XIII

SIGNIFICATION DE LA PRÉFACE À LA *PSYCHOMACHIA* DE PRUDENCE

par Jean-Louis CHARLET
Professeur à l'Université de Provence

SOMMAIRE. — *Après une analyse de l'**intertexte biblique**, plus complexe qu'il ne paraît dans les apparats de nos éditions, et la résolution de quelques difficultés d'ordre **ecdotique**, la signification allégorique de la **Préface** à la **Psychomachia** de **Prudence** apparaît dans sa cohérence et dans sa fonction d'annonce que souligne un jeu de reprises verbales. À la lumière d'une **exégèse tropologique**, la figure d'**Abraham** donne la clef pour comprendre une **épopée spirituelle** qui chante le combat de l'ascète chrétien, nouveau martyr : une fois vaincus les vices, la **paix** intérieure ainsi conquise permet la venue de Dieu dans l'âme, son temple.*

EPITOME. — ***Fontibus biblicis**, qui plures quam in apparatibus suis notauerunt editores sunt, descriptis et aliquot operis nodis expeditis, clarius fit **quid allegorice significet Aurelii Prudentii Clementis*** **Psychomachiae** ***praefatio** quae, opinione cohaerentior, uerbis deinde iteratis carmen heroicum ipsum praenuntiat. Ita **morali Abrahae personae interpretatione** intellegi potest **mysticum carmen** in quo canitur christiani ascetae, noui martyris, certamen. Victis tandem uitiis, fit pax interior qua comparata Deus in animum, templum suum, uenire potest.*

Comme l'avait bien vu R. HERZOG [1], les préfaces de Prudence à ses œuvres hexamétriques doivent être mises en parallèle avec les préfaces, souvent allégoriques, qui introduisent la plupart des épopées ou panégyriques de Claudien, dès le premier livre du *De raptu Proserpinae* et le *Panégyrique pour le troisième consulat d'Honorius* (janvier 396) et jusqu'au *Panégyrique pour le sixième consulat d'Honorius* (janvier 404) [2].

1. *Allegorische Dichtkunst des Prudentius*, München, 1966, p. 119-135, en particulier p. 126-127 pour la préface qui nous occupe.

2. Pour les préfaces de Claudien, voir en dernier lieu F. FELGENTREU, *Claudians Praefationes. Bedingungen, Beschreibungen und Wirkungen einer poetischen Kleinform*, Stuttgart-Leipzig, 1999 ; V. ZARINI, *Les préfaces des poèmes épico-panégyriques dans la latinité tardive (IV^e^-VI^e^ s.) : esquisse d'une synthèse*, dans *Le texte préfaciel*, Nancy, 2000, p. 35-47 ; J.-L. CHARLET, *Claudien. Œuvres*, t. II, Paris, 2000, p. 29-30 et *Jupiter, les aigles, l'empereur et le poète : signification de la préface de Claudien au* Panégyrique pour le consulat de Manlius Theodorus, dans *Curiositas. Studi di cultura classica e medievale in onore di Ubaldo Pizzani*, Napoli, 2002, p. 303-309 (bibliographie détaillée de la question p. 306, n. 8). Alan CAMERON (*Pap. Ant. iii. 15 and the Iambic Prologue in Late Greek Poetry*, dans *C. Q.*, 64, n. s. 20, 1970, p. 112-129) attire l'attention sur l'usage de préfaces iambiques pour des poèmes hexamétriques dans la littérature grecque tardive, ce qui est le cas ici, comme pour la préface de l'*Hamartigenia* qui précède immédiatement la *Psychomachia* dans la construction voulue, semble-t-il, par Prudence (sur cette construction, voir *La poésie de Prudence dans l'esthétique de son temps*, dans *B. A. G. B.*, 1986, 4, p. 368-386 et pour les liens entre *Hamartigenia* et *Psychomachia*, voir plus loin n. 9).

On notera toutefois 1) que les préfaces ne sont ni systématiques ni systématiquement allégoriques chez Claudien ; 2) que Prudence s'écarte ostensiblement de son confrère païen par le choix de préfaces lyriques en mètres variés (ici, le trimètre iambique), parfois fort longues (ici, 68 vers ; 88 pour la préface au premier livre du *Contra Symmachum*), alors que celles de Claudien, toujours en distiques élégiaques, sont généralement beaucoup plus brèves ; 3) que Prudence, face à l'allégorisme de Claudien, met en œuvre une typologie spécifiquement chrétienne et qu'il n'hésite pas, comme nous le verrons dans la préface considérée, à mêler données historiques et interprétations allégoriques, alors que Claudien distingue soigneusement le mythe de son interprétation allégorique. Reste que, chez Prudence comme chez Claudien, la préface indique le profil idéologique (pour Claudien) ou spirituel (pour Prudence) de l'œuvre hexamétrique (épique, épidictique ou didactique) qu'elle introduit. Je m'attacherai donc, après avoir analysé l'intertexte biblique de la préface à la *Psychomachia* en résolvant chemin faisant quelques difficultés d'ordre ecdotique ou interprétatif, à mettre en évidence non seulement la cohérence de sa signification allégorique [3], mais encore sa fonction d'annonce, peut-être plus précise et systématique qu'on ne l'a dit jusqu'à présent, de l'épopée spirituelle du combat de l'âme [4].

L'intertexte biblique se révèle beaucoup plus complexe que ne le laissent supposer les apparats des éditions de Prudence [5]. Si une lecture superficielle peut donner l'impression que la préface de la *Psychomachia* est centrée sur le combat d'Abraham contre les rois qui avaient capturé son neveu Loth (*Genèse* 14,12-19), en réalité, c'est, d'une façon plus générale, la figure d'Abraham à travers les principaux épisodes de sa geste qui constitue le point de départ de la réflexion de Prudence.

3. Sur ce point, voir L. Cotogni, *Sovrapposizione di visioni e di allegorie nella Psychomachia di Prudenzio*, dans *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, serie sesta, 13, 1936, p. 441-461, en particulier p. 441 et 458 sqq. ; R. Herzog (cité n. 1), p. 53-63 ; P. F. Beatrice, *L'allegoria nella Psychomachia di Prudenzio*, dans *Studia Patavina*, 18, 1971, p. 25-73, en particulier les p. 53-63 qui constituent la seule véritable étude d'ensemble de la préface qui nous occupe ; R. Palla, *L'interpretazione figurale nelle opere di Prudenzio*, dans *La scuola cattolica*, marzo-aprile 1978, p. 143-168, en particulier p. 162-166.

4. Texte et traduction sont donnés en appendice. Sur le sens du titre *Psychomachia*, voir C. Weyman (dans *Berl. Phil. Wochenschr.*, 17, 1897, p. 984-985 : « combat pour l'âme »), M. Lavarenne, *Étude sur la langue du poète Prudence*, Paris, 1933, § 1270 et éditions citées n. 5 : 1933, § 70 ; 1948-1992, p. 8-9 : « combat dans l'âme » (cf. v. 6-17 et 892-910) et C. Gnilka, *Studien zur Psychomachie des Prudentius*, Wiesbaden, 1963, p. 19-26, qui discute les interprétations précédentes et tranche en faveur de « combat de l'âme » (conclusion reprise par P. F. Beatrice (cité n. 3), p. 72 et L. Rivero Garcia, *La poesia de Prudencio*, Huelva, Servicio de Publicationes de la Universidad, 1996, p. 30-33). Mais, comme l'a senti C. Gnilka lui-même, sans vouloir pour autant reconnaître la polysémie du titre (*ibid*., p. 26), il s'agit en fait d'un combat de l'âme, dans l'âme et pour l'âme (cf. Augustin, *Conf.* 8,27), comme l'écrit J. Fontaine (*Naissance de la poésie dans l'occident chrétien*, Paris, 1981, p. 206).

5. J. Bergman, CSEL 61, Vienne, 1926 ; M. Lavarenne, thèse complémentaire, Paris, 1933 et t. III de la Collection des Universités de France, Paris, 1946 (3e édition revue et partiellement corrigée par moi-même, Paris, 1992 ; réimpression 2002) ; J. Guillén, Madrid, 1950 ; M. P. Cunningham, CC s. l. 126, Turnhout, 1966 ; les éditions successives se rattachent soit à Bergman, soit à Cunningham. À compléter par N. Grasso, *Prudenzio e la Bibbia*, dans *Orpheus*, 19, 1972, p. 79-170 et J.-L. Charlet, *Prudence et la Bible*, dans *Recherches Augustiniennes*, 18, 1983, p. 3-149. Mais même ces deux dernières études ne rendent pas compte de tous les détails : l'analyse minutieuse que requiert chaque épisode pour retrouver tous les éléments de la lecture biblique de Prudence peut difficilement être étendue à un poème complet ou à plus forte raison à toute l'œuvre de Prudence.

Les deux premiers vers lient la foi d'Abraham (v. 1 *fidelis*, *credendi*) à sa postérité tardive (v. 2 *serus pater*), c'est-à-dire non seulement Isaac (*Genèse* 21,5), mais l'innombrable descendance des croyants qui lui est promise (*Genèse* 15,5-6) [6] : *Numera stellas si potes enumerare eas et dixit sic erit semen tuum et credidit Abram deo et aestimatum est ad iustitiam* (cf. aussi 17,4-8 cité plus loin). D'emblée se trouve présentée la place d'Abraham dans l'histoire du salut. La *Genèse* établit implicitement un lien entre la promesse de postérité et la foi d'Abraham. Et saint Paul explicite le rapport entre la foi d'Abraham et sa descendance (*Galat.* 3,6-9) : « Abraham crut en Dieu et cela lui fut imputé à justice... Ce sont les *fidèles* qui sont les fils d'Abraham... Ce sont donc les *fidèles* qui seront bénis avec le *fidèle* Abraham » [7]. La présentation par Prudence d'Abraham comme vieillard fidèle qui trace le premier la voie de la foi se réfère donc clairement à l'exégèse paulinienne de la *Genèse*.

L'élection du patriarche par Dieu fut marquée par un changement de nom : Dieu accroît le nom d'*Abram* en *Abraham* (v. 3-4) au moment où il répète la promesse d'une postérité innombrable en établissant son alliance (*testamentum*) avec Abraham et sa descendance (*Genèse* 17,4-8, en particulier 5-6) : *Et non uocabitur iam nomen tuum Abram sed erit nomen tuum Abraham quia patrem multarum gentium posui te et augeam te ualde nimis.*

Après cette présentation du patriarche, Prudence évoque un des faits marquants de sa vie, maintes fois commenté par les Pères, le sacrifice du fils accordé dans sa vieillesse (*senile pignus*) : Abraham avait cent ans quand il engendra Isaac [8]. De ce sacrifice (*Genèse* 22,1-9), Prudence (v. 5-8) ne retient pratiquement que la signification spirituelle [9] : il faut offrir à Dieu de bon cœur ce que l'on a de plus cher et même d'unique. Ici, la référence au texte de la *Genèse* se fait précise (*Genèse* 22,2) : *accipe filium tuum illum unicum quem dilexisti illum Isaac et uade in terram altam et*

6. Sauf indication contraire, le texte latin biblique donné est celui de la *Vetus latina* reconstitué dans l'édition des bénédictins de Beuron (ici, p. 172-173) ou, le cas échéant, de leur prédécesseur Sabatier. Je souligne les mots repris, littéralement ou non, par Prudence.

7. *VL* (Sabatier III,770 ; *Vulg.* éd. Weber, p. 1804) : *Sicut Abraham credidit Deo et reputatum est ei ad iustitiam* (cf. *Gen.* 15,6 ; *Rom.* 4,3 ; *Iac.* 2,23). *Cognoscite* (*-tis* Vulg. et plusieurs témoins indirects de la VL) *ergo quia qui ex fide sunt hi sunt filii Abrahae... Igitur qui ex fide sunt benedicentur cum fideli Abraham* (cf. *Rom.* 4,16). Cf. par exemple Tertullien, *Res. carn.* 18 *Abraham patrem fidei* et, chez Prudence, *Cath.* 12,47 *primus sator credentium*. Sur l'interprétation du personnage d'Abraham dans la patristique, W. Völker, *Das Abraham-Bild bei Philo, Origenes und Ambrosius*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 103, 1931, p. 199-207 ; J. Daniélou, *Abraham dans la tradition chrétienne*, dans *Cahiers sioniens*, 5, 1951, p. 160-179.

8. *Gen.* 21,5 (Beuron, p. 222) : *Abraham autem erat annorum centum quando genuit Isaac.*

9. Sa poésie a une fonction didactique (*docens*). Avec Cunningham (voir son compte-rendu de Gnilka 1963 dans *C. W.*, 58,3, 1964, p. 92), je pense que la *Psychomachia* forme une unité avec l'*Apotheosis* et l'*Hamartigenia* (pour P. F. Beatrice [cité n. 3], p. 69, n. 114, la *Psychomachia* est la continuation de l'*Hamartigenia*) et, qu'à ce titre, elle est comprise dans la déclaration programmatique du v. 39 de la *Praefatio* : *pugnet contra hereses, catholicam discutiat fidem*. En associant la théologie dogmatique (le problème du mal) à la théologie morale (problèmes pratiques que pose l'exercice de la liberté), l'*Hamartigenia* fait passer de l'*Apotheosis* (théologie dogmatique) à la *Psychomachia* (théologie morale) : voir J. Fontaine (cité n. 4), p. 197, 202-206) et mon article *La poésie de Prudence dans l'esthétique de son temps*, dans *B. A. G. B.*, 1986,4, p. 368-386, en particulier p. 377.

inpones illum hostiam [10]... On voit qu'à la différence de Claudien, Prudence ne cherche pas à dissocier les faits historiques de leur sens spirituel ; nous en aurons d'autres exemples. Mais ici, ce n'est pas la typologie traditionnelle qu'exprime Prudence (Isaac comme « type » du Christ) [11], mais l'enseignement spirituel que les chrétiens peuvent en tirer dans l'exercice quotidien de leur foi (quel sacrifice doit-on offrir à Dieu ?) : la poésie de Prudence est tournée vers une pratique de la foi.

La fin de ce qui apparaît comme l'introduction de cette préface (v. 9-14 : présentation du cadre général) esquisse le sens de la péricope retenue comme la plus significative par rapport à l'épopée qui suit et qui sera développée (il ne s'agira pas d'un simple récit) dans la deuxième partie de la préface (v. 15-49), avant le commentaire allégorique en bonne et due forme (v. 50-68) : le combat mené par Abraham pour libérer son neveu Loth enlevé par des rois en conflit avec Sodome et Gomorrhe (*Genèse* 14). Dans cette première esquisse de commentaire spirituel, Prudence retient de cette péricope deux points particuliers :

— l'exemple du combat que nous devons mener contre les impies (v. 9-10) ;
— ce combat, présenté maintenant comme spirituel et comme une libération de l'esclavage (v. 13-14), est un préalable obligatoire à toute procréation spirituelle.

Le premier point sera longuement développé plus loin. Le second s'appuie sur la chronologie du récit de la *Genèse* : le combat pour libérer Loth est rapporté au chapitre 14, alors que la naissance d'Isaac n'intervient, comme nous l'avons déjà vu, qu'au chapitre 21. L'expression *prolem iugalem* oppose, au sens littéral, le fils légitime d'Abraham et de son épouse Sara, Isaac, aux autres enfants que le patriarche a eu soit de sa servante Agar, Ismaël (*Genèse* 16 : Abraham a alors 86 ans), soit d'autres concubines (cf. *Genèse* 25,1-6). Au sens spirituel, le v. 12 semble au premier abord suggérer que l'héritier est ce que produit (pensées, actes...) une âme vraiment chrétienne, temple du Saint-Esprit son époux, et donc vertueuse [12].

10. Même insistance dans les deux autres passages de l'œuvre de Prudence qui se refèrent à la même péricope : *Cath.* 12,45-48 (qui insiste aussi sur la descendance promise au père des croyants) et *Perist.* 10,748-750.

11. Sur ce point, voir Ambr. *De Isaac et an.* ; J. Daniélou, *La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif*, dans *Biblica* 28, 1947, p. 363-393. Pour R. Herzog (cité n. 1), p. 143-144, Isaac figure la venue eschatologique du Christ dans l'âme.

12. Voir éd. Lavarenne *ad loc.*, p. 48 n. 3. Comme me le suggère mon ami C. Rambaux, cette interprétation peut s'appuyer sur *Iac.* 2,21-22 : « Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié par les œuvres quand il offrit Isaac, son fils, sur l'autel ? Tu le vois, la foi coopérait à ses œuvres et par les œuvres sa foi fut rendue parfaite ». P. F. Beatrice (cité n. 3), p. 57-61, suivi par R. Palla (cité n. 3, p. 163), pense que cet enfant spirituel légitime est la vertu... mais il est présenté par Prudence comme le fruit du combat des vertus contre les vices et même comme enfanté par la vertu (*praef.* 12 *matre uirtute editam*) : la vertu ne peut être la mère et l'enfant ! Les justifications que tente d'apporter à cette contradiction Beatrice ne sont pas convaincantes. En particulier (p. 61), Prudence peut-il présenter l'âme comme concevant et enfantant « il suo Isacco, il Cristo, che è la virtù, dono della grazia e suo ornamento spirituale » ? Si, de fait, la vertu est la splendeur de la grâce céleste, l'âme humaine peut-elle enfanter le Christ ? Ici la typologie Isaac = le Christ ne peut pas jouer : l'âme purifiée des vices accueille le Christ (inhabitation), mais ne l'enfante pas. Je proposerai plus loin une autre interprétation de cet *heres*.

En ce qui concerne la péricope du combat d'Abraham pour la libération de Loth (v. 15-49), Prudence ayant choisi le parti d'une narration détaillée entrecoupée de commentaires spirituels, il convient de confronter dans le détail son texte et celui de la Bible (*Vetus latina* et éventuellement LXX), en notant tous les écarts (transformations, suppressions, adjonctions...), sur lesquels nous reviendrons dans les deuxième et troisième parties pour en dégager le sens.

Ce n'est pas l'anecdote qui intéresse Prudence. Aussi néglige-t-il les précisions historiques que donne la *Genèse* sur le conflit qui a provoqué la capture de Loth : quatre rois firent la guerre contre cinq autres, parmi lesquels les rois de Sodome et Gomorrhe ; ces cinq rois furent vaincus et mis en fuite dans la vallée de Siddim (*Genèse* 14,1-10). Les vainqueurs pillèrent Sodome et Gomorrhe (*Genèse* 14,11) et enlevèrent aussi Loth, neveu d'Abraham qui habitait Sodome (*Genèse* 14,12). Prudence néglige le début du récit, sans intérêt pour son propos et qu'il suppose connu de son lecteur, et commence le sien avec la capture du neveu d'Abraham (v. 15-18). Il mentionne de façon vague que Loth résidait à Sodome et Gomorrhe, alors qu'à ce point du récit la *Genèse* ne mentionne que Sodome comme résidence de Loth [13]. En réalité, Prudence, en télescopant les chapitres 13 et 14, intègre ici une donnée précédente du récit biblique : Loth s'arrêta dans une ou dans des villes de cette région et habita Sodome (*Genèse* 13,12 : *et Loth moratus est in ciuitate* [oppidis *Vulg.* ; cf. 19,29] *regionis illius et inhabitauit in Sodomis*). Le poète s'appuie sur la première partie de la phrase pour faire un bloc des deux cités traditionnellement associées dans une même condamnation morale. Il est à cet égard significatif que ces villes soient condamnées par l'adjectif *criminosis*, qui résume *Genèse* 13,13 (*Homines autem Sodomitae maligni* [var. *saeui*, *mali* ; *pessimi* Vulg.] *et peccatores in conspectu dei ualde erant*) et que Loth soit en quelque sorte disculpé de cette imputation par la mention de sa qualité d'étranger (*aduena*), conforme aux données bibliques, mais non explicite dans les textes de référence de Prudence. Un autre adjectif dépréciatif attire dès le début l'attention : ces rois, ni nommés ni identifiés ici, sont qualifiés de *feroces* (v. 15), auquel fera écho le qualificatif de *superbos* au v. 27, alors que la Bible ne donne sur eux aucun jugement de valeur. Enfin, l'affirmation du v. 18 selon laquelle Loth tirait sa position sociale éminente du renom de son oncle Abraham ne se lit pas dans le texte biblique, même si elle n'est pas en contradiction avec ses données générales : Loth y apparaît dès le début (*Genèse* 12,4-5 ; 13,1 et 5) comme à la remorque de son oncle et, jusqu'en 13,7, il vit dans l'ombre de ce dernier. Mais la Bible ne parle pas d'une influence d'Abraham sur le statut social de son neveu à Sodome. Pour Prudence, cette donnée est importante pour montrer, dès la

13. La précision « qui habitait Sodome » se lit dans la LXX et la Vulgate ; pour ce détail, nous n'avons pas conservé de témoin de la *Vetus latina*, mais cette précision devait très probablement s'y trouver, d'autant qu'elle est relevée, sous une forme un peu différente, un peu plus haut (*Gen.* 13,12) : voir plus loin. Pour le sens de *fouebat* (v. 17), cf. Servius *ad Aen.* 4,193 : *ueteres fouere pro diu incolere et inhabitare dixerunt*.

première phrase, que le personnage important et signifiant n'est pas Loth, mais son oncle Abraham.

Les v. 19-20 paraphrasent le début du verset 13 et du verset 14 du même chapitre 14 de la *Genèse* : *Aduenians autem eorum qui euaserunt quidam nuntiauit Abram... Cum audisset Abra[ha]m quia captiuus ductus est Lot frater suus...* On remarque l'adjonction de l'adjectif péjoratif *sinistris*, suggéré par le contexte, et la périphrase *sorte captum bellica* pour rendre le prosaïque *captiuus* (*captum* Vulg.). Le v. 21 n'a pas de correspondant précis dans le récit biblique, mais développe *captiuus*. La *Genèse* ne dit pas explicitement que Loth a été réduit en esclavage, mais, pour un homme de l'antiquité, il est normal de supposer qu'un prisonnier de guerre soit réduit en esclavage. L'insistance pesante de Prudence sur la dureté de cet esclavage et le qualificatif qu'il attribue aux rois agresseurs (*barbari*) attirent néanmoins l'attention : cette inflexion volontaire du récit biblique sera commentée plus loin.

Le v. 22 suit d'assez près la seconde partie du verset 14 :... *numerauit uernaculos* (var. *domesticos, seruolos*) *suos trecentos decem et octo*, en décomposant le chiffre 18, selon l'usage des poètes latins, alors que le v. 23 donne une interprétation stratégique de la brève indication biblique *et persecutus est eos usque Dan...*, en supprimant l'indication géographique inutile pour son propos : si Abraham poursuit l'ennemi qui se retire après sa razzia, il attaque ses arrières. En revanche la *Vetus latina* note seulement en 14,11 que les rois emportent *omnem equitatum Sodomorum et Gomorrae* ; il n'est dit nulle part que les rois ont été gênés dans leur fuite par l'ampleur de leur butin (v. 24-25). Même si l'on peut supposer avec quelque vraisemblance psychologique qu'une razzia rapporte du butin, l'insistance de Prudence sur ce point est significative. Nous y reviendrons à propos des v. 29-31. Les v. 26-28 développent *Genèse* 16,15, verset pour lequel nous n'avons pas le texte de la *Vetus latina*, mais qui dit simplement qu'Abraham et ses gens attaquèrent les rois de nuit, les battirent et les poursuivirent jusqu'à Hoba. Prudence a repris les deux idées principales : l'attaque victorieuse d'Abraham et la fuite de ses ennemis. À côté de détails descriptifs d'ordre militaire : geste de dégaîner l'épée et *calcatio* du vaincu, thème bien connu dans l'iconographie impériale de l'époque [14], Prudence a

14. En particulier dans la numismatique. Pour nous en tenir au monnayage contemporain de Prudence, la *calcatio* apparaît sur le monnayage de Valentinien Ier (364-367, Siscia, solidus, RIC IX, 1a et b ; 367-375, Constantinople, miliarense, RIC IX, 33) ; Valens (364-367, Thessalonique, aureus, RIC IX, 1) ; Valentinien II, 383-388 (solidus, Héraclée, RIC IX, 24a ; Æ 2, Nicomédie, RIC IX, 44a ; Æ 3, Constantinople, RIC IX, 83a ; Cyzique, RIC IX, 25a ; Thessalonique, RIC IX, 61a ; Antioche, RIC IX, 63a et b ; Alexandrie, RIC IX, 18a), 388-392 (Æ 3, Rome, RIC IX, 63a) ; Magnus Maximus (383 : Æ 3, Constantinople, RIC IX, 83d) ; Théodose, 383-388 (solidus, Héraclée, RIC IX, 24b ; Æ 2, Nicomédie, RIC IX, 25b ; Antioche, RIC IX, 63c et d ; Alexandrie, RIC IX, 18b et c ; Æ 3, Constantinople, RIC IX, 83b ; Cyzique, RIC IX, 25b ; Thessalonique, RIC IX, 61b), 388-393 (Æ 3, Rome, RIC IX, 63b), 393-17/1/395 (solidus, Sirmium, RIC IX, 12a et b, 13 a et b, 14a et 15a), 6/9/394-17/1/395 (solidus, Milan, RIC IX, 35a) ; Arcadius, 383-388 (solidus, Héraclée, RIC IX, 24c ; Æ 2, Nicomédie, RIC IX, 44c ; Antioche, RIC IX, 63e et f ; Alexandrie, RIC IX, 18d ; Æ 3, Constantinople, RIC IX, 83c ; Cyzique, RIC IX, 25c ; Thessalonique, RIC IX, 61c), 388-393 (Æ 3, Rome, RIC IX, 63c), 393-17/1/395 (solidus, Sirmium, RIC IX, 12c, 13c, 14b et c, 15b et c), 6/9/394-17/1/395 (solidus, Milan, RIC IX, 35b) ; Honorius, 393-17/1/395 (solidus, Sirmium, RIC IX, 12d, 14d et e, 15d et e), 6/9/394-17-1-395 (solidus, Milan, RIC IX, 35c), 395-402 (solidus, Milan, RIC X, 1205-1206), 402 (solidus, Milan, RIC X, 1209), 402-403, 405-406 (solidus, Ravenne, RIC X, 1286-1287), 404

ajouté trois notations riches de sens. Deux d'entre elles renforcent les ajouts précédents : l'épithète des rois *superbos*, qui reprend le *feroces* du v. 15, et la mention de leur alourdissement par la masse du butin (cf. v. 24-25). La troisième donne une dimension religieuse au récit : *plenus Deo*, expression qui est peut-être une réminiscence de Lucain [15]. Prudence suggère que c'est parce qu'il est « plein de Dieu » (inhabitation mystique) qu'Abraham remporte la victoire. Tout le récit de la *Genèse* présente Abraham comme un homme de Dieu ; mais sa victoire sur les rois pillards n'y est pas explicitement mise en rapport avec sa foi et sa religiosité.

De même les v. 29-33 développent considérablement le verset 16 qui, dans sa sobriété, déclare seulement : *et reduxit* (var. *reuocauit*) *omnem equitatum* (var. *equitium*) *Sodomorum et Lot fratrem suum reuocauit et substantiam*. À ce texte, incomplet, de la *Vetus latina*, il faut ajouter « les femmes et les gens » (LXX et Vulgate). Non seulement la libération de Loth est développée avec une insistance sur les conditions de l'esclavage dont il est libéré (v. 32-33 ; cf. v. 21), mais l'énumération des biens pillés (*rapinam*) et repris est substantiellement allongée. Les *puellas et paruulos* correspondent aux femmes et aux gens et les *greges equarum* reposent sur une mauvaise interprétation du grec ἡ ἵππος [16]. Mais aucune des autres pièces de butin (*aurum*, *monilia*, *uasa*, *uestem*, *buculas* : noter le double chiasme bijoux-êtres humains et bétail-objets) n'est mentionnée dans le récit correspondant de la *Genèse*, même si les *buculas* et l'or peuvent avoir été suggérés des passages précédents qui parlent des troupeaux d'Abraham et de Loth (*Gen.* 12,16 ; 13,2 et 5) et de leurs richesses (*Gen.* 13,2). Au niveau littéral de l'interprétation, cette longue énumération donne l'idée d'un butin très abondant et explique que les rois aient été retardés dans leur fuite.

Les v. 34-37 ne font que commenter la brève indication de la *Genèse* déjà citée (14,16) : *et Lot(h) fratrem suum reuocauit* (cf. v. 35). Le commentaire ajouté par Prudence insiste sur la gloire d'Abraham vainqueur des ennemis : *inclytus, triumphi dissipator hostici*, et surtout (v. 36-37) sur sa préoccupation de ne laisser aucun « fidèle » aux mains des méchants. Au niveau littéral, l'expression *fidelis sanguinis prosapiam* s'applique au neveu d'Abraham ; mais le sens allégorique affleure déjà dans un tel com-

et 407-408 (solidus, Rome, RIC X, 1251-1254), 407 (solidus, Arles, RIC X, 1308-1309). Ce motif se rencontre donc sans discontinuité de Valentinien Ier à Arcadius et Honorius, dans quasiment tous les ateliers monétaires, sur les monnaies d'or et de bronze (plus rarement d'argent). On notera en particulier les solidi aux noms de Théodose, Arcadius et Honorius frappés à Milan dans les derniers mois du règne de Théodose, après la victoire du Frigidus, à un moment où Prudence devait se trouver à côté de l'empereur dont il était le conseiller.

15. Lucan. 9,564 à propos de Caton qui va donner son sentiment sur l'oracle d'Hammon : *Ille* deo plenus *tacita quem mente gerebat*.

16. Avec les éditeurs Lavarenne (1933, § 31, p. 210-211 et édition de la C. U. F.) et Cunningham, ainsi que C. Gnilka (*Prudentiana I. Critica*, München-Leipzig 2000, VIII *Eine Spur altlateinischer Bibelversion bei Prudentius*, p. 158-166 = *Vigiliae Christianae*, 42, 1988, p. 147-155), mais contre J. Bergman, je pense qu'il ne faut pas retenir ici la leçon isolée de A, *oues*. Alors que la Vulgate, fidèle à l'hébreu, traduit par *substantiam* en *Gen.* 14,11 et 16, la LXX écrit τὴν ἵππον. Cette expression est généralement traduite par *equitatum* dans la *Vetus latina* ; mais on lit *equitium* (les chevaux) dans une version hispanique de *Gen.* 14,6 (ms. 94 = S) et Ambroise lit parfois *equa* là où la Vulgate donne *equitatus* (*Cant.* 1,8 ap. Ambr. *In psalm. 118, serm.* 2,33,1). On peut donc supposer, avec C. Gnilka, que la *Vetus latina* lue par Prudence donnait *omnes equas*.

mentaire : l'expression évoque irrésistiblement, selon l'exégèse paulinienne mentionnée plus haut, la descendance des fidèles promise à Abraham.

Négligeant le verset 17 (le roi de Sodome vient à la rencontre d'Abraham), Prudence s'attarde sur l'intervention d'un personnage qui a suscité de très nombreux commentaires patristiques, et déjà dans l'*Épître aux Hébreux* que Prudence a manifestement en tête : Melchisédech (v. 38-44). Le verset 18 dit seulement que Melchisédech, roi de S(h)alem, apporta à Abraham du pain et du vin et qu'il était prêtre du Dieu Très Haut. Les versets 19 et 20 rapportent la bénédiction qu'il accorda à Abraham. Cette bénédiction est totalement passée sous silence par Prudence, ainsi que le dialogue avec le roi de Sodome (versets 21-24 qui terminent le chapitre 14). En réalité Prudence lit l'épisode à travers le passage de l'*Épître aux Hébreux* qui présente le Christ comme le prêtre véritable selon l'ordre de Melchisédech (7,1 et 3). Le verset *Hebr.* 7,1 reprend le verset 18 de *Genèse* 14, avec une précision qui ne figure pas dans la *Genèse*, mais que Prudence a retenue : Melchisédech, roi de S(h)alem, prêtre du Dieu Très Haut, *obuiauit Abrahae regresso a caede regum* (cf. v. 38), puis il le bénit après avoir reçu de lui la dîme du butin. Prudence néglige le commentaire étymologique de *Melchisedech* et de *Salem* (*Hebr.* 7,2), mais il conserve, de façon imprécise, la présentation du pain et du vin mentionnée par la *Genèse* : *ferculis caelestibus* (v. 39). En affirmant le caractère divin (céleste) de la nourriture présentée, il prépare son lecteur à l'interprétation allégorique. Puis il développe en deux ou quatre vers (v. 41-44) les indications de l'*Épître aux Hébreux* qui ont suscité de très nombreux commentaires (7,3) : Melchisédech *sine patre* (ἀπάτωρ) *sine matre* (ἀμήτωρ) *sine genealogia* (var. *generatione, generationis enumeratione / enarratione / ordine* ; grec : ἀγενεαλόγητος) *neque initium dierum neque uitae finem habens* est la vraie « figure » du Fils de Dieu, prêtre pour l'éternité.

Nous avons dit deux ou quatre vers car l'authenticité de certains d'entre eux est contestée. Alors que N. Heinsius (édition de 1667), suivi dubitativement par J. Bergman et, sans réserve, par M. Lavarenne dans son édition de la C. U. F., athétise les v. 41-42 absents du plus ancien témoin manuscrit (A) et que M.P. Cunningham accepte l'ensemble du passage comme authentique, C. Gnilka accepte l'authenticité des v. 41-42, mais pense pouvoir établir que les v. 43-44 (transmis sans la moindre réserve par toute la tradition manuscrite) sont interpolés et que cette interpolation est liée à une autre, celle du v. 60a, sur laquelle nous reviendrons [17]. D'après lui [18], les v. 41-42 ont une qualité poétique très supérieure à celle des v. 43-44, jugés prosaïques, triviaux et inopportuns ; d'autre part, la correspondance dans le discours allégorique d'*inenarrabili* (v. 41) avec *ineffabili*

17. *Prudentiana I. Critica*, München-Leipzig 2000, V *Theologie und Textgeschichte. Zwei Doppelfassungen bei Prudentius, psychom. praef. 38ff.*, p. 102-125 (= *Wiener Studien*, 98, N.F. 19, 1985, p. 179-203), en particulier p. 113-125.

18. Et P. Pelosi, *La doppia redazione delle opere di Prudenzio*, dans *Studi Italiani*, n.s. 17, 1940, p. 137-180 (en particulier p. 159-162), qui fut critiqué par G. Lazzati, *Osservazioni intorno alla doppia redazione delle opere di Prudenzio*, dans *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti*, 101,2, 1941-1942, p. 219-233 (en particulier p. 229).

(ou *haud effabili*) au v. 60 (*inenarrabili* en 60a) empêcherait d'athétiser les v. 41-42. Il faudrait donc supprimer les v. 43-44 qu'aurait introduits un interpolateur théologien pour remplacer les v. 41-42 susceptibles, par leur imprécision, de suggérer une interprétation hétérodoxe du personnage de Melchisédech. C'est au même interpolateur qu'on devrait la réfection du v. 60 en 60a. Mais cette reconstitution se heurte aux données de la tradition manuscrite : le seul témoin qui ne transmet pas les v. 41-42 (A), donc susceptible, dans l'optique de Gnilka, d'attester la substitution volontaire des v. 43-44 aux v. 41-42, donne bien le v. 60, et non le v. 60a. La suppression des v. 41-42 n'est donc pas liée à la réfection du v. 60 (le v. 60a est une interpolation non attestée avant l'époque carolingienne). Par ailleurs, si la qualité poétique des v. 41-42 est indéniable, les v. 43-44 ne sont pas aussi faibles ou incongrus que ne le dit Gnilka, qui au demeurant se contredit quand il parle à leur propos de prosaïsme redondant et banalisant, alors qu'il reconnaît le caractère fort complexe, quoique parfaitement latin, de leur syntaxe : construction personnelle d'*ignotus* et *cognitus* avec interrogation indirecte brachylogique (pour un interpolateur qui chercherait la clarification !). La mention du nom de Melchisédech n'est un argument ni pour (spécification du nom comme en *Cathemerinon* 7,27 pour Élie, *uetus sacerdos*), ni contre (omission du nom de David *rex sacerdos* en *Cathemerinon* 9,4-6 : dans un contexte lyrique inspiré des *Psaumes*, il était inutile de nommer David). Du point de vue métrique, la césure hephthémimère du v. 43 peut être mise en parallèle avec plusieurs vers de *Peristephanon* 10, surtout dans un vers qui contient un nom propre occupant deux pieds [19]. Enfin, *uni* n'est pas nécessairement une plate redondance de *tantum* : on peut comprendre *uni Deo* comme *unum Deum* au v. 3 de l'épopée ou *Deus unus* au v. 766, c'est-à-dire non pas « Dieu seulement », mais « le Dieu unique », le vrai Dieu pour les chrétiens.

À partir du moment où il n'existe aucune raison sérieuse d'athétiser les v. 43-44 transmis par les diverses branches de la tradition manuscrite, et une fois écartée la thèse de la double rédaction par le poète lui-même [20], restent deux solutions. Ou bien athétiser les v. 41-42 ignorés par A, pour éviter une répétition, mais en supprimant des vers d'une grande qualité poétique et une reprise verbale intéressante dans le discours typologique, en considérant ces vers comme introduits par un interpolateur habile, soucieux d'expliciter le lien typologique jugé trop implicite dans les v. 43-44. Ou bien, avec M.P. Cunningham, conserver les quatre vers : ce ne serait pas le seul passage, y compris dans cette préface, où Prudence, par souci pédagogique et didactique, serait trop redondant à notre goût [21]. On peut en effet supposer, à l'inverse, qu'un lecteur « orthodoxe » (Mavortius ou la source de son édition) ait supprimé dans un passage redondant des vers obscurs susceptibles d'une interprétation déviante. Dans le doute,

19. *Contra* Gnilka, *loc. cit.*, p. 109-110.

20. Voir les articles de P. Pelosi et G. Lazzati cités n. 17.

21. Dans sa première édition (thèse complémentaire de 1933, p. 212 *ad loc.*), M. Lavarenne écrivait fort justement à propos de cette répétition : « Toutefois ce n'est pas là une preuve péremptoire, quand on connaît le goût de notre auteur pour le pléonasme et la redondance (§ 231) ».

nous avons placé les v. 41-42 entre astérisques, mais sans aller jusqu'à l'athétèse.

Le long récit du combat d'Abraham pour libérer Loth est complété par deux épisodes importants de la geste d'Abraham. D'abord la vision du chêne de Mambré (v. 45-46), puis l'étonnement de Sara devant la naissance hors normes d'Isaac (v. 47-49). Ici encore, le récit est orienté : le *mox* initial, qu'on le prenne au sens classique de « bientôt » ou au sens de « puis, ensuite », établit un lien chronologique et suggère un rapport de causalité entre la bataille et la vision, d'autant que la naissance miraculeuse d'Isaac dont s'étonne Sara a été présentée aux v. 9-14 comme nécessairement précédée par le combat. Les deux péricopes finales apparaissent donc comme des conséquences du combat contre les rois *superbi*.

La vision du chêne de Mambré se réfère à *Genèse* 18,1-2 : *uisus est autem ei deus* (var. *dominus*) *ad ilicem* (var. *apud quercum*) *Mambre sedenti illi ad ostium tabernaculi eius medio die* (var. *meridie*). *Adleuatis autem* (var. *et respiciens*) *oculis suis uidit et ecce tres uiri stabant super* (var. *supra, ante...*) *eum* [22]... En supprimant tous les détails concrets du récit scripturaire, Prudence ne garde que l'essentiel en lui donnant une formulation théologique clairement explicite : *triformis trinitas*, la trinité que forment les trois personnages apparus. Il choisit une des interprétations patristiques : ces « hommes » sont en fait des « anges » figurant la Trinité. Et il adopte un terme humble et familier qui renvoie aux *casae Poenicae* (Festus, p. 149 M. = 132 L.) pour désigner ce que l'Écriture qualifie de « tente » (*tabernaculum*) [23] : l'humilité attire la majesté divine.

La naissance d'Isaac n'est rapportée qu'au chapitre 21 (*Gen.* 21,1-7, en particulier 2 *et concepit et peperit Sara Abrahae filium in senectute sua*, l'âge d'Abraham, cent ans, étant précisé au verset 5), mais elle peut facilement être associée à l'apparition de Mambré [24], puisque cette naissance y est annoncée pour l'année suivante (*Gen.* 18,9-10), ce qui déclenche le rire de Sara (*Gen.* 18,12-15), en écho à celui d'Abraham (*Gen.* 17,17, où Abraham donne son âge : cent ans, et celui de sa femme, quatre-vingt dix ans) [25]. Les deux péricopes sont ainsi concentrées. Du point de vue poétique, le goût alexandrin de Prudence se complaît à évoquer l'*adynaton* d'une très vieille femme qui devient mère pour la première fois, alors que la *Genèse* ne mentionne que l'allaitement de Sara (*Gen.* 21,7).

Autour du combat pour libérer Loth, c'est donc une image presque complète d'Abraham en tant que père des croyants qui est présentée : les v.

22. L'épisode du chêne de Mambré se retrouve en *Apoth.* 28-30 et *Tituli* 13-14.

23. *Hospitis* résume l'attitude d'Abraham dans toute la péricope (*Gen.* 18,1-15). Pour *senis*, voir *Gen.* 18,11. Pour l'assimilation de ces « hommes » à des « anges », voir par exemple Tertullien (*Carn.* 6,7 *inter angelos illos ipse dominus apparuit* et *Marc.* 3,9,6 *et ipse [Christus] cum angelis tunc apud Abraham in ueritate quidem carnis apparuit*) qui distingue, lui, le Seigneur des trois anges.

24. Comme en *Tituli* 13-16.

25. Sara rappelle elle-même son rire en *Gen.* 21,6. Une variante de la *Vetus latina* donnée par Augustin (voir apparat de l'édition de Beuron, p. 223) explique peut-être le *gaudens* de Prudence : *Dixit et Sarra risum mihi fecit dominus quicumque enim audierit congratulabitur* (var. Aug. : *congaudebit* ; Vulg. : *conridebit* ; LXX : συγχαρεῖται). L'argument est léger car la notation de la joie de Sara est une vraisemblance psychologique. Mais, dans ma publication mentionnée n. 5, j'ai établi à partir d'autres détails que la version biblique de Prudence a des affinités avec les versions africaines.

47-49 renvoient aux v. 1-2, ce qui souligne la cohérence du discours. Pour donner cette image, Prudence, nourri et imprégné du texte biblique, fait un montage qui associe à la référence biblique principale des détails ou précisions empruntés à d'autres passages de l'Écriture. Ce montage est orienté, à la lumière de la lecture paulinienne pour deux passages, en fonction d'une interprétation allégorique globale qui est à plusieurs reprises suggérée dans les deux premières parties de cette préface et qui en constitue explicitement la troisième.

Cette troisième partie (v. 50-68) présente la figure (dans tous les sens du terme) d'Abraham comme une esquisse tracée par Dieu dans l'Ancien Testament pour servir de modèle à la vie du chrétien : ce dernier doit regraver la ligne de cette esquisse de façon droite (avec rectitude) dans la conduite de sa vie (v. 50-51) [26]. Cet enseignement allégorique global est ensuite détaillé. La vie est une veille en armes (*uigilandum in armis*, v. 52), mais le combat auquel le fidèle, descendant et imitateur d'Abraham, se prépare est un combat spirituel (*pectorum fidelium*, v. 52 ; cf. v. 1), une guerre de libération (v. 53-55 *liberandam* ; cf. v. 29 *liberat*) : de même que Loth a été libéré physiquement de son esclavage, de même l'âme doit émanciper les parties du corps asservies et retenues prisonnières par leurs appétits charnels (v. 53-55 ; *seruiat*, cf. v. 21 *seruire*) [27]. Il s'agit d'un combat domestique, intérieur : nos forces (comme nos faiblesses) sont en nous (*domi*, v. 55 ; et v. 56 *uernularum* ; cf. v. 22 *uernulas*). L'espoir de victoire repose sur le Christ et les forces « domestiques » (= les vertus) que sa grâce nous infuse : Abraham a vaincu grâce à ses 318 serviteurs (v. 22) et ce chiffre est l'allégorie, le « type » (*figura mystica*) du Christ, puisqu'il s'écrit en grec T I H, le Tau figurant la Croix et les deux lettres IH étant les initiales du nom de Jésus, IHΣOΥΣ [28]. L'âme (= Abraham) qui connaît le

26. Je pense en effet que les termes *linea* et *resculpat* filent une métaphore tirée des arts figurés qu'il convient de serrer au plus près dans la traduction. M. Lavarenne avait raison, dans son commentaire de 1933 (p. 213 *ad loc.*), de gloser *linea* par « esquisse d'un tableau ». Pour *resculpat*, après une glose insatisfaisante dans sa banalité inexpressive (« reproduire »), il ajoutait plus justement : « C'est un mot de sculpteur plutôt que de peintre » (je néglige la suite du commentaire qui soumet un poète baroque avant la lettre à un jugement étroitement classique sur la cohérence des images). Mais sa traduction dans la C. U. F. ne rend pas bien ces métaphores : « Cette scène est une préfiguration que notre vie doit retracer avec exactitude ». R. Palla (cité n. 3, p. 163-165) observe à juste titre que *quam* a pour antécédent *linea* et non *figuram*, comme l'avait déjà compris un glosateur carolingien de Prudence, le moine Iso de Saint-Gall. Mais mon interprétation s'écarte un peu de la sienne (« Questa linea, che la nostra vita deve ripercorrere con esattezza, è stata tracciata prima per una figura »), car je pense qu'il faut filer plus rigoureusement la métaphore : *linea*, en dessin ou en peinture, peut désigner une esquisse (ThLL, s. u., 1436,40 sqq.). Le verbe très rare *resculpo* (Tert. *Ieiun.* 5,2 corr. de Gelenius ; Aug. *Serm.* 43,34 ; 210,5,6 ; *Ver. rel.* 34,64) renvoie à l'art du sculpteur, ou plutôt ici du graveur. Je gloserais : cette esquisse a été tracée préalablement (dans l'Ancien Testament) comme préfiguration (« type ») ; notre vie (de chrétiens) regrave (l'« antitype » accomplit, réalise pleinement la préfiguration du « type ») cette ligne esquissée en toute rectitude, au sens à la fois propre et moral (R. Palla, p. 164, rapproche à juste titre notre vers de *Cath.* 7,50 *sequendam calle recto uiam*), *pede* superposant la métaphore de la marche sur le chemin parcouru en ligne droite. Le chrétien doit marcher droit dans la voie prétracée, d'où ma traduction qui tente de suggérer l'image en évitant une version littérale (« d'un pied droit ») difficilement acceptable en français.

27. Dans cette interprétation allégorique, Prudence s'inspire peut-être d'Ambroise, *Abr.* 1,3,14 et 2,7,41-42 : voir P. F. Beatrice (cité n. 3), p. 56. Ce point est particulièrement important pour comprendre ce que sont les vices aux yeux de Prudence (théorie des démons des vices).

28. Dès la première moitié du IIe s. : Ps. Barnabé, *Epist.* 9,8 ; puis Clem. Alex. *Strom.* 6,11 (PG 9,304 D - 305 A) ; Origène, *In Gen. Hom.* 2,5 ; Ambr. *Abr.* 2,7,42 ; Augustin, *Quaest. Iudic.* 37. Voir J. Riviere, *Trois cent dix-huit. Un cas de symbolisme arithmétique chez saint Ambroise*, dans *Recherches de théolo-*

sens de ce nombre et s'appuie sur lui par sa foi en la Passion du Christ remportera le combat spirituel (v. 57-58).

Implicitement désigné sous le voile de la typologie, le Christ est explicitement nommé comme anti-type de Melchisédech et de la trinité d'anges qui reçoit l'hospitalité d'Abraham (v. 59 *Christus* - 63) : c'est lui le prêtre véritable (v. 59 ; cf. v. 39-40 *sacerdos* ; v. 45 *mox*), comme l'affirme l'*Épître aux Hébreux* [29] ; et la filiation inconnue de Melchisédech annonçait le « Père ineffable » du Christ (v. 60 ; cf. v. 41-44) [30]. La nourriture offerte aux vainqueurs (v. 61 ; cf. v. 39) renvoie sans aucun doute à l'eucharistie [31]. Le Christ, et avec lui la Trinité tout entière, viendra en hôte dans l'humble maison qu'est le cœur de l'homme, comme la trinité des anges a été reçue dans la cabane d'Abraham à Mambré : v. 62-63, où *paruam casam* reprend

gie ancienne et médiévale, 6, 1934, p. 349-367 ; F.J. Dölger, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichen*, dans *J. A. Chr.*, 1, 1958, p. 5-19, en particulier p. 14 sqq. ; R. Herzog (cité n. 1), p. 98, n. 12 ; M. Aubineau, *Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen. 14,14) et le nombre des Pères au concile de Nicée (325)*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 61, 1966, p. 5-43 et H. Chadwick, *Les 318 Pères de Nicée*, *ibid.*, p. 808-811 ; Beatrice (cité n. 3), p. 56-57 et 60-61.

29. 7,1-10, voir *supra* (cf. par ex. Ambrosiaster, *Quaest. test.* 9,109,1 et 21 ; Aug. *ciu.* 16,22). Sur Melchisédech, G. Bardy, *Melchisédech dans la tradition patristique*, dans *Revue biblique*, 35, 1926, p. 496-509 et 36, 1927, p. 25-45 ; G. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem*, Giessen, 1927 ; M. Simon, *Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende*, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 17, 1937, p. 58-93 ; P.F. Beatrice (cité n. 3), p. 57, n. 73 qui donne, de Clément d'Alexandrie à Ambroise, les témoignages patristiques sur la typologie eucharistique des dons de Melchisédech, et p. 61.

30. C. Gnilka (*Theologie und Textgeschichte* [cité n. 16], p. 109-113) a raison de suivre J. Bergman (Dorpat, 1921, p. 77, n. 2) en considérant le v. 60a comme une interpolation, mais tort de corriger le v. 60. À mon avis, l'hiatus du v. 60 a été considéré comme choquant et un interpolateur malhabile lui a substitué un vers métriquement bancal (absence de césure et trois élisions) et peu satisfaisant pour le sens (*uno* mal en situation ici), qui n'apparaît pas avant l'époque carolingienne. Mais le v. 60, transmis tel que le donnent tous les derniers éditeurs non seulement par A et B, les deux plus anciens témoins (VI^e^ s.) indépendants l'un de l'autre, mais par Y, qui représente une branche particulière de la transmission, et S, sans compter les variantes marginales de C et N. Tous ces témoins donnent invariablement le même texte avec *alto* en hiatus. Gnilka a raison d'écarter l'analyse métrique d'Heinsius (1667), reprise à tort par Cunningham (hiatus sans abrègement) : un dactyle au quatrième pied d'un trimètre iambique est impossible et ne se rencontre jamais chez Prudence. En revanche, il a tort de suivre Meyer (1932, p. 252, n. 11) et de repousser trop rapidement la proposition de M. Lavarenne (1933, p. 110) : un hiatus avec abrègement, à la manière de Virgile, qui donne un tribraque tout à fait correct comme monnaie exacte de l'iambe au quatrième pied. Contrairement à ce que dit Gnilka, l'hiatus n'est pas si exceptionnel dans les trimètres iambiques de Prudence... à moins de commencer, comme il le suggère après Müller, par corriger là où ce n'est pas trop difficile les passages qui en présentent, pour dire ensuite que c'est une pratique exceptionnellement rare chez le poète chrétien ! Le parallèle que fait Lavarenne avec *Perist.* 10,925, qui présente un abrègement de longue en hiatus pour former un tribraque quatrième (*[li]bere ut*), même s'il n'est pas rigoureusement identique (l'hiatus n'est pas à la même place dans le pied), appuie le texte transmis par la partie qualitativement la plus importante de la tradition manuscrite (nombre de branches et ancienneté des témoins). Il n'y a donc pas lieu de corriger le v. 60, soit en modifiant l'ordre des mots (Gnilka : *alto parente natus et ineffabili*), soit par une correction arbitraire et malhabile (Henke, élève de Gnilka cité par son maître : *haud effabilis*).

31. Mais les v. 62-63 me semblent avoir un sens plus large et désigner l'inhabitation mystique de la divinité dans l'âme. Le pain et le vin offerts par Melchisédech (*Gen.* 14,18) ont bien sûr été interprétés comme des préfigurations de l'eucharistie (voir n. 29), mais Prudence se contente de termes généraux pour désigner la nourriture (v. 39 *ferculis* ; v. 61 *cibum*), sans mentionner les espèces « typiques » et la visite de la trinité de Mambré paraît avoir un sens plus large : la présence de Dieu dans l'âme en état de grâce. Je pense qu' E. Rapisarda (*Poesia e religiosità : Cristo e l'Eucarestia in Prudenzio*, dans *Convivium dominicum. Studi sull'Eucarestia nei Padri della Chiesa e Miscellanea Patristica*, Catania, 1959, p. 151-177, en particulier p. 174), suivi par P. F. Beatrice (cité n. 3), p. 57, surévalue le sens eucharistique de la *Psychomachia* : si la *Psychomachia* était vraiment le poème de l'eucharistie, Prudence aurait certainement développé ce qui n'est ici qu'une rapide allusion au sens typologique des mets (ni décrits ni même précisés !) offerts par Melchisédech.

mapalia au v. 46 (la « tente » d'Abraham dans l'Écriture), comme *Trinitatis hospitae* fait écho à *trinitas... hospitis* des v. 45-46.

Quant à la grossesse miraculeuse de Sara (v. 46-48) [32], elle préfigure allégoriquement la grossesse de l'âme fécondée par l'étreinte de l'Esprit saint. Il n'y a pas de descendance (d'œuvres) spirituelle(s) sans cette fécondation par l'Esprit (la semence est éternelle parce que divine), dont l'âme est l'épouse légitime (v. 65 *pie maritam* ; v. 66 *dotem possidens*) [33], par opposition aux concubines (cf. celles d'Abraham mentionnées dans la *Genèse*). L'enfant à naître, qui s'est fait attendre (v. 65 *diu* et v. 67 *sera* ; cf. v. 2 et 47 : le combat de l'âme est long !), sera donc l'héritier légitime de son père, ou plutôt du Père (v. 68 *herede digno* ; cf. v. 49 *herede* en même position métrique). L'âme devenue sainte par son triomphe sur les vices enfantera un héritier pour Dieu.

L'interprétation allégorique explicite de cette troisième partie rend compte de certaines inflexions ou adjonctions au récit biblique et annonce globalement le combat de l'âme, la *Psychomachia*. Mais il y a plus : la dernière partie de la préface n'explique pas certains détails insistants de la paraphrase biblique. La raison de ces transformations du texte biblique n'apparaît que dans l'épopée elle-même. La préface n'annonce donc pas seulement le thème général de l'épopée à venir : bon nombre de ses détails signifiants ne prennent leur sens que dans le récit épique et ainsi le combat de l'âme s'ancre, même en ses détails, dans la lignée biblique. Le chrétien « fidèle », celui qui va mener le combat, est donc bien le descendant d'Abraham.

Un certain nombre de reprises verbales ne sont pas signifiantes, du moins individuellement, en particulier les termes qui évoquent de façon générale le combat, la victoire et la déroute de l'ennemi : *pugnare* (*pr.* 9 et v. 22, 323...), *uincere* (*pr.* 15 et v. 17, 18, 87...), *uictor* (*pr.* 61 et v. 36...), *fugare* (*pr.* 28 et v. 631-2), *terga* (*pr.* 23 et v. 432-437), ou même des mots ou des expressions un peu moins banals comme *sorte bellica* (*pr.* 20 et v. 21 *sub sorte duelli*), *proterit* (*pr.* 28 et v. 32 *pede calcat* ; v. 452 *proculcat pedibus*) ou *coactis uiribus* (*pr.* 55 et v. 28 *conlatis... uiribus*).

D'autres reprises d'expressions en soi banales peuvent, par leur contexte, éveiller des échos. Ainsi le verbe *pellere*, employé en *Praef.* 28 à propos d'Abraham qui chasse et met en fuite les rois pillards, se retrouve dans la bouche de *Superbia* qui reproche à *Mens humilis* (v. 199) [34] et à ses soldats plébéiens (v. 206) de vouloir chasser les anciens *rois* (v. 211 *antiquos... pellere reges*), c'est-à-dire les vices (cf. v. 5 *pellere culpas*). Melchisédech offre à Abraham des « mets célestes » (*Praef.* 39 *donat... ferculis caelestibus*) ; or *Pudicitia*, dans le deuxième combat singulier, rappellera au vice vaincu, *Libido*, que par l'Incarnation Dieu nous a portés *dona ad*

32. La *Genèse* précise (21,1) que c'est Yahvé qui a fécondé Sara. Pour R. Argenio (*La Psychomachia di Prudenzio*, dans *R. S. C.*, 8, 1960, p. 267-280, et en particulier p. 271), Sara est l'âme visitée par le Christ qui, par l'eucharistie, renaît à la vie.

33. C'est probablement pour établir un lien allégorique entre les v. 64-65 et le v. 12 qu'un interpolateur y a corrigé *placentem* en *parente* (mss. apparentés MSU et Y). Le même type d'intervention pourrait se concevoir aux v. 41-42 ; cf. *supra*, mais avec des arguments en faveur de l'authenticité de ces vers.

34. *Humilitas*, avec ses trois brèves initiales, n'entre pas dans l'hexamètre.

caelestia (v. 86) et, quelques vers plus loin dans le même discours, quand *Libido* est présentée comme *princeps ad mortis iter* (v. 89), il est difficile de ne pas penser par contraste à la présentation initiale d'Abraham comme *prima credendi uia* (*Praef.* 1). L'expression *in armis* qui caractérise l'attitude que doivent adopter les chrétiens (*Praef.* 52 *uigilandum in armis*) reparaît au début du même combat singulier, où la vierge *Pudicitia* (v. 41) *speciosis fulget in armis* : la vertu se conforme donc au précepte édicté dans la préface et c'est la même attitude *in armis* que *Superbia* relèvera chez ses adversaires (v. 239). Toujours dans les reprises possibles ou probables sans être certaines, on doit relever l'insistance du poète sur les parures ou richesses que perdent dans leur fuite les vices vaincus (v. 448-449 ... *monile*), le butin fatal aux méchants (v. 538-541 ... *capto uictis ex hostibus auro*...) ou le poids embarrassant des richesses (v. 579 *diuitiis grauibusque obpressa talentis*) : on comprend mieux pourquoi, surinterprétant le texte biblique, la préface revient pesamment sur le butin qui alourdit et embarrasse les rois pillards (*Praef.* 24-25 *captis... copiis* ; 27 *graues* ; 30-31 *aurum... monilia*).

La probabilité des rapprochements que nous venons de mentionner est d'autant plus grande qu'on relève au moins sept reprises significatives très probables, voire indubitables, entre l'épopée et sa préface. Et tout d'abord une double reprise en un lieu stratégique, le dernier vers du *prooemium* de l'épopée (v. 20), à la fin de la phrase qui en définit le thème (v. 18-20) : les adversaires des vertus y sont désignés par le terme expressif et original en ce contexte de *portenta*. Or c'est ce même terme non banal et sans équivalent dans l'intertexte biblique qu'on lit dans la *Praefatio*, en position symétrique (le dernier vers du premier mouvement qui constitue l'introduction de cette préface) pour désigner les adversaires dans le combat spirituel (*Praef.* 14 *portenta cordis seruientis*) [35]. Cette correspondance hautement significative est renforcée par la reprise sous la forme du verbe simple (*notare*, v. 20) du verbe composé qui présentait Abraham comme la *pré*-figuration du combat spirituel que doit mener le chrétien (*Praef.* 50 *praenotata*) : ce qui est annoncé (*prae*-) dans l'Ancien Testament s'accomplit dans la vie spirituelle du chrétien.

Les autres reprises ne se trouvent pas à des endroits aussi stratégiques du texte, mais nous verrons que leur répartition, dans sa dispersion, a un sens. Nous avons noté que Prudence, sans correspondant dans le récit de la *Genèse*, qualifiait de « barbares » les rois qui avaient enlevé Loth (*Praef.* 21 *barbarorum*). Or dans le troisième combat de l'épopée on retrouve le même qualificatif pour caractériser l'un des vices, *Ira* qui s'oppose à *Patientia* (v. 133 *barbara bellatrix*), et, après la fin des combats, c'est le collectif *barbaries* que choisit *Concordia* dans son discours conclusif pour désigner globalement les vices adversaires des vertus (v. 752-753 *extincta est multo certamine saeua / barbaries*...).

35. C'est cette reprise indubitable et particulièrement significative par sa position qui m'a amené à la lecture de la *Praefatio* que je propose dans cette communication.

De même, nous avons relevé l'adjonction aux données bibliques du thème de l'esclavage de Loth (*Praef.* 21 *seruire*), déjà interprété allégoriquement au v. 54 de cette même préface (la partie du corps *quae capta foedae seruiat libidini*). Ce terme et ce thème reparaissent dans le cinquième combat (entre *Sobrietas* et *Luxuria*) pour décrire l'armée des vertus succombant (provisoirement !) à la sensualité (v. 342 *Luxuriae seruire uolens* ; cf. v. 352 et 357 pour le thème associé des chaînes et des liens).

Il en est de même pour la présentation dépréciative, non scripturaire, comme *feroces* (*Praef.* 15) et *superbos* (*Praef.* 27) des rois pillards et ravisseurs de Loth : ces qualificatifs reviennent dans l'épopée à propos de *Superbia*, protagoniste du quatrième combat (v. 178 *inflata* ; v. 190 *superbit* à propos de son coursier ; v. 285 *superbum* et v. 290 *feroces*, catégorie que représente *Superbia*), mais aussi, dans le cinquième combat, à propos de *Luxuria* et de ses troupes (v. 409 *feroces*).

Enfin, deux reprises structurellement intéressantes dans la mesure où elles s'insèrent dans les deux discours conclusifs, après la bataille, de *Concordia* et de *Fides*. Tirant la leçon du sacrifice d'Isaac, Prudence avait écrit aux v. 6-7 de la préface : *docens, ad aram cum litare quis uelit, / quod dulce cordi, quod pium, quod unicum*... Quand *Concordia* dans son allocution aux vertus triomphantes leur indique quelle offrande plaît à Dieu, elle déclare (v. 772-773, 784-785) : ... *Nil placitum sine pace Deo : non munus ad aram / cum cupias offerre probat... Quisque litare Deo uult, / offerat in primis pacem*... Mais, pour être évidente, la reprise n'est pas simple répétition : entre la « figure », le « type » de l'Ancien Testament et sa réalisation dans la vie du chrétien, l'offrande s'est spiritualisée : ce qui est le plus précieux, le plus cher, l'unique n'est plus un enfant au sens propre, mais l'enfant, le fruit du combat spirituel, c'est-à-dire, et j'anticipe ici sur ma démonstration, la paix (v. 769-772 et 785). Du sacrifice matériel de l'Ancien Testament, on est passé au sacrifice spirituel du Nouveau.

Enfin, le terme qui exprime le résultat positif de l'expédition militaire d'Abraham, *recepta* (*prole fratris*, *Praef.* 35), reparaît dans le second discours conclusif, celui de *Fides*, au v. 803 : *Concordia*, sœur de *Fides*, avait été blessée par *Discordia* / *Heresis*. Mais elle a été sauvée et *Fides* déclare : *nihil hac mihi triste recepta* (v. 800-803). Au terme du combat spirituel, ce que l'homme va retrouver, ce n'est pas un bien matériel ni même un parent cher, c'est la *Concordia*, la *Pax*.

Si l'on superpose les deux grilles de correspondances (possibles/probables et très probables/certaines), on s'aperçoit qu'elles couvrent pratiquement tous les épisodes de l'épopée [36], sauf apparemment le dernier, l'édification du temple de l'âme, et le premier combat. En effet, dans le duel entre *Fides* et *ueterum Cultura deorum*, le plus court (v. 21-39), les

36. Pour le *prooemium*, *pr.* 14 et 50 (cf. v. 20) ; deuxième combat (*pr.* 39 cf. v. 86 ; *pr.* 1 cf. v. 89 ; *pr.* 52 cf. v. 41) ; troisième combat (*pr.* 21 cf. v. 133) ; quatrième combat (*pr.* 15 et 27 cf. v. 178, 190, 285, 290 ; *pr.* 28 cf. v. 211 ; *pr.* 52 cf. v. 239) ; cinquième combat (*pr.* 21 et 54 cf. v. 342 et 352, 357 ; *pr.* 15 cf. v. 409 ; *pr.* 31 cf. v. 449) ; sixième combat (*pr.* 24-25 et 30-31 cf. v. 538-541 ; *pr.* 27 cf. v. 579) ; discours de *Concordia* (*pr.* 21 cf. v. 752-753 ; *pr.* 6-7 cf. v. 772 et 784-785) ; discours de *Fides* (*pr.* 35 cf. v. 803).

reprises verbales à la préface ne concernent pas des expressions très originales ; mais leur concentration ne peut pas échapper au lecteur. On peut négliger les termes trop banals comme *pugnare* (*pr.* 9 ; cf. v. 22) ou *uincere* (*pr.* 15 ; cf. v. 17-18). Mais la concentration des trois reprises : *sorte bellica* (*pr.* 20) par *sub sorte duelli* au premier vers de ce premier duel (v. 21), *proterit* (*pr.* 28) par *pede calcat* (v. 32) et *coactis uiribus* (*pr.* 55) par *conlatis uiribus* (v. 28) peut difficilement être le fruit du hasard.

Mais alors, si tous les combats et les deux discours conclusifs sont annoncés par des termes de la préface, pourquoi le couronnement du combat, l'édification du temple de l'âme (la victoire sur les vices n'est que le préliminaire à l'édification du temple de l'âme consacrée à Dieu), échapperait-il à cet art de l'annonce [37] ? La réponse est à chercher dans les vers qui introduisent cet épisode si souvent illustré dans les manuscrits médiévaux : cette édification y est typologiquement associée au fameux temple de Salomon (v. 804-813 et 814-822) : la maison, le temple intérieur si cher à saint Paul [38], est préfiguré dans le temple de Salomon. Une telle typologie, en soi, ne surprend pas [39]. Le détail qui peut éveiller le soupçon et l'attention du lecteur, c'est la référence insistante au fait que Salomon est un héritier pacifique (*pacifer heres*, v. 805), un successeur sans armes (*armatae successor inermus aulae*, v. 806). M. Lavarenne explique que « c'est Salomon qui a bâti le temple, parce que David, occupé à guerroyer, n'en a pas eu le temps » [40]. Certes, mais la redondance sur les thèmes de l'héritier et de la paix n'est, à mon sens, pas gratuite. Le *heres* du v. 805 rappelle le *herede* qui, en *Pr.* 48 (cf. *Pr.* 11), désigne Isaac et, au dernier vers de cette préface (v. 68), le sens allégorique de la procréation d'Isaac : le digne héritier que l'âme, au terme du combat victorieux, donnera à la maison du Père [41]. Dans cet héritier, P. F. Beatrice et R. Palla veulent voir la Vertu, ce qui n'est guère satisfaisant [42] ; M. Lavarenne l'interprète comme « les pensées et les actes dignes d'un chrétien » [43], ce qui, en gros, n'est peut-être pas faux. Mais, plus précisément, on pense à « la Paix, œuvre plénière de la Vertu, la Paix, terme suprême des épreuves, la paix, prix de la guerre achevée et prix du péril » [44]. Le temple de l'âme, annoncé typologiquement par celui de Salomon, est édifié par la Paix, fruit enfanté par la Vertu (*pr.* 12) au terme de son combat victorieux, véritable héritier que l'âme offre au Père, comme Abraham offrait son fils Isaac : cf. les

37. Mais, en s'appuyant sur les correspondances verbales déjà relevées, on peut mettre en relation la « paruam pudici *cordis*... casam » de *Praef.* 62 avec l'« aram *cordis* » des v. 843-844 (cf. les *arcana recondita mentis* du v. 840), comme l'avait déjà proposé P. F. Beatrice (cité n. 3), p. 59.

38. Cf. *Eph.* 2,22 ; 1 *Cor.* 3,16 ; 6,19 ; 2 *Cor.* 6,16 et, chez Prudence, *Cath.* 4,16-27 ; *Perist.* 10,346-365 ; *C. Symm.* 2,249-255 (voir éd. Lavarenne, p. 78-79 n. 3).

39. Ps. Barnabé, *Epist.* 16,2 sqq. ; Zeno Ver., *Tract.* 1,14,1-2... (cf. Prud. *Tituli* 81-84). Voir C. Gnilka (cité n. 4), p. 16-17, 89-91 et 126-128.

40. Thèse 1933, p. 261 ; Édition CUF, p. 78, n. 1.

41. *Inermus* (v. 806) fait contraste avec l'expression *in armis* dont nous avons noté plus haut la reprise.

42. Cf. *supra* n. 12.

43. Thèse 1933, p. 208 au v. 11 ; édition de la C.U.F., p. 48, n. 3.

44. V. 769-770 (discours conclusif de *Concordia*) : *Pax plenum uirtutis opus, pax summa laborum, / pax belli exacti pretium est pretiumque pericli*. Il est surprenant que P. F. Beatrice (cité n. 3), qui par ailleurs analyse admirablement la valeur de *pax* dans ce passage (p. 43 et surtout 68), n'ait pas vu que c'est elle l'*heres*.

v. 816-822 et en particulier 821-822, les vers qui introduisent directement la construction : « Que maintenant la toge blanche de la paix silencieuse accomplisse sa tâche ; que la jeunesse, ôtant son ceinturon, se hâte de bâtir la demeure sacrée » [45]. C'est donc le terme *heres* de la préface qui contient allégoriquement l'édification finale du temple de l'âme.

Le sens de la *Psychomachia*, somme poétique originale de la spiritualité patristique, s'éclaire donc si on la lit à la lumière de sa préface : c'est une exégèse typologique dans la ligne d'Origène [46], ici essentiellement tropologique puisque le but du poème est l'*édification*, de la figure biblique d'Abraham qui donne la clef de compréhension d'une épopée spirituelle qui chante le combat de l'ascète, soldat du Christ et nouveau martyr, et à travers lui de l'Église, contre les forces du mal (cf. *Eph.* 6,11-12). L'exégèse biblique permet à Prudence, intimement et profondément nourri du texte sacré, de mener jusqu'à son terme chrétien l'effort d'intériorisation et de spiritualisation que Virgile avait imposé au genre épique traditionnel [47].

45. *Munia nunc agitet tacitae toga candida pacis, / atque sacris sedem properet discincta* (cf. v. 632) *iuuentus !*

46. P. F. Beatrice (cité n. 3) me semble avoir bien montré ce que la lecture biblique de Prudence doit à Origène (p. 39-43 ; sur ce point, voir maintenant Katherina Glau, *Allegorie als Reflex der Origenischen Hermeneutik in der Psychomachia des Prudentius*, dans *Hortus litterarum antiquarum, Festschrift H. A. Gärtner*, Heidelberg, 2000, p. 161-175), directement (à travers les traductions de Rufin) et / ou indirectement (sûrement par Ambroise ; peut-être par Évagre le Pontique traduit par Rufin), et ce que ses abstractions personnifiées ou prosopopées, classiques dans leur présentation, doivent à la pneumatologie judaïco-chrétienne (théorie des démons des vices), et en particulier à Origène (p. 29-38 ; 43-44 ; 64-66 et 69). En revanche, le parallèle qu'il fait (p. 48-53) entre les sept vices qui combattent en duel dans la *Psychomachia* et la liste des huit vices énumérés par Jean Cassien (*Inst. coen.* 5-12 ; *Coll.* 5,2) et Évagre le Pontique (*De octo uitiosis cogitationibus* 1, PG 40, c. 1272 A) ne m'apparaît pas probant. En *Ham.* 389-405, c'est une vingtaine de vices qu'énumère Prudence et surtout, dans la liste de la *Psychomachia*, seuls quatre vices sont communs avec ceux de Cassien : *Auaritia* = *Filargyria*, *Ira*, *Superbia* et *Libido* = *Fornicatio* (point de contact relativement banal !). Si l'on peut, peut-être, ajouter la *Luxuria* de Prudence qui recouvre en partie, mais en partie seulement, la *gastrimargia* de Cassien, en revanche, les deux vices qui encadrent de façon significative tous les autres et qui tous deux sont vaincus par la Foi *Virtutum regina* (v. 716), la *ueterum Cultura deorum* (= Idolâtrie) et la *Discordia-Heresis* (noter l'inversion de l'ordre que la *Praefatio* v. 39-41 assignait à l'*Apoth.* et l'*Ham.*, puis au *C. Symm.* : la lutte contre le paganisme [cf. *C. Symm.*] précède ici le combat contre l'hérésie [cf. *Apoth.* et *Ham.*]) ne se trouvent pas chez Cassien. Inversement, il manque dans la *Psychomachia* la *Tristitia*, l'*Acedia* et la *Cenodoxia* (= *Vana Gloria*), dont au moins les deux premières sont caractéristiques d'une spiritualité monastique.

47. Voir mon *Apport de la poésie latine chrétienne à la mutation de l'épopée antique : Prudence précurseur de l'épopée médiévale*, dans *B. A. G. B.*, 1980,2, p. 207-217.

APPENDICE

Prudence, *praef. Psych.*

Senex fidelis, prima credendi uia,
Abram, beati seminis serus pater,
adiecta cuius nomen auxit syllaba,
Abram parenti dictus, Abraham Deo,
senile pignus qui dicauit uictimae,
docens, ad aram cum litare quis uelit,
quod dulce cordi, quod pium, quod unicum,
Deo libenter offerendum credito,
pugnare nosmet cum profanis gentibus
suasit, suumque suasor exemplum dedit,
nec ante prolem coniugalem gignere,
Deo placentem, matre uirtute editam,
quam strage multa bellicosus spiritus
portenta cordis seruientis uicerit.
Victum feroces forte reges ceperant
Loth inmorantem criminosis urbibus
Sodomae et Gomorrae, quas fouebat aduena,
Pollens honore patruelis gloriae.
Abram sinistris excitatus nuntiis
audit propinquum sorte captum bellica
seruire duris barbarorum uinculis.
Armat trecentos terque senos uernulas,
pergant ut hostis terga euntis caedere,
quem gaza diues ac triumphus nobilis
captis tenebant inpeditum copiis.

Ce fidèle vieillard, première voie pour croire,
Abram, père tardif d'une heureuse lignée,
Dont le nom s'allongea d'une syllabe en plus,
Nommé Abram par son père, Abraham par Dieu,
Qui en victime consacra l'enfant de sa vieillesse,
Montrant que, lorsqu'on veut offrir un sacrifice,
Il faut donner de bon gré au Dieu de sa foi
Ce qui est doux au cœur, ce qu'on chérit d'unique,
Nous invita à combattre les nations
Impies en nous persuadant par son exemple
À ne pas engendrer de race légitime
Plaisant à Dieu, ayant pour mère la vertu,
Avant qu'au prix de bien des morts l'esprit guerrier
De notre cœur esclave ait vaincu tous les monstres.
Des rois hardis, vainqueurs, avaient capturé Loth
Qui s'était arrêté dans les cités du crime,
Sodome et Gomorrhe, où, étranger, il vivait,
Fort de l'honneur et de la gloire de son oncle.
Abram, qu'avaient ému de sinistres nouvelles,
Apprend que son parent est prisonnier de guerre,
Esclave dans les fers si rudes des barbares.
Il arme trois cents serviteurs plus trois fois six
Pour aller massacrer l'ennemi par derrière,
Que tenaient empêtré le trésor opulent,
Les richesses ravies par son noble triomphe.

Quin ipse ferrum stringit et plenus Deo	Lui-même dégaîne son glaive et, plein de Dieu,
reges superbos mole praedarum graues	Repousse et met en fuite et blesse et foule aux pieds
pellit fugatos, sauciatos proterit.	Ces rois fiers alourdis par le poids du butin.
Frangit catenas et rapinam liberat :	Il brise les chaînons, libère leurs rapines :
aurum, puellas, paruulos, monilia,	Jeunes femmes et or, pendentifs et enfants,
greges equarum, uasa, uestem, buculas.	Troupeaux de juments, pots, vêtements et génisses.
Loth ipse ruptis expeditus nexibus	Les liens de Loth sont rompus et, sans entraves,
attrita bacis colla liber erigit.	Libre, il dresse le cou que la maille a raclé.
Abram, triumphi dissipator hostici,	Abram anéantit le triomphe ennemi
redit recepta prole fratris inclytus,	Et rentre avec l'honneur du neveu recouvré,
ne quam fidelis sanguinis prosapiam	Pour que les pires rois avec leur violence
uis pessimorum possideret principum.	Ne possèdent nul descendant du sang fidèle.
Adhuc recentem caede de tanta uirum	Juste au sortir d'un tel massacre, à ce héros
donat sacerdos ferculis caelestibus,	Un prêtre donne une nourriture céleste,
Dei sacerdos rex et idem praepotens,	Un roi prêtre de Dieu et aussi très puissant,
*origo cuius fonte inenarrabili	*Dont l'origine, avec son indicible source,
secreta nullum prodit auctorem sui,*	Ne révèle pour soi, secrète, aucun auteur,*
Melchisedec, qua stirpe, quis maioribus	Melchisédech, dont on ignore et la famille
ignotus, uni cognitus tantum Deo.	Et les aïeux, que seul connaît le Dieu unique.
Mox et triformis angelorum trinitas	Et puis, bientôt, triforme, une trinité d'anges
senis reuisit hospitis mapalia,	Est venue visiter le gourbi du vieil hôte ;
et iam uietam Sarra in aluum fertilis	Sarra, fertile en son ventre déjà flétri,
munus iuuentae mater exsanguis stupet,	S'étonne, anémiée, d'être une jeune mère,
herede gaudens et cachinni paenitens.	Fait liesse à l'héritier et regrette son rire.
Haec ad figuram praenotata est linea	Cette esquisse fut prétracée pour figurer
quam nostra recto uita resculpat pede :	Ce que doit regraver sans faux-pas notre vie :
uigilandum in armis pectorum fidelium,	Il faut veiller, armé comme les cœurs fidèles,
omnemque nostri portionem corporis	Et libérer toute partie de notre corps
quae capta foedae seruiat libidini	Qui, prisonnière, est esclave du vil désir
domi coactis liberandam uiribus ;	En rassemblant les forces de notre maison.
nos esse large uernularum diuites	D'esclaves de chez nous, nous sommes assez riches
si quid trecenti bis nouenis additis	Si nous savons par la mystique allégorie

possint figura nouerimus mystica.
Le pouvoir de trois cents grossis de deux fois neuf.

Mox ipse Christus, qui sacerdos uerus est,
Bientôt le Christ, qui est le prêtre véritable,
parente natus alto et ineffabili,
Né d'un père très haut et qu'on ne peut nommer,

cibum beatis offerens uictoribus,
Offrant la nourriture aux bienheureux vainqueurs,
paruam pudici cordis intrabit casam,
Pénètrera l'humble maison du cœur pudique,

monstrans honorem Trinitatis hospitae ;
Toute honorée d'avoir la Trinité pour hôte.
animam deinde Spiritus conplexibus
Ensuite il fertilisera l'âme longtemps
pie maritam, prolis expertem diu,
Privée d'enfants par une semence éternelle,

faciet perenni fertilem de semine ;
Par l'Esprit son époux pieusement étreinte.

tunc sera dotem possidens puerpera
Alors, dotée, elle emplira, mère tardive,
herede digno Patris inplebit domum.
De l'héritier qu'il faut la demeure du Père.