanis stringetur terra duobus.
 Alter in alterius consurget funera frater
 telluremque nouam cognato sanguine tinget.
 Exim posteritas uarios passura labores
 190 casibus in multis mortalia debita pendet,
 dum ueterem ductus dissoluat terminus orbem,
 occidat omne uigens finisque redarguat orta. »

179 SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 3, 92 ; 5, 167 185-187 LUCAIN 1, 288
 189 LUCAIN 1, 95 190-191 VIRGILE, *Aen.* 7, 421

LNR G

179 ut : at R t G (u uel a in ras.) || 182 castigantis R || 184 natus NR || 185 certaut N || 186 quae N || 187 stringet R || 188 consurgit N || 189 cognata R

183 Gn 4, 5 185-187 Gn 4, 16

1. L'adjectif substantivé *mortua* équivaut au nom abstrait *exitum*. Avit évoque ainsi la perte de son fils par Adam (3, 177). Il y a une gradation dans les épreuves qu'affrontera Adam : après le péché, il connaîtra la douleur de supporter la disparition de son fils, et enfin subira lui-même la mort, ultime séparation du monde physique.

2. Le péché engendre aussi la perversion des sentiments, et donc la naissance des vices. Le premier sera la colère, qui envahira Caïn et le conduira à tuer son frère (Gn 4, 5).

3. *Cum prima tempora* est une expression équivalant à *cum primum tempora* : les premiers enfants d'Adam et Ève sont déjà victimes du déchaînement des passions. Cet exemple prouve l'immédiateté de la souillure due au péché.

apparaisse à tes yeux plus redoutable encore, apprends ce qu'est pécher, pleurer les morts¹ et mourir. Et pour qu'aucun des maux engendrés par le monde corrompu pour châtier les pécheurs ne te fasse défaut, un violent ressentiment² se mêlera à ton infinie douleur. Car, dès que le temps³ te donnera des fils, la jalousie dévorante sera à l'étroit dans les frontières de l'univers pour lutter ; l'étendue du monde vide ne suffira plus et la terre entière sera trop exiguë pour ces deux frères⁴. L'un se dressera pour causer la mort de l'autre et rougira la terre nouvelle du sang de son frère⁵. Ensuite, tes descendants seront destinés à supporter diverses épreuves pour payer par nombre de malheurs les dettes des mortels⁶ jusqu'à ce que la limite tracée par Dieu⁷ fasse disparaître le vieux monde, que tout ce qui y pousse périclite et que la fin démon-

4. Le fait que le monde entier soit envahi par la jalousie est exprimé par la métaphore *liuor ... arto certabit limite mundi*, qui suggère l'étroitesse de la terre (cf. Gn 4, 16). L'envie est le sentiment qui a poussé le diable à la tentation (cf. 2, 82). La métaphore *liuor edax* est un cliché poétique qui se lit p. ex. dans SÉNÈQUE, *Phaedr.* 493 ; LUCAIN 1, 288 ; PAULIN DE NOLE, *Carm.* 28, 287 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 1, 463. AUGUSTIN (*Ciu.* 15, 7) explique par la même passion le meurtre d'Abel.

5. Peut-être Avit se souvient-il du vers où Lucain fait allusion à la naissance de Rome, souillée par un fratricide : *fraterio primi maduerunt sanguine muri* (1, 95). En effet, ce rapprochement est un lieu commun de la littérature chrétienne : cf. p. ex. AUGUSTIN, *Ciu.* 15, 5 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 2, 303-307.

6. Dans les v. 190-191, Avit pense à la descendance d'Adam énumérée dans Gn 4, 17-6, 5. L'expression *uarios labores* est reprise de 1, 1, sur le modèle d'*Aen.* 7, 421 : *tot ... usos patiere labores*.

7. L'expression métaphorique concrète *ductus ... terminus*, qui signifie la « limite temporelle tracée » est reprise par un tour abstrait *finis redarguat*, dans lequel le verbe signifie « démontrer la fausseté ».

Audierat motumque dedit conterrita tellus.
 195 Sic Pater exactis haedorum pellibus ambos
 induit et sancta paradisi ab sede reiecit.
 Tum terris cecidere simul mundumque uacantem
 intrant et celeri perlustrant omnia cursu.
 Germinibus quamquam uariis et gramine picta
 200 et uirides campos fontesque ac flumina monstrans,
 illis foeda tamen species mundana putatur
 post, paradise, tuam. Totum cernentibus horret
 utque hominum mos est, plus, quod cessauit, amatur.
 Angustatur humus strictumque gementibus orbem
 205 terrarum finis non cernitur et tamen instat.
 Squalet et ipse dies : causantur sole sub ipso

194 VIRGILE, *Georg.* 1, 329 195-219 MARIUS VICTOR 1, 520-547
 198 STACE, *Ach.* 1, 742 202 MARIUS VICTOR 2, 24

LNR G

195 sic : his G || 196 induet N || 199 germine I || 200 ac : et L || 203 utque :
 atque R || 204 gentibus R tuentibus G || 206 ipsa G

195-196 Gn 3, 21 197-203 Gn 3, 23

1. *Motum dedit ... tellus* est une expression inspirée de VIRGILE, *Georg.* 1, 329-330, pour marquer l'effroi de la terre, victime du péché.

2. Le vêtement donné par Dieu est beaucoup plus soigné que l'enveloppe hâtivement fabriquée par Adam avec les feuilles du figuier (3, 10-11). La *Genèse* ne disait pas précisément de quel animal sont tirées ces peaux, cette précision est propre à Avit (cf. 2, 47) : les boucs sont le symbole des âmes pécheresses que Dieu chasse du paradis (l'expression *sancta ... sede* représentant *sacra sede* de 1, 324).

3. Cf. 3, 186. Le verbe épique *perlustrare* se rencontre dans STACE, *Ach.* 1, 742 et SILIUS ITALICUS 2, 249. La totalité du monde maintenant accessible à l'homme peut être embrassée en un bref regard.

tre la vanité de tout ce qui est né. » Ayant entendu ces paroles, la terre effrayée trembla¹.

C'est ainsi que le Père les vêtit tous deux de peaux de boucs qu'ils avaient réclamées² et les rejeta du séjour sacré du paradis. Alors, dès qu'ils tombent sur terre, ils entrent dans un monde vide dont ils survolent l'étendue d'un coup d'œil rapide³. Bien que brodée de plantes variées et d'herbes multicolores, bien qu'offrant à la vue des plaines verdoyantes, des sources, des rivières⁴, le monde leur semble pourtant affreux à regarder, après toi, paradis. A leurs yeux, tout est hideux et, selon l'habitude humaine, ils aiment davantage ce qu'ils ont perdu⁵. La surface du sol se rétrécit⁶ et ils se lamentent sur l'exiguïté de ce monde même s'ils ne voient pas la limite des terres, qui pourtant les serre de près. Le jour lui-même est endeuillé : ils se plaignent, même en plein

4. Rapide évocation des bienfaits de la création évoquée en 1, 24-29 : la nature est présente, mais en friche : Le groupe *gramine picta* rappelle la création initiale de la végétation (1, 25) et les moelleuses prairies paradisiaques de 2, 11.

5. Avit tempère la laideur du monde nouveau : en tant qu'œuvre du créateur, il est beau en effet, mais c'est le regard humain, désormais impur, qui le trouve inférieur aux innombrables richesses du paradis évoquées en 1, 133-134. Cette comparaison permet au poète d'exprimer une sentence générale sur l'insatisfaction qui caractérise l'être humain, pour lequel le bonheur et les vertus des temps anciens s'opposent à la dépravation de l'époque présente : thème que l'on rencontre déjà dans les évocations de l'âge d'or dans OVIDE, *Met.* 1, 113-150 ou TACITE, *Dial.* 18, 3. Ces trois vers sont inspirés de MARIUS VICTOR, *Aleth.* 2, 16-18 et 24.

6. Avit insiste sur l'étroitesse de la nouvelle demeure humaine : *strictum* puis, au vers suivant *terrarum finis ... instat*. Cette exiguïté du sol manifeste la diminution de la conscience, qui conduit les hommes à recourir aux pratiques condamnables évoquées dans le chant 2 (v. 277-325).

subductam lucem, caelo suspensa remoto
 astra gemunt tactusque prius uix cernitur axis.
 Tunc inter curas permixti felle doloris
 210 affectus sensere nouos et pectora pulsans
 nondum compertas prorumpit fletus in undas
 attentisque genis iniussus defluit umor.
 Haud aliter uiuax deceptus mole caduca
 spiritus, impleto uenit cum terminus aeuo,
 215 post obitum peccata dolet. Tum quidquid iniquum
 gesserit, in mentem reuocat, tum paenitet omnis
 errorum lapsus, semet quos iudice damnat ;
 et si praeteritae reddatur copia uitae,
 sponte ferat, quoscumque dabunt mandata labores.
 220 Sanctus namque refert de quodam diuite Lucas
 quem nimio luxu dissoluens uita fouebat.

209 JUVENCUS 4, 658 212 VIRGILE, *Aen.* 5, 173 ; 6, 686 219
 JUVENCUS 1, 52 220 PRUDENCE, *Apoth.* 1001 220-222 PRUDENCE,
Ham. 219-225 220-310 PRUDENCE, *Ham.* 856-862 221 VIRGILE, *Aen.*
 4, 193

LNR G

207 subductam lucem : s. in l. R || 214 ueniet G || 216 in : om. R ad G || 221
 nimium R G

220-310 Lc 16, 19-31

1. Le groupe *permixti felle doloris* est apposé au sujet sous-entendu *homines*. Peut-être y a-t-il dans ce vers un écho à JUVENCUS 4, 658 : *permixtum felli unum dant pocula Christo*.

2. Il y a ici une exagération précieuse sur l'abondance des larmes, comparées à un fleuve en crue, en prenant pour modèles différents vers de VIRGILE : *pectora pulsans* est une variation de *Georg.* 3, 106 et *Aen.* 5, 138 ; le groupe *attentis genis* est inspiré de *Aen.* 5, 173 et 6, 686.

3. Les v. 213-219 forment une comparaison introduite par le groupe virgilien *haud aliter* (cf. *Aen.* 9, 65, 10, 360) entre le remords d'Adam et Ève et celui de l'âme qui regrette ses erreurs, après la mort physique : l'âme immortelle (*uiuax ... spiritus* avec le même adjectif qu'en 1, 239 pour qualifier le phénix, symbole de l'âme éternelle) est abusée, car, contrairement au corps périssa-

soleil, de la disparition de la lumière ; ils déplorent que les astres soient suspendus dans un ciel lointain, et le firmament qu'auparavant ils touchaient, ils le voient à peine. Mêlé à leurs tourments, ils ressentirent alors le fiel de la douleur¹ et éprouvèrent des sentiments jusqu'alors ignorés ; frappant leurs poitrines, des pleurs jaillissent en des flots encore inconnus² et des larmes coulent, sans qu'ils le veuillent, le long de leurs joues levées vers le ciel. De la même façon³, l'âme vive, trompée par la masse mortelle, lorsque vient le terme fixé à la fin de son existence, souffre de ses fautes après la mort. Alors toutes les injustices qu'elle a commises lui reviennent à l'esprit, alors elle se repent de toutes ses chutes et ses erreurs qu'elle condamne de son propre chef ; et, si l'abondance de sa vie passée lui était rendue, elle supporterait de son plein gré toutes les souffrances que lui imposeraient les commandements divins.

Et de fait, saint Luc⁴ rapporte cette histoire à propos⁵ d'un homme riche que la vie entourait d'un luxe excessif corrup-

ble (*mole caduca* rappelle le caractère éphémère de cette enveloppe), elle ne meurt pas, mais doit rendre des comptes sur sa conduite terrestre (cf. 3, 57-59). Les plaintes du riche (v. 296-310) rappelleront que la vie terrestre doit être irréprochable si l'âme veut retrouver le paradis (cf. en 3, 57-64, le jugement dernier, qui aborde ce même thème). Pourtant, ici, les larmes des hommes ne leur servent à rien, puisque le Christ n'a pas encore permis le rachat du péché (l'expression *errorum lapsus* sera reprise en 4, 60) par sa mort : cette souffrance est donc stérile et vaine. Dans la suite de ce chant, la conclusion de la parabole de Lazare et du riche (v. 308-310) abordera ce même thème, finalement repris par l'exemple du Larron, qui, lui, pourra invoquer le Christ pour racheter sa faute (v. 409-419). Le substantif *mandata*, employé absolument, désigne les commandements divins (cf. Mt 22, 38 ; JUVENCUS 1, 52).

4. L'hyperbate valorise cette unique mention explicite de la source qu'utilise Avit. L'expression est à rapprocher de PRUDENCE, *Apoth.* 1001 : *sanctiliquus ... Lucas*.

5. Le verbe *referre* est utilisé à l'époque classique dans le sens technique de « faire un rapport » (au Sénat, notamment, cf. CICÉRON, *Fam.* 8, 8, 5). Il met donc en évidence la véracité de l'épisode que raconte Luc, qui, s'il doit

Ipse coturnatus gemmis et fulgidus auro
 serica bis coctis mutabat tegmina blattis.
 Inde ut bacchantem suasissent tempora mensam,
 225 currebant epulae, totus quas porrigit orbis.
 Cumque peregrinus frugem misisset aceruus,
 feruebat priscum crystallo argente Falernum.
 Viuida quin etiam miscebant cinnama turi
 et suffita domus pingui flagrabat amomo.
 230 Quod pelagus, quod terra creat, quod flumina gignunt,
 certatim mensis cedentibus undique lassus

222 VALÉRIUS FLACCUS 1, 384 ; VIRGILE, *Aen.* 1, 337 223 LUCAIN 10,
 123-124 ; SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 5, 48 226-230 SIDOINE APOLLI-
 NAIRE, *Epist.* 2, 13, 7 227 PRUDENCE, *Psych.* 869 228-229 LUCAIN 10,
 167-168 230 LUCAIN 10, 155-158 231 SIDOINE APOLLINAIRE, *Epist.* 1,
 2, 6

LNR G

226 aceruus N || 228 uuida G || tari R tali G || 229 suffecta R -fista G || fra-
 grabat coni. Peiper || 231 lapsus R -psis G

être compris dans le sens symbolique d'une préfiguration de la Passion, est pourtant une histoire réelle. Avit oppose ainsi la vérité de l'histoire sainte aux fables des mythes profanes, comme celui du phénix (1, 238 *mentitur fama*) : cf. AMBROISE, *In Luc.* 8, 13. De la même manière, TERTULLIEN, *Anim.* 7, 2 considère cette parabole comme le récit d'un événement authentique.

1. L'expression *luxu ... fouere* est virgillienne (*Aen.* 4, 193) : il y a ici une comparaison délibérée entre le riche, aveuglé par ses richesses, et la conduite d'Énée qui s'abandonne au luxe à Carthage et en oublie sa mission. C'est pour les rappeler à l'humilité que LÉON LE GRAND exhorte les riches à l'aumône (*Serm.* 9, 2-3).

2. Le participe *coturnatus* signifie « chaussé de cothurnes » (*TLL* IV, 1086, 36). Cette épithète épique désigne des chaussures dont les courroies ensèrent les mollets (cf. VIRGILE, *Aen.* 1, 337 et VALÉRIUS FLACCUS 1, 384).

3. Dans le texte de Luc de la *Vulgate*, on trouve le nom grec *byssos*, qui signifie « vêtement de lin fin ». Avit préfère parler de vêtements de soie, plus raffinés et plus précieux. A l'origine, *blatta* désigne la pourpre qui est utilisée pour teindre les tissus (cf. *TLL* II, 2050, 75), et il n'est employé pour désigner un vêtement que dans la langue tardive. On le trouve notamment en ce sens dans SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.* 5, 48, dans une énumération

teur¹. Chaussé de coturnes parés de diamants², resplendissant d'or, il faisait dans un double bain teindre de pourpre ses vêtements de soie³. De plus, les mets que les saisons conseillaient à ses excès, les plats que procure le monde entier s'empressaient de couvrir⁴ sa table. Et chaque fois qu'un pays étranger avait livré à foison ses produits, un très vieux Falerne s'échauffait⁵ dans un cristal glacé⁶. Et plus encore, la cannelle vivifiante se mêlait à l'encens et la maison parfumée fleurait l'amome capiteux⁷. Ce que la mer, ce que la terre produisent, ce qu'engendrent les fleuves⁸, sur ses tables croulant à l'envi de tous côtés⁹, un serviteur harassé, livide, l'apportait

des richesses provenant des différentes provinces, aux côtés notamment de *gemmae, tus, aurum, amomum* qui se retrouvent également ici. La double teinture du manteau rend sa valeur encore plus grande, comme le laissent entendre déjà HORACE (*Carm.* 2, 16, 35-37) et LUCAIN (10, 123-124).

4. L'abondance de nourriture fait de la table du riche une table « orgiaque » (*bacchantem* : cf. *TLL* II, 1663, 59), image de la débauche dans laquelle il vit. Le substantif *epulae* rappelle l'abondance paradisiaque de 2, 14.

5. Les v. 226-227 sont construits à partir de réminiscences de LUCAIN 10, 156-163. Le verbe *feruebat* est utilisé dans VARRON, *Rust.* 1, 65, 1 pour qualifier le moût qui fermente.

6. Même si *crystallum* désigne une coupe par métonymie, il garde pourtant aussi le sens premier de glace (cf. 1, 253), comme le montre l'opposition de la coupe froide (*argente*) et du vin qui s'échauffe (*feruebat*). L'expression peut provenir de PRUDENCE, *Psych.* 869.

7. *Pingui ... amomo* est un lieu commun poétique provenant de SÉNÈQUE, *Thy.* 948. Mais Avit s'inspire ici aussi bien de LUCAIN 10, 167-168 que de SIDOINE APOLLINAIRE, *Epist.* 2, 13, 7. Sur l'emploi du verbe *flagrare*, voir 1, 245.

8. Le v. 230, qui est une variation sur LUCAIN 10, 155-158, reprend en partie 2, 154, où le diable montrait aux hommes l'étendue de leur pouvoir et les richesses qu'ils avaient à leur disposition.

9. L'expression *mensis cedentibus* se trouve dans SIDOINE APOLLINAIRE, *Epist.* 1, 2, 6. La reprise n'est pas fortuite, car, dans ce passage, Sidoine fait l'éloge de certaines richesses, parmi lesquelles il cite des vêtements « de lin fin », *byssina* (voir ci-dessus, n. 3).

portabat pallens auri cum fasce minister.
 Languidus ante fores pauper tunc forte iacebat
 235 diuitis obstrictis resoluto corpore membris
 et supplex poscebat opem, non munera captans,
 reliquias tantum sed, si quas copia iecit,
 has tunc opperiens aluus ieiuna rogabat.
 Sed proclamanti diues non addidit aurem
 240 nullaque languentem pietas respexit egenum,
 nec quae completis cecidere superflua mensis,
 pauperis ad uictum quisquam dedit. Insuper aegri
 despicitur facies et putria uulneris horrent.
 Cumque canes miti perlambant ulcera lingua
 245 blandior et fesso feritas medicabilis adsit,
 sola hominum nescit mens semper dura moueri.
 Haec sed diuersa penitus dum sorte geruntur
 impendens obitus pariter pulsauit utrumque

238 COMMUDIEN, *Instr.* 1, 29, 19
 470-472 246 VIRGILE, *Aen.* 9, 1

243-245 PAULIN DE NOLE, *Carm.* 31,

LNR G

237 aperiens N || 242 dispicitur LNR

1. L'insistance sur le harcèlement du serviteur chargé d'apporter les nourritures chez le riche s'explique par la grande masse qu'il doit transporter ; *fascis* désigne une charge pesante (cf. 145, le fardeau de la grossesse, pour la femme) : voir TLL VI, 1, 307, 55.

2. L'allusion au serviteur malade (*obstricti ... membris*, détail réaliste évoquant des membres aux articulations déformées, nouées, sous l'effet de la malnutrition : cf. TLL IX, 2, 253, 30 qui signale que *obstrictus* est un synonyme de *obduratus*) sert de transition pour amener l'histoire sur le pauvre Lazare qui gît, malade, à demi-mort, devant la porte du riche.

3. COMMUDIEN, *Instr.* 1, 29, 19 utilise le verbe *proclamare* dans le sens d'« implorer », dans un passage qui est tout à fait parallèle aux vers d'Avit, puisqu'il fait également allusion à cette parabole. Commodien fustige déjà l'homme riche : aveuglé par ses richesses matérielles, il oublie de se tourner vers un Dieu, qu'il sera vain d'implorer au moment de la mort (v. 16-19).

4. La précision donnée par *nec ... | ... quisquam dedit* rappelle le texte que

sous un faix d'or¹. Il se trouvait qu'alors, devant la porte du riche gisait un pauvre hère, malade, le corps brisé, les articulations nouées² ; par ses prières, il demandait³ de l'aide : il ne recherchait pas des cadeaux, mais seulement des reliefs ; si l'opulence du riche en jetait quelques-uns, alors son ventre, impatient et affamé, les mendiait. Mais le riche ne prêta pas l'oreille à ses supplications et, sans pitié, il ne jeta pas un regard sur ce malheureux abattu ; le superflu qui tombait des tables surchargées, personne ne le donna⁴ en nourriture au pauvre. On se moque même de son air maladif et la putrescence de ses plaies⁵ fait horreur. Tandis que les chiens lèchent ses ulcères de leur langue caressante et qu'avec leur férocité chargée de douceur, ils soignent et assistent le malheureux, seul l'esprit humain, toujours insensible, ne sait pas s'émouvoir⁶. Mais alors qu'ils avaient chacun des sorts si opposés⁷, la mort qui les guettait⁸ frappa de manière égale

l'on rencontre dans certains manuscrits de Lc 16, 21 (en particulier le manuscrit de la Bible d'Alcuin) : *cupiens saturari de micis quae cadebant de mensa diuitis et nemo illi dabat* (cf. RAMMINGER 1988, p. 320). La profusion de la table du riche est exprimée par l'ablatif absolu *completis ... mensis* qui reprend *mensis cedentibus* du v. 231. En relevant l'égoïsme de ceux qui ont du bien mais refusent de partager leur surplus de richesses avec les plus démunis, Avit rejoint les propos de LÉON LE GRAND, *Serm.* 92, 3.

5. Il s'agit des ravages physiques, peut-être causés par la lèpre, une maladie très courante dans l'antiquité, et qui provoque une répulsion très vive des personnes en contact avec les malades. Or, en guérissant un lépreux (Lc 5, 12-14), le Christ montre que sa bonté s'adresse à tous.

6. En relevant que seuls les animaux montrent quelque pitié envers le mendiant, le poète insiste sur le dédain des hommes, dont le cœur reste de pierre, malgré l'exemple du Christ. Pour AMBROISE (*In Luc.* 8, 16), l'attitude des chiens est le symbole de l'assistance accordée par les évêques au pécheur. PAULIN DE NOLE, *Carm.* 31, 470-472 s'exprime en des termes identiques à ceux d'Avit.

7. *Diuersa penitus ... sorte* est une expression virgilienne provenant de *Aen.* 9, 1.

8. *Impendens obitus* est une métaphore usuelle de la mort menaçante (cf. SILIUS ITALICUS 13, 775).

diuite praeuento, numquam qui credidit istud.
 250 Optatam pauper longo uix tempore mortem
 peruenit et uictor morbos artusque relinquit.
 Ille quidem, celsa qui dudum floruit arce,
 fletibus ad tumulum stipato funere fertur
 auratoque datur conditus membra sepulchro
 et pretiosa tegunt elatum lintea marmor.
 255 Spiritus abstruso sed mox demissus Auerno
 incidit aeternas per saeua incendia poenas.
 E quarum medio sublimi sede locatum
 haut procul (hoc certe censetur, nam procul inde,
 ut docet euentus) sinibus conspexit ouantem
 260 Abrahae iusti mutatum in paupere uultum
 nec eius similem, quem dudum luce receptum

250 JUVENCUS 2, 405 251 VIRGILE, *Aen.* 1, 56 256 PRUDENCE,
C. Symm. 1, 530 259 AMBROISE, *In Luc.* 8, 13 ; LUCAIN 6, 776 ; PAULIN
 DE NOLE, *Carm.* 31, 473

LNR G

248 qui numquam G || 250 inuenit G || 255 dimissus LNR || 258 hoc : ut G

1. Le pauvre, qui triomphe de ses souffrances dans la mort, préfigure le Christ sur la croix : cf. JUVENCUS 2, 405 : *Christus leti uictor. Peruenit* est la leçon des manuscrits LNR, qui est également adoptée par Peiper : *peruenire* suivi de l'accusatif ne se rencontre que rarement : OVIDE, *Met.* 3, 462 ; QUINTE CURCE 3, 4, 1 et CLAUDIEN 26, 73 (cf. BÄHRENS, *Philologus suppl.* 12, 1912, 346sq et HOFMANN, p. 493).

2. *Celsa ... arce* est une expression virgilienne (*Aen.* 1, 56), devenue un poncif épique (cf. p. ex. SILIUS ITALICUS 2, 34 et STACE, *Theb.* 2, 256). *Arx* a été utilisé en 1, 213 et 3, 112 pour situer le paradis : par cette reprise, Avit renforce le parallèle entre le riche et Adam. L'adjectif *celsus* est un synonyme de *superbus* (TLL III, 774, 17), comme en 3, 342.

les deux hommes : le premier, le riche, qui n'avait jamais cru cela possible, est surpris. Peu après, le pauvre parvint à la mort qu'il avait souhaitée et abandonne en vainqueur ses maladies et son corps¹. Le riche qui, jadis, avait brillé dans sa demeure altière², est porté au tombeau avec des pleurs, en grande pompe ; son corps enseveli est confié à un tombeau doré dont le marbre prétentieux est recouvert d'étoffes précieuses³. Mais bientôt son âme descendue au plus profond de l'Averne devient, parmi de cruels brasiers, la proie d'un châtement sans fin⁴. Du milieu de ces tourments, il aperçut, installé dans le séjour d'En Haut, non loin de lui (à son avis du moins, mais en fait⁵ loin de là, comme le montre l'issue⁶), dans le sein du juste Abraham, le visage métamorphosé du pauvre triomphant⁷, bien différent de celui de l'homme qui venait d'être accueilli par hasard, il y avait trois

3. Avit insiste sur la vanité de l'attitude humaine par la description du luxe des funérailles (*stipato funere* pour désigner le cortège qui accompagne le riche). La magnificence de la sépulture, évoquée par les mots *marmor*, *synecdoque* usuelle pour *sepulchrum*, *aurato* et *pretiosa lintea* est l'ultime marque de la vanité du riche, exprimée par l'hyperbate du participe *elatum*, employé ici dans le sens de orgueilleux (TLL V, 2, 151, 30).

4. Le v. 256 rappelle la description de l'enfer de 3, 32-56. *Saeua incendia* est une expression virgilienne (*Aen.* 9, 77), reprise dans PRUDENCE, *C. Symm.* 1, 530. Le verbe *incidere* est ici employé transitivement dans le sens de « encourir un châtement » (cf. TLL VII, 1, 906, 24).

5. *Nam* est la leçon unanime de tous les manuscrits ; toutefois, dans son édition, Nodes propose la conjecture *non*. Mais, comme le remarque RAMMINGER 1988, p. 320, cette conjecture n'a pas de sens, si l'on se souvient qu'aux v. 292-295 il est dit qu'il existe un large fossé entre les pécheurs et les justes.

6. Le nom *euentus*, utilisé pour annoncer un événement réel, insiste sur l'authenticité de l'épisode narré, comme au v. 220 le verbe *refert* : cf. JUVENCUS 4, 637-638.

7. *Sinibus ... ouantem* est un rappel de PAULIN DE NOLE, *Carm.* 31, 473. La joie que manifeste le pauvre s'oppose à l'affliction que montre le mort ressuscité par Érictho dans LUCAIN 6, 776.

quarto forte die uix quisquam largus humandi,
 ne per dispersum naturae lege cadauer,
 dira frequentatae contagia mitteret urbi,
 265 obtectum laceris tenui uelamine pannis
 naribus adstrictis nuda tellure locauit.
 Angelicis manibus tunc in sublime leuatus
 iam diues, iam sanus erat : contraque superbi,
 qui congesta tenens opibus diffluxerat amplis,
 270 arida sic flammis mendicant guttura guttas :
 « O Pater, electas animas qui sede beata
 colligis et meritis dispensas praemia iustis,
 haec ego non mereor : sed saltim deprecor unum
 Lazarus ut missus ueniat digitoque leuatum
 275 adferat huc labris ardentibus inde liquorem

264 VIRGILE, *Georg.* 3, 469 270 PAULIN DE NOLE, *Carm.* 31, 493
 271 VIRGILE, *Aen.* 6, 639.680 273 JUVENCUS 1, 578 274-275 PAULIN
 DE NOLE, *Carm.* 31, 495-498

LNR G

262 humandi : amandi R || 264 frequentatae ... orbi R -tato ... orbi G || 269
 defluserat R

1. La transformation de Lazare, vainqueur de la mort, préfigure la transfiguration du Christ (voir p. ex. Mt 16, 27 et Lc 22, 43). Dans l'expression *luce receptum*, *lux* désigne la lumière de Dieu (TLL VII, 2, 1917, 12) que rejoignent les justes après leur mort, comme on le voit dans une inscription chrétienne où se rencontre une tournure semblable à celle d'Avit : *in luce Domini susceptus* (*Inscr. christ.*, Diehl 3444).

2. *Dira ... contagia* est une expression virgilienne (*Georg.* 3, 469), qui doit être comprise dans son sens propre. Le pauvre lépreux peut contaminer par son cadavre toute la population : lors de son ensevelissement, il subit donc le même rejet et le même dédain que lui témoignaient déjà les hommes de son vivant.

3. Dans le paradis, Lazare guérit de ses plaies : on retrouve là le concept du *Christus medicus* évoqué en 3, 22 et illustré dans les v. 403 à 406 par la parabole du Bon Samaritain.

jours, dans la lumière de Dieu¹ : un passant lui avait donné avec bienveillance une sépulture, de peur que, par l'effet de la dissolution de son corps selon la loi de la nature, il ne propagât dans la ville peuplée de terribles épidémies² ; il l'avait recouvert des lambeaux déchirés d'un fin linceul et, les narines pincées, l'avait placé non sans peine dans la terre nue. Alors, porté au ciel dans les bras des anges, le voici désormais riche, désormais bien portant³. Face à lui, le riche prétentieux qui, par la possession de richesses pléthoriques, avait vécu dans l'opulence qui l'avait amolli, mendie quelques gouttes d'eau pour sa gorge desséchée par les flammes⁴ : « Ô Père, toi qui rassembles⁵ les âmes élues dans le séjour bienheureux⁶ et leur distribues les justes récompenses des actes qui les méritent⁷, je ne mérite pas, quant à moi, ces souffrances ; mais, à tout le moins, je t'adresse cette seule prière⁸ : que Lazare, par toi envoyé, vienne ici m'apporter de là-bas l'eau répandue sur son doigt pour soulager mes lèvres

4. Le riche mendie à son tour. La bouche, par laquelle le péché originel est entré dans l'humanité (2, 230-231), joue un rôle important dans cette parabole : pour la remplir de nourriture, Lazare mendie de son vivant, pour l'humecter le riche implore Abraham. Nourriture et eau sont aussi la préfiguration du corps et du sang du Christ qui absolvent les pécheurs. Le verbe *mendicare* est employé dans le même contexte dans PAULIN DE NOLE, *Carm.* 31, 493-494.

5. *Colligis* est le verbe déjà utilisé en 1, 239 pour désigner l'action du phénix qui rassemble les parfums autour de son nid : l'oiseau, comme Abraham, symbolise le Christ qui réunit les justes dans le paradis.

6. Variation sur *Aen.* 6, 680 : *inclusas animas*, expression qui désigne les âmes qui se réincarneront pour donner naissance aux héros de Rome. Les âmes élues sont celles des justes, les *sinceri agni* (v. 46), qui ont accès au paradis. Le groupe *sede beata* est un écho à l'eschatologie virgilienne de *Aen.* 6, 638-639.

7. Variation sur JUVENCUS 1, 578-579.

8. Le verbe *deprecari* est souvent utilisé dans la Bible dans le sens de « prier Dieu » : p. ex. Ps 29, 9 et 63, 2.

quique refrigerio, si non extinxerit omnes,
 ad tempus saltem tantos uel mitiget aestus,
 donec fessa breui respirent membra quiete. »
 Taliter immixto lacrimis stridore rogantem
 280 magnanimus tandem compellat sic patriarcha :
 « Desine iam seras in cassum fundere uoces
 et uacuas miscere preces. Haut talia dudum
 dicta dabas, foribus cum te prandente iaceret
 ipse ignotus, egens, aeger, ieiunus, inanis,
 285 cum tua non caperet congestos mensa paratus
 pauperis atque tuas non iret clamor ad aures.
 Quapropter tandem librato examine ueri
 praeteritae uitae sortem deponis ; uterque
 permutate uices : et te iam sufficit amplis
 290 exundasse bonis, laetetur fine malorum
 qui doluit coeptis. Non est iam terminus ultra.
 Insuper horrendo currit qui tramite limes
 et chaos obiectum lato distinguit hiatus,

281 VIRGILE, *Aen.* 3, 345
Aen. 12, 725

284 VIRGILE, *Aen.* 1, 384

286 VIRGILE,

LNR G

278 respirant R || 281 cassum : cursum R || 282 alia R || 283 iacebat N || 287
 liberato R || 288 dependit G || 289 permutatque G || 292 limis LNR

1. Les vers 274-275 reprennent la métaphore du liquide évoquée en 269-270. L'eau rafraîchissant la gorge symbolise le baptême qui efface les péchés : cf. PAULIN DE NOLE, *Carm.* 31, 495-498 et DRACONTIUS, *Laud. Dei* 3, 66-67.

2. Lc 16, 24 dit : *Mitte Lazarum ut intingat extremum digiti sui in aqua ut refrigeret linguam meam*. Dans la Bible, *refrigerium* est utilisé métaphoriquement pour désigner une consolation, un apaisement moral : p. ex. Is 28, 12 ; Ps 65, 12. Voir aussi TERTULLIEN, *Apol.* 39, 16 et *Idol.* 13, 4 ; AUGUSTIN, *Gen. ad litt.* 8, 5. Intégré ici à la métaphore de l'eau, il garde son sens premier de rafraîchissement, mais la présence dans le v. 278 de *quies* montre bien qu'Avit fait référence aux textes bibliques. AMBROISE (*In Luc.* 8, 18), en s'appuyant sur Is 12, 3, explique le symbolisme de cette eau.

brûlantes¹ : que ce rafraîchissement² apaise sinon toutes mes brûlures, du moins pour un moment les plus graves, le temps que mon corps épuisé se détende grâce à ce bref répit. » A cet homme qui requiert d'un sanglot mêlé de larmes, le patriarche magnanime s'adresse enfin en ces termes : « Cesse donc de répandre inutilement des paroles tardives³ et d'y mêler de vaines prières. Jadis, tu ne prononçais pas de tels propos lorsque gisait devant ta porte, tandis que tu mangeais, celui-là, inconnu, dans le besoin, malade, affamé, affaibli⁴, alors que ta table ne pouvait recevoir les provisions amassées, et que les cris de ce pauvre hère ne parvenaient pas à tes oreilles. C'est pour cette raison que, l'équité enfin rétablie sur la balance de la vérité⁵, tu abandonnes la condition de ta vie passée ; l'un et l'autre, échangez vos rôles⁶ : il te suffit, désormais, d'avoir possédé en surabondance des biens immenses ; qu'il se réjouisse du terme de ses maux celui qui a commencé son existence dans la souffrance. Il n'existe désormais plus de fin. De plus, la frontière, marquée par un redoutable tracé qui, par un abîme⁷ profond, délimite l'enfer qui est en face,

3. Variation sur *Aen.* 3, 344-345.

4. Rappel du dénuement de Lazare évoqué dans les v. 233-241, sur le modèle virgilien d'*Aen.* 1, 384-385.

5. L'image de la balance de la justice est un lieu commun : chez VIRGILE déjà (*Aen.* 12, 725), elle sert à la pesée des âmes pour déterminer leurs récompenses en vertu de leurs mérites terrestres. Le rétablissement de la justice après la mort est une idée développée de manière similaire dans TERTULLIEN, *Idol.* 13, 4.

6. Variation sur DRACONTIUS, *Laud. Dei* 3, 58 : *immitesque uices altera sorte rependit*.

7. Ici *chaos* désigne les enfers dans lesquels se trouve le riche. Le même mot est encore employé en deux autres sens : en 3, 48, il désignait l'abîme qui sépare les justes des pécheurs (dans notre vers désigné par *hiatus*) ; en 4, 160 et 554, il a le sens de « confusion des éléments » et désigne l'état initial du monde avant la création divine.

295 non sinit abiunctas misceri foedere partes
 accessumque negat, sic uobis semper ut istis. »
 Ille gemens uanum repetita uoce precatur :
 « Si nil post obitum prodest commissa fateri
 nec tua mutatur fixis sententia uerbis,
 hoc concede mihi, nulla quod lege uetatur.
 300 Fratres quinque domo, discedens luce, reliqui:
 his peto mittatur, qui uiuos corrigat, ante
 in tormenta cadant quam talia, carne soluti.
 Nam quamuis duro persistant corde rebelles,
 si tamen obstructa quisquam de morte rediret,
 305 credent experto poenasque intrare timebunt. »
 Ille quidem poscens effectum non capit ullum,
 nos autem, dum uita manet, dum luce uigemus,
 olim defuncti perterret nuntius Adam,
 dum locus est flendi, dum non iniussa petuntur
 310 nec obduratis pulsatur ianua serris.
 Nouimus en cuncti, quid primus planxerit ille
 qui pulsus prisca nesciuit sede reuerti.
 Namque obitum quemdam casu tum pertulit ipso,

297 STACE, *Silu.* 5, 5, 5 ; VIRGILE, *Aen.* 1, 132

310 LUCRÈCE 5, 373

LNR G

295 sic nobis R uobis s. G || 300 domo : modo R G || 303 nam : num NR ||
 307 luce : lege R G || 309 iniusta R G

1. Le v. 297 est inspiré de STACE, *Silu.* 5, 5, 5.

2. En utilisant le même mot *rebelles* pour qualifier Adam et Ève après le péché originel (2, 271) et la terre produisant des nourritures dangereuses pour les hommes, Avit met en parallèle trois exemples de nature différente qui illustrent la désobéissance aux lois dictées par Dieu.

ne permet ni la réunion ni le contact des âmes ainsi divisées et interdit à vous comme à elles, pour toujours, toute communication. » Lui, par des vains gémissements, l'implore encore avec insistance : « Si, après la mort, reconnaître ses fautes ne sert à rien¹, si ta sentence dont les prescriptions sont immuables ne change pas, accorde-moi cette faveur, qui n'est interdite par aucune loi. Lorsque j'ai quitté la vie, j'ai laissé cinq frères chez moi : je demande que soit envoyé vers eux un homme capable de les corriger de leur vivant, avant que, libérés de leur corps, ils ne tombent dans des tourments semblables aux miens. En effet, même s'ils restent rebelles² dans leur cœur insensible, si pourtant quelqu'un pouvait revenir de la mort aux portes fermées, ils feront confiance à l'expérience de cet homme et craindront d'affronter ces châtiments. » Mais, à sa demande, il n'obtient aucune réponse. Quant à nous³, tant que nous restons en vie et que nous sommes bien portants dans la lumière du jour, l'exemple d'Adam, mort jadis, nous épouvante, tant que nous pouvons pleurer, que nous ne demandons pas ce qui n'est pas permis et que nous ne heurtons pas la porte bien verrouillée de la mort⁴.

Ainsi, nous connaissons tous la perte qu'a déplorée ce premier homme qui ne put retourner dans l'ancien séjour dont il avait été chassé. En fait, il supporta à ce moment-là une sorte

3. Les v. 306-310 forment un avertissement général que l'évêque adresse à ses fidèles pour les exhorter à ne pas suivre l'exemple d'Adam, illustré par le riche. Ces vers forment donc la fin véritable de l'histoire d'Adam dans le poème. Le mot *nuntius*, qui est ici synonyme d'*exemplum*, est accompagné du génitif explicatif *Adam*. Par la litote *non iniussa*, Avit indique que l'homme doit suivre les préceptes divins (cf. 1, 313-315).

4. Avit s'est-il inspiré des *geminæ Somni portæ* d'*Aen.* 6, 893-894, ou de la *leti ianua* de LUCRÈCE 5, 373 ? Au v. 418, la porte du paradis s'ouvre devant le brigand repenté. La métaphore est usuelle dans la liturgie chrétienne (cf. p. ex. Ps 117, 19-20).

- perdita ne precibus lacrimisue reduceret ullis.
 315 Ex tunc paulatim retro sublapsa referri
 uita prior coepitque malis laxata potestas.
 Tum tristes morbi et uarii subiere dolores
 et corrupta satis dira pinguedine tellus
 letali quaedam suffudit germina suco.
 320 Inde truces saeuire ferae dudumque timentes
 excitat ad pugnam tum primum conscia uirtus,
 reddit et armatas unguis, dens, ungula, cornu.
 Ipsa etiam leges ruperunt tunc elementa
 et uiolare fidem mortalibus omnia certant.
 325 Inflatur uentis pelagus, uoluuntur et undae
 excitusque nouum turgescit pontus in aestum.

315-316 LUCRÈCE 5, 1416 ; VIRGILE, *Aen.* 2, 169 317 VIRGILE, *Georg.* 3, 67
 317-319 LUCAIN 1, 645-650 318-319 PRUDENCE, *Ham.* 216-218 320-
 321 VIRGILE, *Aen.* 5, 453-455 323 PRUDENCE, *Ham.* 236-237

LNR G

318 correpta R || 322 armato sanguis R || 323 legis L || 326 excitus : exitus L

1. L'assimilation entre la chute d'Adam et la mort a déjà été faite dès le chant 2 (v. 232) : Avit utilise pour la qualifier l'indéfini *quemdam*, car il ne s'agit pas pour Adam et Ève de la disparition physique du corps, mais de la perte de leur immortalité.

2. Dès l'apparition du péché, la vie de l'homme, loin de connaître la prétendue ouverture spirituelle promise par le diable, va au contraire régresser vers l'animalité primitive. Ces vers sont inspirés de VIRGILE, *Georg.* 1, 200 et *Aen.* 2, 169-170. Suivant son modèle, Avit emploie *referri* comme un infinitif descriptif ; dans la deuxième proposition, *coepit* est alors employé intransitivement (cf. *TLL* III, 1423, 6-1424, 14).

3. Lieu commun de toute évocation de la déchéance humaine : cf. p. ex. *Georg.* 3, 67-71, où VIRGILE décrit en quelques vers la tristesse de la condition humaine, et LUCAIN 1, 645-650.

4. Le nom rare *pinguedo* signifie, au sens premier « onctuosité excessive »

de mort¹ du fait même de sa chute qui ne lui permet de retrouver ni par les larmes, ni par les prières, les privilèges perdus. Dès lors², peu à peu, la vie d'antan périclita, s'effaçant dans le passé, et la puissance libérée par le mal s'installa. Alors, les maladies affligeantes³ et les douleurs diverses se manifestèrent ; la terre, enflée de corruption sinistre⁴, répandit dans les plantes la sève mortifère. Puis, les bêtes féroces⁵, craignant jusqu'alors de se déchaîner, s'enhardirent à combattre, pour la première fois conscientes de leur force⁶ : griffes, dents, sabots, cornes se transforment en armes⁷. A leur tour, les éléments se mirent à transgresser les lois⁸ et à rivaliser entre eux pour trahir la confiance des mortels : l'océan est soulevé par les vents, les flots roulent et la mer déchaînée se gonfle en un bouillonnement inconnu⁹. Alors,

(cf. PLINE, 18, 304). Il est ici utilisé dans un sens péjoratif pour désigner une mauvaise fertilité de la terre qui ne produit que des moissons dangereuses : cf. PRUDENCE, *Ham.* 216-218.

5. Comme dans PRUDENCE, *Ham.* 219-225, l'évocation des bêtes devenues féroces suit celle de la nocivité de la terre.

6. Comparaison entre les bêtes sauvages, autrefois apeurées, mais qui maintenant s'enhardissent, et le héros virgilien Aestes redoublant d'ardeur au combat après avoir vu son compagnon Entelle choir (*Aen.* 5, 453-455). L'expression virgilienne *conscia uirtus* (*Aen.* 5, 455) sera reprise en 4, 173. Dans son emploi virgilien, comme dans les nombreuses reprises postérieures (cf. *TLL* IV, 372, 76-77), elle a toujours un sens positif et fait allusion au courage qui pousse le héros à se surpasser dans une bataille. Ici, ce dépassement est négatif, puisqu'il amène des bêtes sauvages à tuer. Cette imitation contrastante illustre la chute inéluctable du monde vers le mal.

7. L'énumération asyndétique de ce vers est reprise de MARIUS VICTOR, *Aleth.* 1, 353. Mais derrière cet emprunt se profile le souvenir virgilien de *Georg.* 3, 88.

8. Le v. 323 est inspiré de PRUDENCE, *Ham.* 236-238. Les éléments, en brisant l'alliance divine, suivent la voie tracée par Adam (cf. 3, 85 : *foedere rupto*). En cela, ils annoncent le déluge décrit au chant 4 (cf. 4, 33).

9. Dans le v. 325, l'anastrophe de *et* insiste sur la violence de la tempête, en écho à la tempête virgilienne de *Aen.* 3, 194-204.

Tunc primum tectis taetra caligine caelis
 ingratos hominum castigatura labores
 grandineos pauidis fuderunt nubila nimbos
 330 atque polus discors inuidit germina terris.
 Quin magis ipsa sibi tellus aduersa negauit,
 seminis excepti uertens, mentita, nitorem.

Haec gemini primum senserunt tunc protoplasti.

Posteritas nam quanta ferat dispendia rerum,
 335 non cui uel centum linguae uel ferrea uox est,
 enumerare queat, nec si, quem Mantua misit,
 Maeoniusue canant diuersa uoce poetae.

Quis tales referat motus ? quis denique fando
 euoluat totos, qui uoluunt saecula, fluctus ?

340 Arma fremunt, crebra quatitur formidine mundus,
 funditur irriguus sanguis maiorque sititur.

328 VIRGILE, *Georg.* 3, 98 333-361 AVIT, *Epist.* 37 ; LUCAIN 1, 9-34
 335 SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 99 ; VIRGILE, *Aen.* 6, 625 338 *Appendix*
Vergiliana, *Culex* 304 339 VIRGILE, *Georg.* 2, 295

LNR G

330 inuidet L || 333 tunc : nunc R || 335 certum L || 336 quaerat L G

1. Le Blaise donne au verbe *castigare* le sens d'« endommager ». En fait, il faut lui garder ici son sens premier « châtier » (cf. 3, 182) : les éléments déchaînés sont le châtement envoyé par Dieu pour punir les hommes de leur désobéissance, et ils préfigurent une punition plus lourde, le déluge.

2. Souvenir possible du groupe de mots *ingratos labores* que l'on rencontre dans VIRGILE, *Georg.* 3, 97-98.

3. L'adjectif *grandineos* est une création d'Avit, reprise en 5, 190.

4. Personnification des éléments qui éprouvent les mêmes sentiments pernicieux, énumérés en 2, 32, que les hommes : la discorde, l'envie, la fourberie.

5. Au v. 331, *sibi* est un datif dépendant à la fois de *aduersa* et de *negauit* : après le ciel (v. 330), c'est la terre qui se rebelle contre elle-même en produisant des plantes mortelles pour l'homme, lui-même fait de terre. Comme *castigatura*, le verbe *negare* a un sens théologique très précis : il indique le fait de nier Dieu et le Christ (voir le reniement de Pierre dans Mt 26, 70).

pour la première fois, dans les cieux recouverts de noires ténèbres, pour châtier¹ la peine inutile² des hommes, les nuées déversèrent des nuages de grêle³ sur les êtres épouvantés et le ciel, en guerre avec lui-même, envia ses semences à la terre. Bien plus, la terre, s'opposant à elle-même, se rebella⁴ en transformant, de manière fallacieuse⁵, l'éclat des semences qu'elle avait reçues.

Voilà les maux qu'alors, pour la première fois, les deux nouvelles créatures éprouvèrent. En effet, quels dommages sans nombre endure leur descendance, ni l'homme qui possède cent langues ou une voix de fer⁶, ne pourrait les énumérer, ni même ces poètes chantant dans des langues différentes, que ce soit celui de Mantoue ou le Méonien. Qui pourrait relater de tels troubles⁷ ? Qui enfin pourrait dérouler le récit de ces flots qui roulent sur l'univers⁸ ? Les armes grondent, le monde est secoué par une peur continuelle, le sang coule à torrents et son désir en devient plus ardent

6. Les v. 335-337 présentent une anacoluthie : *non (is) cui ... est, ... enumerare queat, nec* (équivalent à *ne ... quidem*) *si ... canant poetae* ; il manque une proposition principale *enumerare queant*. Avit fait ici allusion au célèbre cliché virgilien, repris d'Homère, des cent bouches (*Aen.* 6, 625), étudié en détail par Norden dans son commentaire du chant 6 de l'*Énéide* (p. 293-294). Plus récemment, COURCELLE 1955 analyse son utilisation dans différents auteurs et sa postérité chez les poètes chrétiens : p. ex. ORIENNE, *Comm.* 1, 387 ; SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 99 ; DRACONTIUS, *Laud. Dei* 3, 568 et encore plus tard ARATOR, *Act.* 1, 459-460. Le poète se place explicitement dans la tradition épique en évoquant les deux pères de l'épopée : *quem Mantua misit* (v. 336) rappelle Virgile, tandis que *Maeonius* (v. 337) désigne Homère auquel on attribue la Méonie, c'est-à-dire la Lydie, comme patrie (cf. OVIDE, *Pont.* 3, 3, 31).

7. Echo à *Cul.* 304 : *O quis non referat talis diuortia belli?*

8. *Euoluat ... uoluunt* est une figure étymologique et une métaphore de la parole qui élève le sujet qu'elle aborde, comme la mer soulève les flots. Cette nouvelle allusion à l'eau (après celles des v. 192 et 325-326) annonce le déluge. Même image dans l'*Épître* 37 (p. 66, 26-27 Peiper).

Quid dicam celsas praeclaris coetibus urbes
 in deserta dari? Populos populante rapina
 dispergi et lacerum uacuari partibus orbem ?
 345 Seruitio subdi dominos famulosque uicissim
 praeferri dominis et belli sorte perire
 sors generis claro quondam quos sanguine misit ?
 At si forte breui requiescant tempore bella,
 legibus armatas furere in certamina lites,
 350 ius anceps pugnare foro, quo iurgia fratrum
 non leuius uotis feriunt, quam proelia telis ?
 Sed quis uota notet, clamant cum facta nocentum?
 Quis fraudes et furta gemat gaudente rapina ?
 Quisue minora fleat — Stringi nec maxima possunt ?

342 VIRGILE, *Aen.* 4, 43 342-344 LUCAIN 1, 26-27 346 PRUDENCE,
Psych. 474 ; STACE, *Silu.* 11, 283 347 VIRGILE, *Aen.* 4, 230

LNR G

342 praeclaras L G || 343 rapina : ruina R G || 347 quos : quod LNR || 352 clamant R

1. L'horreur de la guerre est exprimée par une variation sur DRACONTIUS, *Laud. Dei* 3, 157.

2. Les interrogations des v. 342-344 sont inspirées de VIRGILE, *Aen.* 4, 43 où Anna rappelle à sa sœur les menaces qui pèsent sur la ville de Carthage. Avit y fait une allusion précise lorsqu'il évoque les fières villes (*celsas* utilisé comme au v. 251) devenues désertiques, en écho aux v. 42-43 de Virgile. Cf. aussi LUCAIN 1, 26-27.

3. L'inquiétude du poète point lorsqu'il évoque un monde à l'envers où les maîtres de jadis se retrouvent esclaves : allusion à peine voilée à la situation politique de la Gaule romaine où sévit alors la bagaude, ainsi que le déplore SALVIEN (*Gub.* 5, 24-26). L'expression *belli sorte* se lit dans PRUDENCE, *Psych.* 474, et le groupe *sors generis claro quondam sanguine* est une variation sur VIRGILE, *Aen.* 4, 230. Au v. 347, il est préférable de lire *quos*, leçon de G, qui donne aux v. 342-347 la construction grammaticale symétrique d'une suite de propositions infinitives dépendant de *quid dicam*, dont la dernière est : *perire belli sorte* <eos> *quos sors generis claro quondam sanguine misit*. Si l'on adopte *quod* (leçon de LNR), il faut alors considérer que *famulos* est le sujet

encore¹. Que dire² des fières villes aux brillantes assemblées transformées en déserts, des peuples dispersés par le pillage dévastateur et du monde en lambeaux, en partie déserté, des maîtres soumis à l'esclavage et des serviteurs surpassant à leur tour leurs maîtres ? du destin de la guerre qui fait périr ceux que le destin de leur naissance a fait naître du sang de leur race jadis illustre³ ? Mais s'il arrive que les guerres s'apaisent pour un temps, que dire des procès, brandissant les lois comme armes, pour déchaîner de furieux conflits ; de l'ambiguïté du droit luttant au forum, droit en vertu duquel, dans les contestations entre frères, les volontés divergentes ne frappent pas moins fort que les armes dans les combats⁴ ? Mais qui pourrait sanctionner ces volontés quand les crimes des coupables sont criants ; déplorer les fraudes et les larcins quand les pillards s'en donnent à cœur joie ; pleurer sur ces peccadilles — les plus grands forfaits ne peuvent même pas être évoqués. Et pourtant ces peccadilles, si elles sont liées à

de *perire* et que le neutre *quod* reprend l'idée exprimée par le groupe *belli sorte* du vers précédent.

4. Les v. 350-356 évoquent la disparition de la justice, dont le fonctionnement est entravé par les bouleversements politiques : de ce fait, les crimes passés sous silence ne sont l'objet d'aucun châtement, et même les crimes de guerre restent impunis. Mais, aux yeux du Juge suprême (*Iudice* au v. 356), tout crime mérite punition. *Iurgia* (v. 350) appartient ici au lexique juridique (cf. *TLL* VII, 2, 667, 4-43) : il est à distinguer de *lites* au vers précédent : cf. NONIUS MARCELLUS, p. 430, 26. Le verbe *ferire* (v. 351) se comprend aussi bien au sens littéral de « frapper » qu'en sens figuré de « frapper les oreilles » (voir l'emploi de QUINTILIEN, *Decl.* 328 : *cotidianis iurgiis forum strepere assiduus lites uidemus*). Dans l'expression *feriunt uotis* — par laquelle Avit condamne l'agitation du siècle sur le modèle de PRUDENCE, *Perist.* 14, 94-111 — le nom *uotum* est employé dans une acception négative, comme le fait PRUDENCE, *Perist.* 14, 106. A notre connaissance, il s'agit, dans le passage de Prudence, du premier emploi de *uotum* seul pris en un sens négatif : en un tel emploi, les poètes antérieurs ont toujours déterminé *uotum* par un adjectif : p. ex. STACE, *Theb.* 1, 59 : *peruersa uota* ; LUCAIN 5, 104 *mala uota* ; 5, 277 *improba uota*. L'opposition *uotis* / *armis* se rencontre déjà dans *Aen.* 3, 260-261. L'expression proverbiale *ius anceps* (v. 350) semble se rencontrer pour la pre-

355 Inde minora tamen, si summis iuncta, notentur :
 Nam per se nullum facinus sub Iudice paruum est.
 Nec refert cunctas percurri carmine causas,
 hoc paruo sermone loquar : post damna priorum
 360 nil superesse mali, quod non uel perpetret orbis
 uel toleret plenus scelerum pariterque laborum,
 in casu discrimen habens et crimen in actu.

Sed tu, Christe potens, cui semper parcere promptum est,
 tu figulus massam potis es reparare caducam
 et confracta diu resolutaque fingere uasa
 365 qui dudum multo latitantem puluere dragmam
 inuenis accensis uerbi uirtute lucernis.
 Linquentem caulas turpique errore uagantem
 pastor ouem celeri dignatus quaerere gressu
 subuehis, utque suo gaudens reddatur ouili,

357 PRUDENCE, *Apoth.* 704 362 MARIUS VICTOR 1, 353 363 PRU-
 DENCE, *Epil.* 25-27 365-366 SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 80

LNR G

363 potis es : potes LR || 367 uagantes L

365-366 Lc 15, 8-10 367-370 Lc 15, 4-7

mière fois dans HORACE, *Sat.* 2, 5, 34. Au v. 354, *fraudes et furta* est une tournure usuelle depuis CICÉRON, *Q. Rosc.* 26, et que l'on rencontre notamment dans MARTIAL 1, 87, 7 et COMMODIEN, *Instr.* 1, 26, 11.

1. Variation sur le *topos* de *pauca e multis* (cf. PRUDENCE, *Apoth.* 704), qui permet au poète de terminer, de façon abrupte, sa digression. Le v. 361 (opposition à *orbis*) est caractéristique de la préciosité de la langue d'Avit : antithèse entre *casus* signifiant « circonstances fortuites » — qui se lit déjà dans CICÉRON, *Planc.* 35 : *nullum crimen est in casu* — et *actus* désignant les « actes intentionnels » ; le mot appartient au vocabulaire juridique (cf. JULIUS

des très graves fautes, doivent être sanctionnées. En effet, aucun crime n'est en lui-même de peu d'importance aux yeux du Juge. Il n'importe pas du reste de parcourir dans ces vers toutes les raisons de pécher, je dirai brièvement ceci : après les fautes des premiers hommes, il n'est de crimes que ne commette ou n'endure le monde, rempli de méfaits aussi bien que de souffrances : sa destinée n'est que danger, l'infraction est dans ses actions¹.

Mais toi, Christ puissant, qui fais toujours preuve de miséricorde, toi, potier, tu as le pouvoir de réparer cet argile périssable² et de remodeler les vases en morceaux, restés longtemps brisés, toi qui trouves la drachme depuis longtemps cachée dans un tas de poussière, grâce à la lampe allumée par la force de ta parole³. La brebis qui a quitté son parc et qu'une faute honteuse condamne à errer, c'est toi, pasteur, qui daignes la chercher d'un pas alerte, c'est toi qui la portes, et, pour la mener à l'étable, elle qui fut cause de ton inquié-

PAULUS, *Dig.* 7, 7, 1) et reprend ici le contenu des v. 350 à 352. A cette opposition s'ajoute l'antithèse entre *discrimen* désignant l'incertitude ou les « périls » de la situation présente du monde, et *crimen* désignant le « crime » volontaire.

2. La métaphore du potier qui répare le vase brisé, symbole de l'existence mortelle de l'être humain (cf. 3, 213), est courante dans la Bible : p. ex. Sg 15, 7. C'est une continuation de l'image du Dieu artisan créant l'homme avec de la terre (1, 76-79), et une illustration du *Christus medicus* (cf. 3, 21-23). Il y a peut-être une allusion discrète à l'*Epilogus* de Prudence, qui termine son œuvre par des vers s'inspirant de 2 Tm 2, 20-26.

3. Avit reprend la parabole de la drachme perdue (Lc 15, 8-9) en relevant l'action du Christ et la passivité du pécheur, symbolisée par la drachme enfouie dans la poussière. La métaphore de la lumière du verbe divin (rappel de l'importance de la parole de Dieu qui présidait à la Création : cf. 1, 14) se rencontre aussi dans SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 1, 80.

370 sarcina fit, quae cura fuit. Sic filius ille
iunior, exhaustos postquam dispersit acruos
uitaque consumpto mutata est prodiga censu,
turpia porcorum digne conuiuia sectans
optauit siliquis compleri uilibus aluum,
375 donec saeua fames longo discrimine uictum
cogeret offenso tandem se reddere patri
confessumque reum laxato crimine solui.
Denique prostratum mitis pater alleuat ultro
et trepidum blanda solatur uoce pudorem.
380 Ornatus reduci uestis dat prima secundos
laetaque sollemnis celebrat conuiuia coetus,
quod rediuiua suis quodam de funere proles

380 VIRGILE, *Aen.* 9, 301 382 PRUDENCE, *Cath.* 3, 204 382-383
SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 5, 220-226 ; 5, 267-268

LNR G

374 uiribus L || 375 famis LNR || 382 proles LNR

370-383 Lc 15, 14-32

1. La parabole de la brebis égarée (Lc 15, 4-7) fait ici suite à celle de la drachme perdue. AUGUSTIN, *Conf.* 8, 3, 6, fait allusion aux mêmes paraboles dans ce même ordre pour marquer l'importance de la médiation du Christ dans sa conversion, alors que chez Luc, la séquence est : brebis, drachme, fils prodigue. Comme Avit, il relève la joie du berger qui retrouve la brebis égarée. SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 5, 220-226, fait également allusion à cette parabole, avec la même intention de louer la magnanimité du Christ sauveur. Chez Sédulius toutefois, le Christ se contente de guider la brebis, il ne la porte pas comme l'indique Avit, suivant en cela Lc 15, 5. Cette parabole, abondamment illustrée dans l'iconographie chrétienne (voir SPRINGER 1988, p. 102-105), explique le sens du péché originel et de la rédemption par le Christ, comme le soulignent les peintures où Adam et Ève sont représentés non loin de la figuration de cet épisode. Au v. 370, Avit oppose *sarcina*, le fardeau physique que porte le Christ pasteur, à *cura*, le souci moral, seulement indiqué dans Luc par la joie du pasteur qui retrouve sa brebis.

tude devient le fardeau que tu portes joyeusement¹. Ainsi, ce fils puîné — après qu'il eut dilapidé et dépensé ses richesses amassées et que sa vie prodigue se fut transformée, parce que sa fortune s'était consumée — cherchant à partager les repas méprisables des porcs qu'ils avait mérités, souhaite rassasier son ventre de viles cosses jusqu'à ce que la faim cruelle et le péril incessant l'abattent et le contraignent finalement à s'en remettre à son père qu'il avait offensé, et, coupable repent, à se faire pardonner après absolution de sa faute². Alors, le père bienveillant relève son fils agenouillé et console de sa voix caressante sa honte tremblante. Une robe princière confère au revenant une beauté royale³ et, dans une réunion solennelle, il célèbre d'heureux festins⁴, parce que son fils, pour ainsi dire ressuscité de la mort, surgit devant les

2. La parabole du fils prodigue (Lc 15, 11-32) illustre le libre arbitre humain et l'inclination de l'homme vers le mal. Après avoir dilapidé sa fortune (le groupe *exhaustos ... acruos* du v. 371 rappelle l'abondance qui présidait à la table du riche), le fils se détourne de la maison paternelle pour connaître les vices du monde (v. 373-374 : dans VIRGILE, *Georg.* 1, 74, *siliquis* [v. 374] désigne les cosses des pois, nourriture animale). Après ses errances, il est accueilli avec bonté (*mitis* au v. 378 est une épithète courante pour évoquer la mansuétude de Dieu : p. ex. Ps 85, 5 ; Mt 11, 29 ; PRUDENCE, *Apoth.* 300) par son père qui lui pardonne ses erreurs (le verbe *alleuat* est employé aussi dans Vulgate, Ps. 144, 14, pour désigner l'action de Dieu qui accueille le pêcheur repent).

3. Il y a dans le v. 380 un jeu avec le vers de VIRGILE : *quae tibi polliceor reduci rebusque secundis* (*Aen.* 9, 301). Avit reprend en effet les mots virgiliens *reduci* et *secundus* pour opposer la *prima uestis* aux *secundos ornatus* en un jeu de mots difficilement traduisible, car il ne se comprend qu'en relation avec le texte de Lc 15, 22 : *Cito proferte stolam primam et induite illum* ; dans ce vers, comme dans la parabole, l'adjectif *prima* signifie « très beau ».

4. Ces festins reprennent le thème symbolique de la nourriture, présent dans tout le poème : l'expression rappelle ici l'*ubertas* du jardin d'Éden (2, 2). Ce repas partagé préfigure celui de la Cène.

surgat et orbato redeant noua lumina patri.
 At tu, praepollens hominum rerumque Creator,
 385 quamquam cuncta uelis fidae constare saluti,
 nulla tamen pateris nostrae dispendia mortis
 nec quoquam pereunte tuis contingere damnum
 diuitiis poterit. Nescis decrescere, nescis
 augeri et pleno perstat tibi gloria regno.
 390 Sed famulis tu redde tuis quod perdidit Adam,
 quodque tulit primum uitatae stirpis origo,
 ortu restituat melior iam uita secundo.
 Sorduerit nimium lacero circumdata peplo
 forma uetus, scissam ponens cum crimine uestem
 395 pallia prima, Pater, redeunti porrige proli,
 seminecem quondam miserans qui forte repertum

384 *Hymnes Ambrosiens 1,1 ; 4,1*389 Ps.-PROSPER, *Carm. de prou. 253*

LNR G

384 at : ad NR

393-407 Lc 10, 30-35

1. Allusion à la résurrection du Christ, comme le montre le parallèle avec SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 5, 267-268. Au v. 382, Avit joue sur les deux sens du participe *orbatus*, « privé d'enfants » (cf. 3, 152) et « privé de la lumière de Dieu ». *Surgat* (v. 383) est le verbe qu'utilisent volontiers les chrétiens pour exprimer la résurrection du Christ — avec l'adjectif *rediuuius* (p. ex. PRUDENCE, *Cath.* 3, 204) —, qui illumine la vie chrétienne : voir p. ex. Rm 6, 4 ; 1 Co 15, 42 ; JUVENCUS 2, 90 ; 4, 756 ; PRUDENCE, *Apoth.* 1046.

2. Cf. 4,134 et PAULIN DE NOLE, *Carm.* 6, 276. Cette apostrophe rappelle AMBROISE, *Hymn.* 1, 1 et 4, 1 Fontaine.

3. L'adjectif *fida* (dans le sens de *constans*, comme dans VIRGILE, *Aen.* 2, 281) qui accompagne le nom *salus*, insiste sur la pérennité de la vie qui s'offre à l'âme pure.

4. Affirmation de la pureté de la nature humaine du Christ (cf. 3, 25-26), le seul homme qui possède l'intégrité primordiale qui était celle d'Adam avant son péché : cf. 2 Co 5, 21 et He 4, 15. Cette pureté était déjà mise en évidence par AUGUSTIN lorsqu'il réfutait les arguments de Pélage (*Pecc. rem.* 2, 7, 9-8, 10 et *Nat. et grat.* 14, 15).

siens et qu'une nouvelle lumière revient pour ce père privé de la prunelle de ses yeux¹. Mais toi, Créateur tout puissant des hommes et du monde², bien que tu désires que l'harmonie avec notre salut éternel soit complète³, tu ne souffres pourtant nullement des préjudices que nous cause la mort ; puisque rien en toi ne meurt, tes richesses ne pourront subir aucun dommage⁴ : tu ne peux pas t'appauvrir, tu ne peux pas t'enrichir et ta gloire reste dans la plénitude de son règne⁵. Cependant à tes serviteurs, rends le privilège qu'Adam a perdu⁶ ; les avantages que, dans les premiers temps, l'ancêtre de notre race pécheresse a connus, puisse une vie désormais meilleure les restituer par une seconde naissance⁷. Son corps ancien, couvert d'oripeaux loqueteux, fût-il entièrement souillé, toi qui lui ôtes ce vêtement déchiré en même temps que sa faute, Père, tends une plaisante parure à ton fils qui revient⁸ : c'est toi qui eus pitié jadis de cet homme trouvé

5. Nouvelle affirmation de la divinité éternelle du Christ : cf. Ps.-PROSPER, *Carm. de prou.* 254. La métaphore des richesses du Christ se poursuit dans les verbes *decrescere* et *augeri*.

6. L'invocation des v. 390-391 rappelle 1, 9-10. Le *famulus* désigne le fidèle qui doit respect et adoration à Dieu (cf. 5, 51 et 6, 333) : voir TLL VI, 1, 268, 5-28. *Origo* est une métonymie d'Adam, ancêtre de la race humaine (cf. 2, 134).

7. Chez les chrétiens, le verbe *restituere* est utilisé pour désigner le fait de la rédemption qui redonne à l'homme sa pureté originelle : cf. Vulgate Ps 4, 17 : *Domine quando respicies, restitue animam meam a malignitate eorum*, et déjà TERTULLIEN, *Carn.* 14, 1 : *ad restituendum quod perierat*. La seconde naissance est le sacrement du baptême qui symbolise la naissance de l'homme nouveau.

8. Le vêtement permet à Avit une habile transition entre la parabole du fils prodigue et celle du bon Samaritain (Lc 10, 30-35) : en décrivant le fils prodigue sous les traits d'un mendiant couvert de haillons, Avit rapproche ces deux malheureux qui seront aidés par le Christ : en effet, *Pater* (v. 395) s'adresse aussi bien au père de la parabole, qu'au Christ universel dans sa divinité : hypostase divine, il est qualifié de la même épithète que Dieu (cf. v. 384). *Forma* (v. 394) désigne l'apparence extérieure de l'homme par opposition à son âme (cf. 1, 156 ; 2, 131 ; 3, 84).

proiectumque uia, quem saeui caede latrones
 impositis cuncto spoliarent tegmine plagis.
 Sed tu, Sancte, uiam sumpto dum corpore curris,
 400 inuenis allisum nec praeteris ; insuper aegrum
 iumento carnis propriae sub tecta reportas.
 Nos fuimus quondam rabido data praeda furori ;
 sed si nunc medico percurrat uulnera fotu
 gratia producens oleum, sapientia uinum,
 405 commendet stabulo Samaritis dextera curam,
 pelletur ualidus medicato corpore languor.
 Suscipe, qui non uis moriendi crescere causas,

399 PRUDENCE, *Cath.* 2, 69
 DENCE, *Ham.* 538

403 PRUDENCE, *Ham.* 303

406 PRU-

LNR G

398 spoliarent G^{cc} || 399 uia R || 402 praeda om. N || 405 samaritidis R G ||
 dextera : extera G || cura G

1. La parabole du bon Samaritain est aussi utilisée par AUGUSTIN (*Nat. et grat.* 52, 60) pour illustrer le concept du *Christus medicus*. L'originalité d'Avit consiste à faire du Christ lui-même le protagoniste de cette dernière histoire, afin d'éclairer le symbolisme des différentes paraboles. Comme précédemment, il souligne la passivité de l'âme pécheresse et sa faiblesse, et le rôle actif du Christ auquel il s'adresse.

2. Comme dans la langue juridique, le nom *caedes* désigne ici les mauvais traitements, en particulier les blessures : cf. SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 5, 304.

3. On retrouve la même apostrophe dans PRUDENCE, *Cath.* 2, 69, pour qualifier Dieu aussi bien que son Fils, dont l'incarnation est ici soulignée : cf. 1, 169 ; 4, 203.

4. La route parcourue est une métaphore usuelle de la vie (*TLL* IV, 1511, 54) ; elle rejoint ici celle du Christ voie du salut, qui montre par son *exemplum* la route à suivre pour accéder au royaume de Dieu (cf. Jn 14, 6). *Praeteris* doit être pris aussi bien au sens propre « passer à côté » qu'au sens figuré « mépriser ». Luc (10, 31-32) rapporte que plusieurs personnes sont passées à côté du malheureux sans s'arrêter.

par hasard à demi mort et abandonné sur la route¹ ; de cruels brigands, par des mauvais traitements², l'avaient dépouillé de tout vêtement après l'avoir roué de coups. Mais toi, Saint, lorsque, t'étant fait chair³, tu parcours ton chemin, tu trouves ce corps brisé et tu ne le dédaignes pas⁴. Qui plus est, utilisant ton corps comme bête de somme⁵, tu ramènes à l'abri ce blessé. Nous aussi nous avons été jadis une proie livrée à la rage et à la folie⁶ ; si maintenant un baume fait avec l'huile de la Grâce et le vin de la Sagesse⁷ est appliqué sur nos blessures, si la main du Samaritain confie nos souffrances à l'aubergiste⁸, la grave maladie⁹ sera chassée de notre corps ainsi soigné¹⁰. Reçois, toi qui ne veux pas que se multiplient les rai-

5. Nouvelle insistance sur l'incarnation du Christ, qui tel un homme, ramène le blessé sur le dos de sa monture, suivant la scène familière et réaliste de Lc 10, 34. Peut-être y a-t-il un jeu sur les deux sens de *iumentum*. En effet, outre le sens habituel de « bête de somme », ce même mot se trouve être chez les auteurs chrétiens une forme contractée pour *iuuamentum* « aide » (cf. *TLL* VII, 2, 648, 23 et LÖFSTEDT 1918, p. 153). De fait, ce rapprochement entre les deux sens de *iumentum* est nettement perçu par les auteurs chrétiens, puisque LACTANCE (*Inst.* 2, 10, 1) et AUGUSTIN (*Quaest. hept.* 5, 38) font, à tort, du verbe *iuuare* le thème commun à *iumentum* et *iuuamentum*.

6. *Furor* désigne le péché, dont les premiers effets ont été désignés précédemment par ce même terme (2, 239). Ce vers est aussi un écho à 2, 41, où est évoqué l'orgueil du diable.

7. Si l'huile qui permet la guérison est la métaphore du chrême baptismal et rappelle que les chrétiens sont ceux qui sont « oints comme le Christ » (AUGUSTIN, *Ciu.* 20, 10 et PRUDENCE, *Cath.* 6, 127-128), le vin, quant à lui, symbolise le sang du Christ que les fidèles partagent dans l'eucharistie (cf. Lc 22, 19-21).

8. Paraphrase de Lc 10, 35. *Stabulo* est donc ici, par commodité métrique, une métonymie pour *stabulario* dans le texte biblique.

9. *Validus* ... *languor* forme une sorte d'oxymore dans lequel l'adjectif, formé sur la racine *uulere*, qui indique la force, met en relief la très grande faiblesse de l'homme à demi mort.

10. Le participe *medicato* signifie « empoisonné », comme dans PRUDENCE, *Ham.* 538. Le péché est déjà comparé à un poison en 2, 220 et 3, 25.

quos confessa tibi gemitus pia pectora fundunt,
 ut quondam tecum passae sub tempore carnis
 410 proximus immani dependens stipite praedo,
 quem non culpa tibi similem, sed poena tenebat.
 Ille tamen nexus membris nec corde ligato
 etsi confixas clavis extendere palmas
 non potuit, liber mentem cum uoce tetendit.
 415 Sicque reus, scelerum dum digna piacula pendit,
 martyrium de morte rapit. Cui fine sagaci
 maxima cura fuit tales non perdere poenas,
 praeripuit scandens aditum caeloque levandus

410 PRUDENCE, *Ham.* 390 413 *Carmen de resurr.* 366 415 PRU-
 DENCE, *Apoth.* 544 416 SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 5, 231

LNR G

415 dum : cum G || 417 pendere N

408-419 Lc 23, 39-43

1. *Passae sub tempore carnis* est une périphrase qui désigne la Passion du Christ, en rappelant son incarnation. Dans les v. 409-419, Avit reprend un dernier récit tiré de Lc 23, 39-43 : celui du bon larron. Il termine le cycle consacré à Adam par cette scène, car elle a lieu au moment même de la Passion, par laquelle sont vaincus la mort et le mal. AUGUSTIN (*Anim.* 1, 9, 11) prend cet épisode comme l'exemple par excellence du pécheur qui ne désespère pas d'obtenir la grâce divine. Alors même que le Christ-homme meurt, le brigand est le seul homme à garder foi en la divinité du Christ. CYPRIEN (*Epist.* 73, 22) considère la mort du Bon Larron comme un martyr qui lui permet d'obtenir le baptême en cet ultime moment de sa vie ; voir aussi AMBROISE, *In psalm.* 40, 13, 4.

2. Le nom *stipes* est déjà employé en 3, 24 pour désigner la croix. *Praedo* est une des épithètes du diable dans PRUDENCE, *Ham.* 390. Il y a donc un climax dans la présentation des personnages repentis : après le jeune homme dans la force de l'âge, puis le malheureux à demi-mort, c'est au tour du bandit de demander son pardon au moment de mourir.

3. Geste par lequel les suppliants s'adressent à la divinité : voir VIRGILE, *Aen.* 1, 93 — où *palmas* est aussi en fin d'hexamètre, mais disjoint du composé *extendere* — et *Carmen de resurr.* 366.

sons de mourir, les gémissements que répandent les cœurs pieux qui se sont confessées à toi ; ainsi jadis à tes côtés, au moment de la Passion subie dans ta chair¹, le bandit ligoté sur un bois cruel² que le châtement, non pas la faute, rendait semblable à toi. Il avait pourtant les membres attachés, mais son cœur n'était pas lié ; même s'il ne put étendre ses mains³ transpercées par des clous, il tendit librement vers toi son âme ainsi que sa voix⁴. Et ainsi ce coupable, au moment où il expie les peines⁵ que méritent ses crimes, sur la mort conquiert de vive force le martyr⁶. Lui dont le principal souci, au moment de cette fin lucide, fut de ne pas laisser perdre de telles souffrances⁷, en s'élevant, se saisit de l'entrée

4. Les entraves retenant le larron ne sont que physiques, mais son cœur est toujours libre. Ainsi est rappelée l'importance du libre arbitre qui, comme il a conduit l'homme vers le péché (2, 158 et 178), peut de même le ramener vers Dieu avec l'aide du Christ.

5. *Piacula* désigne ici en son premier sens classique le châtement que mérite un crime : voir aussi PRUDENCE, *Apoth.* 44. Le verbe *pendere* est employé en 1, 163, pour désigner la Passion.

6. Au moment de sa mort, le brigand confesse sa faute à Dieu et lui demande pardon. Ainsi, en acceptant sa mort comme le juste châtement de ses crimes, il obtient la rédemption de ses péchés et la jouissance de la vie éternelle dans le paradis qui s'ouvre à lui (cf. Lc 23, 43). Le nom *martyrium*, également employé en 1, 167 dans l'évocation de la Passion du Christ, désigne le témoignage que porte la foi chrétienne reconnaissant le Christ rédempteur. Avit ne peut s'empêcher de jouer sur les mots : le voleur continue à voler (v. 418), mais cette fois, il s'agit d'un larcin louable, qui mérite sa récompense (*compendia* au v. 419). Il reprend la même interprétation de cette parabole à deux reprises : dans le *C. Eutyech.* 2, p. 25, 21-25 Peiper, et dans *Epist.* 4, p. 31, 36-32, 4 Peiper (où est employée une expression similaire : *iusta raperet morte martyrium*). SÉDULIUS, *Carm. pasch.* 5, 231 utilise une métaphore semblable à propos de ce même brigand.

7. Comme *piacula* au v. 415, *poena* désigne les souffrances qui accompagnent le châtement (cf. AMBROISE, *Exc. Sat.* 2, 38 ; TERTULLIEN, *Apol.* 12, 2). Du fait qu'elle ouvre l'accès du paradis (*aditum* au v. 418), la souffrance acquiert une valeur rédemptrice.

ardua sublimi tenuit compendia saltu.
 +20 Porrige sic nobis celsam, Pater inclite, dextram.
 Nos quoque perpetuae conquirat uita saluti
 atque profanati deceptis fraude latronis
 ceu tibi compasso miserans succurre latroni.
 425 Liuida quos hostis paradiso depulit ira,
 fortior antiquae reddat tua gratia sedi.

420 PRUDENCE, *Cath.* 6, 97 ; VIRGILE, *Aen.* 12, 179
Ham. 508

422 PRUDENCE,

LNR G

420 porriges in nobis R || 422 atque : adque R

ALCHIMI [ALCIMI NR] AVITI EP̄I EXPLICIT [EXPLI. LR] DE SENTENTIA
 DEI LIB. III [TERTIVS NR] LNR LIB.III ALCIMI AVITI EP̄I. DE SEN DI EXPL G

1. L'insistance sur l'aspiration spirituelle du brigand s'exprime par une abondance de synonymes marquant le mouvement vers le haut : *scandens*, *leuandus*, *ardua*, *sublimi saltu*. Elle s'oppose à la chute d'Adam et Ève (3, 34 : *prono ... saltu*).

2. *Celsus* est, sous la forme composée *excelsus*, une métonymie biblique courante de Dieu « le Très-Haut » : cf. p. ex. AMBROISE, *Hymn.* 9, 8-16 Fontaine. *Inclitus* est l'épithète traditionnelle des divinités chez les auteurs classiques et chrétiens : cf. p. ex. VIRGILE, *Aen.* 12, 179 ; STACE, *Theb.* 11, 412 ; PRUDENCE, *Cath.* 6, 97.

du paradis, monta au ciel, et obtint grâce à cette ascension dans les airs un lourd adoucissement de sa peine¹. Tends-nous ainsi d'en haut ta main droite, illustre Père². Nous aussi, puisse la vie se saisir de nous pour le salut éternel, et nous qui avons été trompés par le mensonge du brigand maléfique, comme tu l'as fait pour le brigand³ qui a souffert à tes côtés, secours-nous par ta miséricorde. Ceux que la colère jalouse et ennemie a chassés du paradis, que ta grâce, plus puissante, les rende à leur ancien séjour⁴.

3. Le même nom désigne, d'une part, le diable (*profanati latronis*) et, d'autre part, dans le vers suivant, le brigand, mort aux côtés de Jésus. Avit esquisse de la sorte un parallèle antithétique entre le diable et le brigand : si tous deux ont commis des crimes, le second a choisi de se tourner vers Dieu et d'être sauvé, alors que le premier a choisi de persévérer dans son erreur et d'être vaincu. La défaite du diable réside justement dans la conversion de l'un de ses disciples (cf. 2, 58-59). Le vers est inspiré de PRUDENCE, *Ham.* 508.

4. Rappel final de l'arrogance qui a perdu le diable (cf. 2, 39-50 et 82), à laquelle s'oppose l'humilité du Christ qui a permis le retour des hommes au paradis (*antiquae sedis*). *Hostis*, ici en apposition à *ira*, désigne dans la Bible et chez les auteurs chrétiens le diable, ennemi par excellence de l'homme : cf. p. ex. Mt 13,25 (parabole de l'ivraie où la Vulgate a *inimicus*), TERTULLIEN, *Orať.* 29, 3 ; CYPRIEN, *Ad Donat.* 4 et AMBROISE, *Hymn.* 4, 27 Fontaine.

INDEX

I. INDEX SCRIPTURAIRE

Toutes les références sont des allusions.

Ancien Testament

Genèse

1,1-5	1,17-18	3, 3	2, 175-180
1, 9-13	1, 14-19 ; 1, 25-29	3, 4	2, 185-186
1, 14-19	1, 17-23	3, 5	2, 197-203
1, 20-23	1, 30-43	3, 6	2, 208-231 ; 2, 253-260
1, 26-27	1, 56-58	3, 7	2, 271-274 ; 3, 6-11
1, 28-29	1, 133-143	3, 8	3, 27-35
1, 28	1, 170-179	3, 9	3, 74-75
2, 5	1, 54 ; 1, 225-226	3, 10	3, 76-80
2, 7	1, 73-75 ; 1, 125-128	3, 11	3, 81-89
2, 8	1, 193-195	3, 12	3, 98-102
2, 10-14	1, 258-263	3, 13	3, 110-115
2, 10	1, 286-289	3, 14-15	3, 118-136
2, 15	1, 54 ; 2, 12	3, 16	3, 138-152
2, 16-17	1, 302-317	3, 17-19	3, 155-194
2, 21-22	1, 146-159	3, 21	3, 195-196
2, 23-24	1, 180-190	3, 23	3, 197-203
2, 25	2, 20-21	4, 5	3, 183
3, 1	2, 118-122 ; 2, 157-160	4, 16	3, 185-187
3, 2	2, 170-174	18, 20	2, 329-337

19, 9	2, 340-342	Deutéronome
19, 24-25	2, 365-370 ; 3, 53	4, 16-19 1, 137-143
19, 26	2, 385-389	Isaïe
19, 28	2, 349-350	14, 13-14 2, 42-44
Exode		Psaumes
7, 10-12	2, 295-302	1, 4 1, 228

Nouveau Testament

Matthieu		Romains
22, 30	2, 26-30	7, 23 2, 275-276
25, 33	3, 46-47	9, 21 1, 79
Luc		Corinthiens
10, 30-35	3, 393-407	1, 15, 45 3, 21
15, 4-7	3, 367-370	Éphésiens
15, 8-10	3, 365-366	5, 32 1, 180-190
15, 14-32	3, 370-380	Apocalypse
16, 19-31	3, 220-310	9, 6 3, 60-61
23, 39-42	3, 408-419	10, 7 3, 44
Jean		14, 7 3, 57
3, 14	3, 24	20, 9 3, 43
19, 34-35	1, 164-167	21, 8 3, 57-59

II. INDEX DES AUTEURS ANCIENS

Toutes les références sont des allusions.

Pères de l'Église

AMBROISE		AUGUSTIN
<i>Hex.</i>		<i>Gen. ad litt.</i>
1, 2,	41, 14	3, 20 1, 56-57
2, 38	1, 15	7, 1-2 1, 123-127
4, 4, 12	2, 277-302	7, 7 1, 126
6, 8, 45	1, 59-72	7, 13-20 1, 73-113
6, 9, 67	1, 87-100	8, 7 1, 262 ; 1, 287
6, 9, 68-74	1, 73-113	9, 5 1, 183-184
<i>Parad.</i>		9, 6 2, 34
1, 54	2, 35-76	11, 2 2, 118
2, 10-11	2, 35-70	11, 14 2, 38-55
3, 3, 14	1, 262-263 ;	11, 17-19 2, 35-76
	1, 290-298	11, 28 2, 303-311
6, 30	2, 175-180	11, 31 2, 265-266
12, 54	2, 77-117	11, 33 3, 1-9
14, 68	3, 27-30	11, 42 3, 90-107
<i>In Luc.</i>		12, 13 2, 277-301
8, 13	3, 259	<i>Ciu.</i>
ARNOBE		1, 9 1, 4
<i>Nat.</i>		3, 21 1, 191-298
2, 71	1, 54	5, 1.3 2, 285-287
		8, 14 2, 21
		10, 8 2, 294-296

13, 24	3, 57-65	2, 12, 8	3, 57-65
4, 11	2, 130-131	2, 16	2, 277-302
14, 26	2, 30	7, 26, 2	3, 48-49
16, 30	2, 397-399	<i>Phoen.</i>	
22, 11	1, 2	1	1, 193
<i>In psalm.</i>		3-4	1, 219
54, 22	2, 166	15-18	2, 31-32
77, 26	1, 221	<i>Opific.</i>	
148, 7	1, 142	5, 1	1, 94-95
<i>Pecc. mer</i>		5, 5	1, 100
2, 33	3, 152	8, 10	2, 25
<i>Epist. Divj.</i>		11, 3	1, 104-107
6, 5, 3-6	2, 18-20	11, 9-10	1, 87-88
CYPRIEN		TERTULLIEN	
<i>Zel.</i>		<i>Monog.</i>	
4	2, 35-76	5, 6	1, 170-172
LACTANCE		<i>Resurr.</i>	
<i>Inst.</i>		58, 27	1, 239-241
2, 9, 15	2, 35-76	<i>Iud.</i>	
2, 10, 3	2, 96	13	2, 35

Poètes Chrétiens

CARMEN		89-90	3, 10-11
<i>De pascha</i>		<i>Exod.</i>	
67-69	3, 18-23	2	3, 139
<i>De Sod.</i>		559	1, 325
119-124	2, 391-392	DRACONTIUS	
<i>De resurr.</i>		<i>Laud. Dei</i>	
298-304	3, 48-54	1, 180	1, 192
321-326	3, 48-54	1, 180-205	1, 218-257
366	3, 413	1, 193	1, 221
COMMODIEN		1, 341	1, 22
<i>Instr.</i>		1, 342	1, 119
1, 29, 19	3, 238	1, 348-352	1, 258-298
CYPRIEN GALLUS		1, 437-458	2, 1-19
<i>Gen.</i>		1, 441-445	2, 20-23
60	1, 292	1, 452	1, 224
77	2, 138-139	1, 459-471	2, 136-144

1, 465-467	2, 98-99	2, 458	2, 119
1, 494-496	3, 10-11	2, 645	2, 412
1, 496	3, 74	2, 700	3, 20
1, 555-561	3, 59-64	2, 792	1, 128-129
1, 571-572	2, 79-80	3, 8	3, 166
1, 590-594	1, 104-107	3, 541	1, 57
1, 643-645	3, 9-8	3, 481	3, 30
2, 224	1, 28	4, 67	3, 32
2, 436	2, 174 ; 2, 330	4, 658	3, 209
3, 544-546	1, 70-72	4, 792	1, 73
3, 707	1, 88	4, 797	1, 105
<i>Rom.</i>			
5, 78	2, 166	MARIUS VICTOR	
HILAIRE		1, 42	1, 8
<i>Hymn.</i>		1, 119	1, 30
3, 4	2, 37	1, 224-305	1, 193-218
PSEUDO-HILAIRE		1, 229-230	2, 6-9
<i>Gen.</i>		1, 305-317	2, 1-19
111-120	1, 52-72	1, 353	3, 362
141	2, 416	1, 411-417	2, 136-144
155-159	1, 133-137	1, 423	2, 222
HYMNES AMBROSIENS		1, 425	2, 275
1, 1	3, 304	1, 438-441	3, 10-11
JUVENCUS		1, 443-445	3, 32-36
1, 14	2, 256 ; 3, 81	1, 443-470	3, 66-89
1, 52	3, 219	1, 478-496	3, 116-136
1, 176	3, 68	1, 497-507	3, 137-152
1, 211	1, 11	1, 509-519	3, 155-192
1, 303	1, 14	1, 520-547	3, 195-219
1, 514	1, 112	2, 24	3, 202
1, 534	1, 189	3, 116-209	2, 277-302
1, 578	3, 273	3, 663-789	2, 326-407
1, 590	2, 27	PAULIN DE NOLE	
2, 89	1, 112	<i>Carm.</i>	
2, 117	1, 57	6, 244-245	2, 31-32
2, 120	2, 183	6, 318	2, 92
2, 182-183	2, 296	7, 32-34	2, 111-112
2, 405	3, 250	14, 553	2, 136
		20, 84	2, 213

20, 376	2, 358	5, 124	1, 233-235
22, 39	2, 295	6, 15	2, 223-224
24, 553	2, 136	6, 31	1, 30
25, 1	1, 189	6, 77-116	3, 57-65
25, 200	1, 189	6, 97	3, 420
27, 109	1, 19	8, 16	1, 73
31, 307	3, 44	9, 86-87	1, 166
31, 470-472	3, 243-245	10, 110	1, 175
31, 473	3, 259	11, 86	1, 71
31, 475-482	3, 45-56	11, 101-108	3, 47-54
31, 493	3, 270	12, 59	2, 205
31, 495-498	3, 274-275	12, 196	3, 64
PSEUDO-PROSPER		<i>C. Symm</i>	
<i>Carm. de prou.</i>		1, 530	3, 256
220-222	1, 14	2, 989	1, 24
253	3, 389	<i>Epil.</i>	
285-286	1, 310 et 316	25-27	3, 363
354	2, 331	<i>Ham.</i>	
738	1, 128	33	1, 11
PRUDENCE		116	2, 315
<i>Apoth.</i>		185	2, 103
544	3, 415	188	2, 81
656	1, 130	199-202	2, 126-131
669	1, 15	216-218	3, 318-319
704	3, 357	219-225	3, 220-222
726	1, 14	236-237	3, 323
786-795	1, 123-127	249	1, 52
1001	3, 220	260	1, 255-256
1024-1025	1, 80-81	303	3, 403
<i>Cath.</i>		390	3, 410
2, 5-8	1, 18	395-397	2, 31-32
2, 69	3, 399	508	2, 59
3, 76-77	2, 6-9	508	3, 422
3, 107-110	1, 310-311	535	1, 34
3, 204	3, 382	538	3, 406
3, 303	1, 222	585	2, 295
5, 117-118	1, 245	669	2, 243
5, 120	1, 292	699	2, 338
		738-776	2, 326-407

741	3, 110	2, 197	2, 79
743	2, 390	3, 56	2, 10
856-862	3, 220-310	3, 91	1, 112
900	2, 132	3, 92	3, 179
922	3, 64	3, 173-174	1, 259
923-924	2, 112	4, 8	3, 85
<i>Perist.</i>		4, 94-96	2, 83-84
4, 12	1, 14	4, 107-108	3, 24-26
5, 193-196	2, 349-351	4, 165	2, 338
10, 318	1, 46	4, 166-168	2, 73-74
10, 1136	3, 46-47	5, 150	3, 130-131
<i>Tituli</i>		5, 167	3, 179
166	1, 166	5, 220-226	3, 382-383
<i>Ditt</i>		5, 231	3, 416
1	2, 136	5, 267-268	3, 382-383
<i>Psych.</i>		<i>Op. pasch.</i>	
42	2, 331	3, 16	2, 87
79	2, 24	SIDOINE APOLLINAIRE	
116	3, 74	<i>Carm.</i>	
351	2, 162	2, 334	1, 208
406	2, 418	2, 407-408	1, 193
474	3, 346	2, 409	1, 222
564	2, 164	2, 410-411	1, 218-219
564	2, 213	2, 410	1, 229
869	3, 227	2, 417	1, 239
SÉDULIUS		2, 466	2, 213
<i>Carm. pasch.</i>		5, 43	1, 238
1, 27	2, 243	5, 48	3, 223
1, 65	1, 20	5, 130	2, 277
1, 70	1, 316	5, 259	2, 358
1, 80	3, 365-366	7, 44	1, 263
1, 99	3, 335	7, 118	2, 117
1, 121-126	2, 397-399	7, 135	2, 162
1, 133	2, 135	11, 131-133	1, 171-172
1, 242-244	1, 138-139	15, 10	2, 125
1, 160	1, 190	22, 39-40	1, 203-204
1, 220	1, 194	<i>Epist.</i>	
2, 9	2, 89	1, 2, 6	3, 231
2, 193	1, 143	2, 13, 7	3, 226-230

Poètes profanes

APPENDIX VERGILIANA

<i>Culex</i>	
70	2, 11
167	2, 128
304	3, 338
<i>Ciris</i>	
501	2, 409
<i>Copa</i>	
19	2, 138-139

CLAUDIEN

<i>Carm. min.</i>	
15, 126	1, 233-234
27	1, 238-250
28	1, 262-289
28, 22	1, 208

JUVÉNAL

1, 85-89	1, 1-8
8, 140-141	2, 50-51

LUCAIN

1, 9-34	3, 333-361
1, 26-27	3, 342-344
1, 80	1, 52
1, 95	3, 189
1, 288	3, 185-187
1, 645-650	3, 317-319
2, 64	2, 317
5, 627-637	2, 365-372
6, 163	1, 151
6, 596-598	2, 317-318
6, 724-725	3, 61-63
6, 775-776	2, 321-322
6, 776	3, 259
7, 25	1, 151
8, 445	1, 283
10, 123-124	3, 223
10, 155-158	3, 230
10, 167-168	3, 228-229

LUCRÈCE

2, 55	3, 68
3, 11	2, 200
3, 921-922	3, 61-63
3, 1018-1022	3, 60-65
5, 96	1, 52
5, 373	3, 310
5, 440	1, 30
5, 670-671	1, 227-228
5, 937-952	2, 1-24
5, 1416	3, 315-316

OVIDE

<i>Met.</i>	
1, 82-88	1, 59-64
1, 101-112	2, 1-19
1, 107	1, 222
1, 108-110	1, 15-16
2, 195	1, 193
2, 225	1, 283
3, 33	2, 132
3, 423	1, 120
5, 206	2, 388
6, 140	1, 56
6, 302-312	2, 385-399
8, 200-202	1, 34
8, 288	1, 211
10, 283-286	1, 73-79
<i>Epist.</i>	
12, 61	2, 222
<i>Ars</i>	
3, 129	1, 254
<i>Am.</i>	
2, 1, 25	2, 134

SILIUS ITALICUS

4, 210	2, 174
6, 1-4	1, 193-195
12, 120-198	3, 46-56

12, 127-128	3, 32-33
13, 564-565	3, 49-50

STACE

<i>Ach.</i>	
1, 252	2, 187
1, 328	1, 202
1, 742	3, 198
<i>Theb.</i>	
1, 91	3, 48
6, 246	2, 125
8, 1-20	3, 46-56
10, 770	2, 322
<i>Silu.</i>	
5, 5, 5	3, 297
10, 791	3, 126
11, 283	3, 346

TIBULLE

1, 7, 23-28	1, 264-271
-------------	------------

VALÉRIUS FLACCUS

1, 384	3, 222
1, 616-627	2, 365-366
3, 349	3, 44
8, 61	2, 409

VIRGILE

<i>Ecl.</i>	
1, 11	2, 157
3, 55	2, 11
4, 4	3, 42
4, 59	3, 85
4, 61	3, 146
5, 37	3, 166
6, 23	3, 104
7, 48	2, 8-9
<i>Georg.</i>	
1, 1-5	1, 1-8
1, 53	1, 19
1, 57	1, 238
1, 153	3, 161

1, 154	3, 166
1, 262	3, 153
1, 329	3, 194
1, 430	1, 234
2, 74-75	3, 14-15
2, 116	1, 208
2, 118	1, 245
2, 153-154	2, 143-144
2, 167	2, 303
2, 295	3, 339
2, 384	2, 11
2, 426-443	2, 1-19
3, 67	3, 317
3, 88	3, 22
3, 98	3, 328
3, 389	3, 82
3, 425-449	2, 126-131
3, 439	2, 135
3, 469	3, 264
4, 77	1, 223
4, 273	2, 40
4, 287-293	1, 266-270
4, 292	1, 199

Aen.

1, 18	1, 90
1, 56	3, 251
1, 60	1, 14
1, 88-90	2, 367-368
1, 132	3, 297
1, 279	1, 175
1, 337	3, 222
1, 384	3, 284
1, 408	2, 416
1, 489	1, 193
1, 630	1, 322; 2, 99
2, 38	3, 78
2, 169	3, 315-316
2, 208	2, 124
2, 268	3, 1-30

2, 471-475	2, 126-131	6, 686	3, 212
3, 70	1, 32	6, 724-732	1, 14-30
3, 345	3, 281	6, 729	1, 40
3, 361	1, 34	6, 732	1, 13
3, 634	1, 20	6, 734	2, 190
3, 662-663	1, 128-130	6, 847-853	1, 59-65
3, 713	3, 41	6, 899	1, 33
4, 43	3, 342	7, 11	1, 213
4, 55	2, 207	7, 293-322	2, 89-117
4, 80-82	1, 144-146	7, 335-340	2, 60-74
4, 167-170	1, 188-192	7, 421	3, 190-191
4, 193	3, 221	7, 753-758	2, 303-311
4, 230	3, 347	7, 765-771	2, 290-291
4, 283-288	2, 217-219 ;	8, 79	1, 238
	2, 222-224	8, 97	3, 1-3
4, 337	3, 67	8, 244	2, 319
4, 440	2, 345	8, 572	1, 170
4, 480-482	1, 192-193	8, 627	2, 1
4, 502	2, 41	9, 1	3, 246
4, 522	2, 10	9, 301	3, 380
4, 523-525	1, 144-146	10, 362	1, 96
4, 530	1, 147 ; 3, 4-5	11, 276-277	3, 37-38
5, 85	2, 124	11, 368-370	2, 40-43
5, 173	3, 212	11, 407	2, 50
5, 453-455	3, 320-321	11, 522-523	2, 71
5, 822	1, 38	11, 753	3, 123
6, 211	1, 208	12, 66-69	1, 116-121
6, 282	1, 91	12, 179	3, 420
6, 308	1, 178	12, 449	2, 219
6, 548-627	3, 46-56	12, 466	2, 365
6, 625	3, 335	12, 508	1, 100
6, 639	3, 271	12, 725	3, 286
6, 680	3, 271	12, 940	2, 206

Prosateurs

AVIT

Epist.

30 1, 123-127

37 3, 333-361

Hom. de passione Christi, p. 105,
13-106, 20 Peiper 1, 160-169

CICÉRON

Nat. deor.

2, 134-154 1, 80-113

CLAUDIEN MAMERT

Anim.

3, 11 1, 101-113

3, 9 3, 46-4

PLINE L'ANCIEN

11, 170-217 1, 80-113

12, 1 3, 13-15

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	9
BIBLIOGRAPHIE	11
1. Éditions du <i>De spiritalis historiae gestis</i>	11
2. Études sur Avit	11
3. Études générales	13
INTRODUCTION	23
1. L'AUTEUR	23
1.1. Le lettré	25
1.2. L'évêque	28
2. L'ŒUVRE ET SON PUBLIC	30
2.1. Titre et date de composition	30
2.2. But du poème	33
3. LE <i>DE GESTIS</i> , ÉPOPÉE BIBLIQUE	38
3.1. Continuité et renouveau du genre	38
3.2. La typologie du Christ	40
3.3. Unité des cinq chants	45
3.3.1. Parallélisme des chants 1 et 4	47
3.3.2. Parallélisme des chants 2-3 et 5	49

4. LES TECHNIQUES NARRRATIVES	51
4.1. L'exégèse figurative	56
4.1.1. Les digressions de type <i>exemplum</i>	61
4.1.2. Les digressions de type <i>sacramentum</i>	62
4.2. L' <i>imitatio ueterum</i>	65
4.2.1. Les principales sources d'inspiration	65
4.2.2. Les imitations usuelles	67
4.2.3. Les imitations intentionnelles	68
5. LE TEXTE BIBLIQUE UTILISÉ	74
5.1. L'utilisation de la Vulgate	74
5.2. L'utilisation des <i>Veteres latinae</i>	76
6. REMARQUES LEXICALES ET SYNTAXIQUES	77
6.1. Le lexique	77
6.1.1. Le paradigme	79
6.1.2. L'enfer	80
6.1.3. Le péché	81
6.1.4. Autres particularités lexicales	81
6.2. La syntaxe	82
6.2.1. Les verbes	82
6.2.2. Les prépositions	83
7. PROSODIE ET MÉTRIQUE	83
8. LA POSTÉRITÉ D'AVIT	86
8.1. La tradition indirecte	88
8.2. Les catalogues des bibliothèques médiévales	89
9. LES MANUSCRITS CONSERVÉS	93
9.1. Les <i>Gallicani</i>	93
9.2. Les <i>Germanici</i>	99
10. LES ÉDITIONS	103
REMARQUES CONCERNANT LA PRÉSENTE ÉDITION	106
CONSPECTVS SIGLORVM	108
TEXTE ET TRADUCTION	109
CHANT I Le début du monde (Gn 1-2)	111
CHANT II Le péché originel (Gn 3, 1-7)	173
CHANT III La sentence divine (Gn 3, 8-23)	243
INDEX	319
I. INDEX SCRIPTURAIRE	321
II. INDEX DES AUTEURS ANCIENS	323

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j.

† J. Daniélou, s.j.

† C. Mondésert, s.j.

Directeur : J.-N. Guinot

Dans la liste qui suit, dite « liste alphabétique », tous les ouvrages sont rangés par noms d'auteur ancien, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection. Pour une information plus complète, on peut se procurer deux autres listes au secrétariat de « Sources chrétiennes » - 29, Rue du Plat, 69002 Lyon (France) - Tél. : 04 72 77 73 50 :

1. La « liste numérique », qui présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication ; elle indique les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.
2. La « liste thématique », qui présente les volumes d'après les centres d'intérêt et les genres littéraires : exégèse, dogme, histoire, correspondance, apologétique, etc.

LISTE ALPHABÉTIQUE (1-444)

ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224 et 373	APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145
ADAM DE PERSEIGNE Lettres, I : 66	APOPHTEGMES DES PÈRES, I : 387
AELRED DE RIEVAUX Quand Jésus eut douze ans : 60 La Vie de recluse : 76	APPONIUS Commentaire sur le Cantique des Cantiques, I-III : 420 — IV-VIII : 421 — IX-XII : 430
AMBROISE DE MILAN Apologie de David : 239 Des mystères : 25 bis Des sacrements : 25 bis Explication du Symbole : 25 bis La Pénitence : 179 Sur S. Luc : 45 et 52	ARISTÉE Lettre à Philocrate : 89
AMÉDÉE DE LAUSANNE Huit homélies mariales : 72	ATHANASE D'ALEXANDRIE Deux apologies : 56 bis Discours contre les païens : 18 bis Voir « Histoire acéphale » : 317 Lettres à Sérapion : 15 Sur l'incarnation du Verbe : 199 Vie d'Antoine : 400
ANSELME DE CANTORBÉRY Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91	ATHÉNAGORE Supplique au sujet des chrétiens : 379 Sur la résurrection des morts : 379
ANSELME DE HAVELBERG Dialogues, I : 118	AUGUSTIN Commentaire de la Première Épître de S. Jean : 75 Sermons pour la Pâque : 116
APHRAATE LE SAGE PERSAN Exposés : 349 et 359	

AVIT DE VIENNE
Histoire spirituelle, I : 444

BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172

BARSANUPHE et JEAN DE GAZA
Correspondance, vol. I : 426 et 427

BASILE DE CÉSARÉE
Contre Eunome : 299 et 305
Homélie sur l'Hexaéméron : 26 bis
Sur le Baptême : 357
Sur l'origine de l'homme : 160
Traité du Saint-Esprit : 17 bis

BASILE DE SÉLÉUCIE
Homélie pascale : 187

BAUDOIN DE FORD
Le Sacrement de l'autel : 93 et 94

BENOÎT DE NURSIE
La Règle : 181 - 186

BERNARD DE CLAIRVAUX
Introduction aux Œuvres complètes : 380
A la louange de la Vierge Mère : 390
L'Amour de Dieu : 393
Éloge de la nouvelle chevalerie : 367
La Grâce et le Libre Arbitre : 393
Lettres, 1-41 : 425
Sermons sur le Cantique, - 1-15 : 414
- 16-32 : 431
Vie de S. Malachie : 367

CALLINICOS
Vie d'Hypatios : 177

CASSIEN, voir JEAN CASSIEN

CÉSAIRE D'ARLES
Œuvres monastiques, - I Œuvres pour les moniales : 345
- II Œuvres pour les moines : 398
Sermons au peuple : 175, 243 et 330

CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118 : 189 et 190

CHARTREUX
Lettres des premiers chartreux : 88 et 274

CHROMACE D'AQUILÉE
Sermons : 154 et 164

CLAIRE D'ASSISE
Écrits : 325

CLÉMENT D'ALEXANDRIE
Extraits de Théodote : 23
Le Pédagogue : 70, 108 et 158
Protreptique : 2 bis
Stromate I : 30
- II : 38
- V : 278 et 279
- VII : 428

CLÉMENT DE ROME
Épître aux Corinthiens : 167

CONCILES GAULOIS DU IV^e SIÈCLE : 241

CONCILES MÉROVINGIENS (CANON DES) : 353 et 354

CONSTANCE DE LYON
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112

CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES : 320, 329 et 336

COSMAS INDICOPLEUSTÈS
Topographie chrétienne : 141, 159 et 197

CYPRIEN DE CARTHAGE
A Donat : 291
La Bienfaisance et les Aumônes : 440
La Vertu de patience : 291

CYRILLE D'ALEXANDRIE
Contre Julien, I-II : 322
Deux dialogues christologiques : 97
Dialogues sur la Trinité : 231, 237 et 246
Lettres festales, I-VI : 372
- VII-XI : 392
- XII-XVI : 434

CYRILLE DE JÉRUSALEM
Catéchèses mystagogiques : 126

DEFENSOR DE LIGUGÉ
Livre d'étincelles : 77 et 86

DENYS L'ARÉOPAGITE
La Hiérarchie céleste : 58 bis

DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR L'OCTAVE DE PAQUES : 146

DHUODA
Manuel pour mon fils : 225 bis

DIADOQUE DE PHOTICÉ
Œuvres spirituelles : 5 bis

DIDYME L'AVEUGLE
Sur la Genèse : 233 et 244
Sur Zacharie : 83, 84 et 85
Traité du Saint-Esprit : 386

A DIOGNÈTE : 33 bis

DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES (DIDACHÉ) : 248 bis

DOROTHÉE DE GAZA
Œuvres spirituelles : 92

ÉCÉRIE
Journal de voyage : 296

ÉPHREM DE NISIBE
Commentaire de l'Évangile concordant au Diatessaron : 121
Hymnes sur le Paradis : 137

EUDOCIE
Centons homériques : 437

EUGIPPE
Vie de S. Séverin : 374

EUNOME
Apologie : 305

EUSÈBE DE CÉSARÉE
Contre Hiéroclès : 333
Histoire ecclésiastique, Introduction et index : 73
- I-IV : 31
- V-VII : 41
- VIII-X : 55
Préparation évangélique, I : 206
- II-II : 228
- IV-V, 17 : 262
- V, 18-VI : 266
- VII : 215
- VIII-X : 369
- XI : 292
- XII-XIII : 307
- XIV-XV : 338

ÉVAGRE LE PONTIQUE
Le Gnostique : 356
Scholies à l'Éclésiaste : 397
Scholies aux Proverbes : 340
Sur les pensées : 438
Traité pratique : 170 et 171

ÉVANGILE DE PIERRE : 201

EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124

FIRMUS DE CÉSARÉE
Lettres : 350

FRANÇOIS D'ASSISE
Écrits : 285

GALAND DE REIGNY
Parabolaire : 378
Petit livre de proverbes : 436

GÉLASE I^{er}
Lettre contre les Lupercalia et dix-huit messes : 65

GEOFFROY D'AUXERRE
Entretien de Simon-Pierre avec Jésus : 364

GERTRUDE D'HELFTA
Les Exercices : 127
Le Héraut : 139, 143, 255 et 331

GRÉGOIRE DE NAREK
Le Livre de prières : 78

GRÉGOIRE DE NAZIANZE
Discours, 1-3 : 247
- 4-5 : 309
- 6-12 : 405
- 20-23 : 270
- 24-26 : 284
- 27-31 : 250
- 32-37 : 318
- 38-41 : 358
- 42-43 : 384
Lettres théologiques : 208
La Passion du Christ : 149

GRÉGOIRE DE NYSSE
La Création de l'homme : 6
Homélie sur l'Éclésiaste : 416
Lettres : 363
Traité de la Virginité : 119
Vie de Moïse : 1 bis
Vie de sainte Macrine : 178

GRÉGOIRE LE GRAND
Commentaire sur le Premier Livre

des Rois : 351, 391, 432
Commentaire sur le Cantique : 314
Dialogues : 251, 260 et 265
Homélie sur Ézéchiel : 327 et 360
Morales sur Job, I-II : 32 bis
- XI-XIV : 212
- XV-XVI : 221
Registre des Lettres : 370, 371
Règle pastorale : 381 et 382

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE
Remerciement à Origène : 148

GUERRIC D'IGNY
Sermons : 166 et 202

GUIGUES I^{er} LE CHARTREUX
Les Coutumes de Chartreuse : 313
Méditations : 308

GUIGUES II LE CHARTREUX
Lettre sur la vie contemplative : 163
Douze méditations : 163

GUILLAUME DE BOURGES
Livre des guerres du Seigneur : 288

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY
Exposé sur le Cantique : 82
Lettre aux Frères du Mont-Dieu : 223
Le Miroir de la foi : 301
Oraisons méditatives : 324
Traité de la contemplation de Dieu : 61

HERMAS
Le Pasteur : 53 bis

HERMIAS
Satire des philosophes païens : 388

HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM
Homélie pascale : 187

HILAIRE D'ARLES
Vie de S. Honorat : 235

HILAIRE DE POITIERS
Commentaire sur le Psaume 118 : 344 et 347
Contre Constance : 334
La Trinité : 443
Sur Matthieu : 254 et 258
Traité des Mystères : 19 bis

HIPPOLYTE DE ROME
Commentaire sur Daniel : 14
La Tradition apostolique : 11 bis

HISTOIRE « ACÉPHALE » et INDEX

SYRIACQUE DES LETTRES FESTALES
D'ATHANASE D'ALEXANDRIE : 317

HOMÉLIES PASCALES : 27, 36 et 48

HONORAT DE MARSEILLE
Vie d'Hilaire d'Arles : 404

HUGUES DE BALMA
Théologie mystique : 408 et 409

HUGUES DE SAINT-VICTOR
Six opuscules spirituels : 155

HYDACE
Chronique : 218 et 219

- IGNACE D'ANTIOCHE
Lettres : 10 bis
- IRÉNÉE DE LYON
Contre les hérésies, I : 263 et 264
— II : 293 et 294
— III : 210 et 211
— IV : 100 (2 vol.)
— V : 152 et 153
Démonstration de la prédication apostolique : 406
- ISAAC DE L'ÉTOILE
Sermons, 1-17 : 130
— 18-39 : 207
— 40-55 : 339
- ISIDORE DE PÉLUSE
Lettres, I : 422
- JEAN D'APAMÉE
Dialogues et traités : 311
- JEAN DE BÉRYTE
Homélie pascale : 187
- JEAN CASSIEN
Conférences : 42, 54 et 64
Institutions : 109
- JEAN CHRYSOSTOME
A Théodore : 117
A une jeune veuve : 138
Commentaire sur Isaïe : 304
Commentaire sur Job : 346 et 348
Homélie sur Ozias : 277
Huit catéchèses baptismales : 50
Lettre d'exil : 103
Lettres à Olympias : 13 bis
Panégyriques de S. Paul : 300
Sermons sur la Genèse : 433
Sur Babylos : 362
Sur l'égalité du Père et du Fils : 396
Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28 bis
Sur la providence de Dieu : 79
Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants : 188
Sur le mariage unique : 138
Sur le sacerdoce : 272
Trois catéchèses baptismales : 366
La Virginité : 125
- PSEUDO-CHRYSOSTOME
Homélie pascale : 187
- JEAN DAMASCÈNE
Écrits sur l'islam : 383
Homélie sur la Nativité et la Dormition : 80
- JEAN MOSCHUS
Le Pré spirituel : 12
- JEAN SCOT
Commentaire sur l'Évangile de Jean : 180
Homélie sur le Prologue de Jean : 151
- JÉRÔME
Apologie contre Rufin : 303
Commentaire sur Jonas : 323
Commentaire sur S. Matthieu : 242 et 259
- JONAS D'ORLÉANS
Le Métier de roi : 407
- JULIEN DE VÉZELAY
Sermons : 192 et 193
- LACTANCE
De la mort des persécuteurs : 39 (2 vol.)
Épitomé des Institutions divines : 335
Institutions divines, I : 326
— II : 337
— IV : 377
— V : 204 et 205
La Colère de Dieu : 289
L'Ouvrage du Dieu créateur : 213 et 214
- LÉON LE GRAND
Sermons, 1-19 : 22 bis
— 20-37 : 49 bis
— 38-64 : 74 bis
— 65-98 : 200
- LÉONCE DE CONSTANTINOPLE
Homélie pascale : 187
- LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198
- PSEUDO-MACAIRE
Œuvres spirituelles, I : 275
- MANUEL II PALÉOLOGUE
Entretien avec un musulman : 115
- MARIUS VICTORINUS
Traité théologiques sur la Trinité : 68 et 69
- MAXIME LE CONFESSEUR
Centuries sur la Charité : 9
- MÉLANIE, voir VIE
- MÉLITON DE SARDES
Sur la Pâque : 123
- MÉTHODE D'OLYMPÉ
Le Banquet : 95
- NERSÈS SÛNRHALI
Jésus, Fils unique du Père : 203
- NICÉTAS STÉTHATOS
Opuscles et Lettres : 81
- NICOLAS CABASILAS
Explication de la divine liturgie : 4 bis
La Vie en Christ : 355 et 361
- NIL D'ANCYRE
Commentaire sur le Cantique des Cantiques, I : 403
- OPTAT DE MILÈVE
Traité contre les donatistes,
— I-II : 412
— III-VII : 413
- ORIGÈNE
Commentaire sur le Cantique : 375 et 376
Commentaire sur S. Jean,
— I-V : 120 bis
— VI-X : 157
— XIII : 222
— XIX-XX : 290
— XXVIII et XXXII : 385
- Commentaire sur S. Matthieu, X-XI : 162
Contre Celse : 132, 136, 147, 150 et 227
Entretien avec Héraclide : 67
Homélie sur la Genèse : 7 bis
Homélie sur l'Exode : 321
Homélie sur le Lévitique : 286 et 287
Homélie sur les Nombres,
— I-X : 415
— XI-XIX : 442
Homélie sur Josué : 71
Homélie sur les Juges : 389
Homélie sur Samuel : 328
Homélie sur les Psaumes 36 à 38 : 411
Homélie sur le Cantique : 37 bis
Homélie sur Jérémie : 232 et 238
Homélie sur Ézéchiel : 352
Homélie sur S. Luc : 87
Lettre à Africainus : 302
Lettre à Grégoire : 148
Philocalie : 226 et 302
Traité des principes : 252, 253, 268, 269 et 312
- PACIEN DE BARCELONE
Écrits : 410
- PALLADIOS
Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome : 341 et 342
- PASSION DE PÉRPÉTUE ET DE FÉLICITÉ
suivi des ACTES : 417
- PATRICK
Confession : 249
Lettre à Coroticus : 249
- PAULIN DE PELLA
Poème d'action de grâces : 209
Prière : 209
- PHILON D'ALEXANDRIE
La Migration d'Abraham : 47
- PSEUDO-PHILON
Les Antiquités bibliques : 229 et 230
Prédications synagogales : 435
- PHILOXÈNE DE MABBOUC
Homélie : 44
- PIERRE DAMIEN
Lettre sur la toute-puissance divine : 191
- PIERRE DE CELLE
L'École du cloître : 240
- POLYCARPE DE SMYRNE
Lettres et Martyre : 10 bis
- PTOLÉMÉE
Lettre à Flora : 24 bis
- QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE : 161
- CHRÉTIEN : 401 et 402
- QUODVULTEUS
Livre des promesses : 101 et 102
- LA RÈGLE DU MAÎTRE : 105-107
- LES RÈGLES DES SAINTS PÈRES : 297 et 298
- RICHARD DE SAINT-VICTOR
Les Douze Patriarches : 419
La Trinité : 63
- RICHARD ROLLE
Le Chant d'amour : 168 et 169
- RITUELS
Rituel cathare : 236
Trois antiques rituels du Baptême : 59
- ROMANOS LE MÉLODE
Hymnes : 99, 110, 114, 128, 283
- RUFIN D'AQUILÉE
Les Bénédiction des patriarches : 140
- RUPERT DE DEUTZ
Les Œuvres du Saint-Esprit,
— I-II : 131
— III-IV : 165
- SALVIEN DE MARSEILLE
Œuvres : 176 et 220
- SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE D'AQUILÉE : 267
- SOZOMÈNE
Histoire ecclésiastique,
— I-I : 306
— II-IV : 418
- SULPICE SÈVÈRE
Chroniques : 441
Vie de S. Martin : 133-135
- SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGICIEN
Catéchèses : 96, 104 et 113
Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques : 51 bis
Hymnes : 156, 174 et 196
Traité théologiques et éthiques : 122 et 129
- TARGUM DU PENTATEUQUE : 245, 256, 261, 271 et 282
- TERTULLIEN
A son épouse : 273
La Chair du Christ : 216 et 217
Contre Hermogène : 439
Contre les valentiniens : 280 et 281
Contre Marcion,
— I : 365
— II : 368
— III : 399
De la patience : 310
De la prescription contre les hérétiques : 46
Exhortation à la chasteté : 319
Le Mariage unique : 343
La Pénitence : 316
La Pudicité : 394 et 395
Les Spectacles : 332
La Toilette des femmes : 173
Traité du Baptême : 35
Le Voile des vierges : 424

THÉODORET DE CYR

Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et 315

Correspondance : 40, 98, 111 et 429

Histoire des moines de Syrie : 234 et 257

Thérapeutique des maladies helléniques : 57 (2 vol)

THÉODOTE

Extraits (*Clément d'Alex.*) : 23

THÉOPHILE D'ANTIOCHE

Trois livres à Autolytus : 20

VICTORIN DE POETOVIO

Sur l'Apocalypse et autres écrits : 423

VIE D'OLYMPIAS : 13 bis

VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90

VIE DES PÈRES DU JURA : 142

SOUS PRESSE

BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*. Volume II. F. Neyt, P. De Angelis-Noah, L. Regnault.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*. Tome III. P. Verdeyen, R. Fassetta.

CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons sur l'Écriture*. Tome I. J. Courreau.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate* VI. P. Descourtieux.

Livre d'heures ancien du Sinai. M. Ajjoub.

MARC LE MOINE, *Traité*. Tome I. G.-M. de Durand (†).

PROCHAINES PUBLICATIONS

Les Apophtegmes des Pères. Tome II. J.-C. Guy (†).

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettres*. Tome II. M. Duchet-Suchaux, H. Rochais.

GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Premier Livre des Rois*. Tome IV. A. de Vogüé.

GRÉGOIRE DE NAREK, *Le Livre de prières*. (Nouvelle édition). J.-P. et A. Mahé.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*. R. Winling.

SYMÉON LE STUDITE, *Discours ascétique*. H. Alfeyev, L. Neyrand.

RÉIMPRESSIONS PRÉVUES EN 1999

26 bis. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaéméron*. S. Giet.

35. TERTULLIEN, *Traité sur le baptême*. R.-F. Refoulé, M. Drouzy.

61. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Traité de la contemplation de Dieu*. J. Hourlier.

63. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*. G. Salet.

71. ORIGÈNE, *Homélie sur Josué*. A. Jaubert.

80. JEAN DAMASCÈNE, *Homélie sur la Nativité et la Dormition*. P. Voulet.

167. CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*. A. Jaubert.

180. JEAN SCOT, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*. É. Jeuneau.

274. *Lettres des Premiers Chartreux*. Tome II : Les moines de Portes.

310. TERTULLIEN, *De la patience*. J.-C. Fredouille.

Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX

Texte original et traduction française

1. Introduction générale, *De opificio mundi*. R. Arnaldez.
2. *Legum allegoriae*. C. Mondésert.
3. *De cherubim*. J. Gorez.
4. *De sacrificiis Abelis et Caini*. A. Méasson.
5. *Quod deterius potiori insidiari soleat*. I. Feuer.
6. *De posteritate Caini*. R. Arnaldez.
- 7-8. *De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis*. A. Mosès.
9. *De agricultura*. J. Pouilloux.
10. *De plantatione*. J. Pouilloux.
- 11-12. *De ebrietate. De sobrietate*. J. Gorez.
13. *De confusione linguarum*. J.-G. Kahn.
14. *De migratione Abrahami*. J. Cazeaux.
15. *Quis rerum divinarum heres sit*. M. Harl.
16. *De congressu eruditionis gratia*. M. Alexandre.
17. *De fuga et inventione*. E. Starobinski-Safran.
18. *De mutatione nominum*. R. Arnaldez.
19. *De somniis*. P. Savinel.
20. *De Abrahamo*. J. Gorez.
21. *De Iosepho*. J. Laporte.
22. *De vita Mosis*. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel.
23. *De Decalogo*. V. Nikiprowetzky.
24. *De specialibus legibus*. Livres I-II. S. Daniel.
25. *De specialibus legibus*. Livres III-IV. A. Mosès.
26. *De virtutibus*. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel, P. Delobre.
27. *De praemiis et poenis. De execrationibus*. A. Beckaert.
28. *Quod omnis probus liber sit*. M. Petit.
29. *De vita contemplativa*. F. Daumas, P. Miquel.
30. *De aeternitate mundi*. R. Arnaldez, J. Pouilloux.
31. *In Flaccum*. A. Pelletier.
32. *Legatio ad Caium*. A. Pelletier.
33. *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca*. F. Petit.
- 34A. *Quaestiones in Genesim*, I-II (e vers. armen.). Ch. Mercier.
- 34B. *Quaestiones in Genesim*, III-IV (e vers. armen.) Ch. Mercier, F. Petit.
- 34C. *Quaestiones in Exodum*, I-II (e vers. armen.) A. Terian.
35. *De Providentia*, I-II. M. Hadas-Lebel.
36. *Alexander vel De animalibus* (e vers. armen.) A. Terian.

Dans « SOURCES CHRÉTIENNES »

Autre poète latin chrétien :

- PAULIN DE PELLA, **Poème d'action de grâces**
et **Prière** : 209

DERNIERS OUVRAGES PARUS

- 435 PSEUDO-PHILON, **Prédications synagogales**.
F. Siegert.
- 441 SULPICE SÉVÈRE, **Chroniques**. G. de Senneville-Grave.
- 442 ORIGÈNE, **Homélie sur les Nombres**. Tome II.
L. Doutreleau.
- 443 HILAIRE DE POITIERS, **La Trinité**. Tome I. J. Doignon (†),
G.-M. de Durand (†), M. Figura, G. Pelland.

*Cet ouvrage
a été reproduit
et achevé d'imprimer
en septembre 1999
par l'Imprimerie Floch
53100 – Mayenne.*

*Dépôt légal : septembre 1999.
N° d'imprimeur : 46762.
N° d'éditeur : 11161.
Imprimé en France.*