



HAL
open science

L'utilisation de la Bible dans la Psychomachie de Prudence.

Bruno Bureau

► **To cite this version:**

Bruno Bureau. L'utilisation de la Bible dans la Psychomachie de Prudence.. Vita Latina, 2003, 168, pp.94-124. hal-00336396

HAL Id: hal-00336396

<https://univ-lyon3.hal.science/hal-00336396>

Submitted on 3 Nov 2008

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

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

L'utilisation de la *Bible* dans la *Psychomachie* de Prudence

Paru dans *Vita Latina*, 168, 2003, pp. 94-124

Bruno Bureau

La poésie de Prudence n'est pas, à l'exception du *Dittochaeon*, une poésie ouvertement biblique et, en cela, le poète se distingue de bon nombre de ses confrères qui fondent leur poésie sur les Ecritures¹. Pourtant la *Bible* est un élément fondamental dans la poésie de Prudence, beaucoup l'ont déjà dit² et, même s'il ne consacre pas de poème entier à la paraphrase des Ecritures, la méditation de la *Bible* nourrit et informe sa poésie. Curieusement pourtant, la manière dont il intègre l'Écriture méditée au projet de la *Psychomachie* a été partiellement négligée³. Sans doute l'originalité du poème réside-t-elle davantage dans la machinerie allégorique que Prudence a créée pour faire s'affronter vices et vertus, que dans l'utilisation de la *Bible*, mais il faut se garder de laisser de côté ce qui, élément fondamental des autres poèmes, a toutes les chances de jouer ici aussi un rôle essentiel. D'ailleurs le poète, en donnant à son épopée allégorique une préface centrée sur une figure biblique, celle d'Abraham, nous met lui-même sur la voie. Le poème que nous allons lire, la construction même des

¹ En cela, Prudence se distingue du premier poète épique chrétien latin, Juvencus, qui avait choisi pour sujet de paraphraser les évangiles. Sur la controverse entre poésie et foi chrétienne, voir W. EVENEPOEL, « The Place of Poetry in latin Christianity, *Early Christian Poetry* (J. DEN BOEFT et A. HILHORST éd.) Leiden, Brill, 1993, p.35-60. Dans tout ce qui suit les livres bibliques sont cités selon les abréviations en usage dans la *Traduction Oecuménique de la Bible*.

² On consultera sur ce sujet la synthèse de J.L. CHARLET, « Prudence et la *Bible* », *Recherches Augustiniennes*, 18, 1983, p. 3-149.

³ On remarquera par exemple que l'état des travaux dressé par J.L. CHARLET dans le précédent numéro de *Vita Latina* (p. 80-87) ne mentionne aucune étude dont le sujet soit spécifiquement le traitement de l'Écritures dans la *Psychomachie* depuis l'étude, dont c'est en partie le sujet de P.F. BEATRICE « L'allegoria nella Psychomachia di Prudenzio », *Studia Patavina*, 18, 1971, p. 25-73). Dans son étude citée à la note précédente, la *Psychomachie* n'occupe d'ailleurs pas une place essentielle. Le même manque était déjà apparent dans A.A.R. BASTIANESEN, « Prudentius in Recent Literary Criticism », *Early Christian Poetry*, p. 101-134. Pourtant J. L. CHARLET déclare (p. 93) : « l'influence du livre sacré est beaucoup plus sensible dans l'*Hamartigenia*, la *Psychomachia* et le *Peristephanon* » que dans le *Contre Symmaque*. Cependant il la voit moins forte que dans l'*Apotheosis* et le *Cathémerinon*.

personnifications de vertus et de vices, s'enracine dans un terreau biblique qui en est comme le fondement et le garant. En effet, sans cet appui dans la source même de la foi chrétienne, l'allégorisation des Vices et des Vertus pourrait prendre la couleur d'une poésie morale ou philosophique comme avait pu l'esquisser le célèbre débat entre *Voluptas* et *Virtus* autour de Scipion chez Silius Italicus⁴. Or ce n'est nullement ce qui se produit et le poème se clôt sur l'image mystique du Temple où le Christ et la Sagesse se rencontrent, temple construit à l'image de la Jérusalem céleste d'*Ap.* 21.

Cette dimension mystique du texte est sans doute la clé qui permet de comprendre comment la lecture biblique vient informer et nourrir l'allégorie morale pour la conduire à se dépasser elle-même dans une vision totalisatrice ; l'expérience de l'âme, luttant victorieusement contre les vices, s'identifie à la fois aux combats historiques menés par les saints, justes de l'Ancien Testament et martyrs de l'Eglise, et, plus largement encore, au destin même du monde, appelé par le Christ à renaître dans une création nouvelle libérée de la mort et du péché pour s'unir pleinement à Dieu.

C'est ce mouvement et les moyens poétiques que Prudence met en œuvre pour le rendre sensible que nous voudrions esquisser ici à travers la manière dont le poète va lire, commenter et présenter l'Écriture sainte. Pour cela, il faut sans nul doute partir du porche qu'il a lui-même donné à son œuvre avec sa préface : le statut exact du texte biblique dans un poème comme la *Psychomachie* nous y paraît clairement exprimé. En même temps se mettent en place, dans ce qu'il faut sans nul doute considérer comme une clé poétique pour la lecture de l'ensemble, les modalités mêmes de la lecture biblique dans le poème, assez proches des méthodes habituelles des Pères, mais avec ce supplément qu'apporte la lecture de ces textes par un poète qui les « voit » en artiste des mots et non seulement en chercheur de sens, et un poète épique qui porte, dans la forme même qu'il choisit, le poids, mais aussi les richesses d'une tradition.

A partir de ces éléments, la lecture biblique dans le poème ouvre d'intéressantes perspectives d'interprétation du texte, dans la mesure où elle permet de découvrir un élément essentiel à la compréhension des allégories, leur rapport au Temps, temps de l'Eglise, temps de l'histoire, temps de l'économie du salut. Point essentiel du passage de la morale humaine à la mystique de la conversion, la lecture biblique, tant par les modèles qu'elle offre d'une pratique héroïque des vertus, que par le sens théologique qu'elle donne à l'amendement moral, constitue, selon nous, la clé de voûte du système signifiant que constitue la machinerie complexe de la *Psychomachie*.

1 L'histoire d'Abram dans la préface : un art poétique et une clé de lecture.

⁴ Au livre 15 des *Punica*, Silius développe de façon assez complète une allégorie des vertus qui se disputent l'âme de Scipion (voir 15, 18-151). S'il montre qu'on trouve également des éléments comparables chez Claudien, *Ruf.* 1, 297 et *Theod.* 97, ainsi que *Stil.* 2, 6-99 et 100-172, W. KIRSCH, *Die lateinische Versepiik des 4. Jahrhunderts*, Berlin Akademie der Wissenschaft der DDR, 1986, p.249, il souligne aussi p. 250 et suivantes combien Prudence dépasse ce cadre ancien par l'importation de la vision paulinienne de l'allégorie en particulier autour du Temple de l'âme : voir 1 *Co.* 3, 16-17 ; 6, 19 ; 2 *Co.* 6, 16 ; et de façon plus étendue et complexe *Ep.* 2, 19-22, voir aussi 1*P.* 2, 5. Voir aussi dans un contexte plus nettement allégorique *Ap.* 3, 12.

Le choix, pour un poème non biblique d'une préface presque entièrement occupée d'éléments bibliques n'est pas isolé chez Prudence. Le *Contre Symmaque* lui aussi s'ouvre par deux préfaces paraphrasant de façon assez libre les *Actes des Apôtres*⁵. Pourtant, rien dans l'œuvre de Prudence ne ressemble vraiment à cet étrange morceau qui n'a rien de ce qu'on attendrait d'une préface : le sujet du texte qui suit n'y est même pas précisé, et le rapport apparent de ce texte avec le poème est si lâche qu'on pourrait croire que Prudence a pratiqué comme ces compositeurs du XVIII^e siècle, qui choisissaient au dernier moment parmi leurs compositions celle qui servirait d'ouverture à tel ou tel opéra.

Pourtant il n'en est rien, et on a déjà montré que cette préface est parfaitement adaptée à son objet, même si le rapport qu'elle entretient avec lui ne se laisse pas aisément deviner. S'il en est ainsi, la manière dont le poète y lit la *Bible* doit nous indiquer comment il entend qu'on la lise dans le grand poème, mais aussi et surtout quel rapport ce poème entretient avec le texte biblique lui-même.

L'histoire d'Abram, qui est traitée selon une méthode paraphrastique, occupe toute la section centrale de la préface (15-49), mais la figure du patriarche, père de tous les croyants⁶, déborde largement de cette section pour constituer le véritable sujet de la préface. Or, une première remarque s'impose : Prudence n'a certainement pas inventé de toutes pièces cette disposition apparemment étrange où une sorte de résumé de la vie d'Abram et de ses vertus (1-14) précède la narration et où une longue allégorie expose le sens chrétien du récit vétérotestamentaire (50-68). En réalité le plan qu'il adopte est exactement celui suivi par Ambroise, dans son *De Abraham* ; il proposait, au livre 1, une lecture morale de la vie d'Abraham et au livre 2 une lecture allégorique et christologique des mêmes éléments⁷. Seulement Prudence, au lieu de faire comme l'évêque de Milan, qui racontait deux fois les éléments essentiels de la vie du père des croyants (une fois dans chaque livre), place son récit au centre et lui donne ainsi la valeur d'un point focal⁸ : la lecture morale qu'il propose se justifie ensuite dans l'observation des faits mêmes de la vie du saint, tandis que ces faits,

⁵ La préface de chaque livre est consacrée à un apôtre, Paul au livre 1, Pierre au livre 2. Chaque apôtre est caractérisé par un épisode, l'histoire du serpent de Malte pour Paul (*Ac.* 28, 1-6) et la marche sur les eaux pour Pierre (*Mt.* 14, 24-32). L'inversion de l'ordre des apôtres par rapport à l'ordre habituel s'explique par le contenu de chaque livre : le livre 1 confondant les erreurs païennes est mis sous la protection du Docteur des Nations, tandis que le livre 2 qui affirme la supériorité de la foi chrétienne trouve son défenseur dans le prince des apôtres. A la différence de ce qui se passe ici, le sujet est nettement présenté pour chaque livre (*Symm. Praef.* 1, 45-88 et *Praef.* 2, 51-58)

⁶ *Ps. praef.* 1 : *prima credendi uia*

⁷ AMBR. *de Abraham*, 1, 1 : *Abraham libri huius titulus est, quoniam per ordinem huius quoque patriarchae gesta considerare animum subiit de quo nobis moralis primo erit tractatus et simplex. nam si altiore disputatione processus quidam et forma uirtutis et quaedam species exprimat, tamen forensia quoque actuum eius uestigia spectare uirtutis profectus est. et 2, 1 *moralem quidem locum persecuti sumus qua potuimus intellectus simplicitate, ut qui legunt morum sibi possint haurire magisteria : sed <sicut> quia ex utraque parte acies acuta est gladii, ex utraque parte proeliaris, similiter uerbum dei, quod est acutius omni gladio acutissimo penetrans usque ad diuisionem animae, quocumque conuerteris, paratum inuenis et oportunitum, ut animam legentis pertranseat ad reuelanda prophetarum scripturarum aenigmata.**

⁸ Il faut prendre ici cette expression au sens propre, dans la mesure où le tableau de Prudence s'ordonne en fonction d'une architecture précise qui oriente le regard, d'un mouvement imposé au regard du public. Il en va comme de la disposition calculée des éléments de décor dans les basiliques chrétiennes du temps, où les programmes iconographiques imposent un parcours qui révèle par la succession même des images le sens spirituel que l'on entend donner à l'édifice. Remarques fondamentales à ce sujet chez J. ELSNER, *Art and the Roman Viewer, The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*, Cambridge University Press, 1995, en particulier les pp. 157-287.

ordonnés, nous le verrons, par le poète pour servir à son dessein, préparent à leur tour l'auditoire à percevoir le sens christologique et eschatologique de l'itinéraire de foi du patriarche.

Le récit biblique apparaît donc comme un centre dans l'entreprise poétique de la *Psychomachie*. D'un côté, le poème va vers le récit biblique, puisque la figure morale exemplaire d'Abraham, père des croyants et père d'une multitude de croyants, conduit le poète au récit de la manière historique dont s'est traduite cette élection du patriarche. D'un autre côté, le poème prend source dans le récit biblique, puisque la figure christique d'Abraham permet au poète de rendre compréhensible, par cette vision concrète et « historique », l'action salvatrice du Christ. On voit ainsi que se construit une triple représentation du temps dans laquelle le lecteur, lecteur du poème et lecteur de la *Bible* tout à la fois, est placé à son tour dans la position de point central.

Le temps historique, celui dans lequel s'est effectivement déroulée l'histoire d'Abraham, est d'abord par lui-même signifiant : la détermination du patriarche⁹, son souci des liens familiaux¹⁰, son désintéressement devant le butin¹¹, montrent qu'en tant qu'homme historique, il a exercé des vertus particulièrement éminentes, qu'il a été un juste, digne de ce fait de la *memoria* du poète chrétien, comme pouvaient l'être, dans le temps de l'Eglise, les figures admirables des martyrs. Mais, en même temps, l'histoire signifie de deux autres manières, d'abord dans une atemporalité abstraite, celle de la Loi morale, puis dans une transhistoricité qui est celle de l'économie même du Salut opéré par le Christ. En effet, les premiers vers de la préface indiquent clairement, que, plus qu'un *exemplum* admirable de vertus humaines, Abraham est l'illustration d'une attitude croyante particulière¹², qu'il excède donc la simple proposition d'un héros du passé, pour affirmer un loi si universelle qu'elle nous touche, *nosmet*, comme elle le touche lui¹³. Il est d'ailleurs absolument remarquable que cette première section, malgré sa brièveté, adopte la même composition que la totalité de la préface : l'homme Abraham dans ses éminentes vertus d'un côté, de l'autre l'acte historique qui témoigne de sa foi et la valeur atemporelle de cet acte de foi qui engage tout homme au même cheminement¹⁴.

Cette structure de la préface est pour nous d'une importance décisive car elle pose la méthode de lecture que le poète nous recommande d'avoir : que nous nous en tenions au sens moral, ou que nous scrutions les oracles cachés, comme le disait Origène¹⁵, la même approche du texte s'impose : il est le point où l'histoire temporellement marquée peut, pour nous, basculer dans l'enseignement spirituel. Ce qui est raconté ne l'est donc pas pour lui-même, mais

⁹ *Praef.* 20-21 *armat trecentos terque senos uernulas, / pergant ut hostis terga eunits caedere.*

¹⁰ Loth est situé par rapport à Abraham (*Praef.* 18 : *pollens patruelis gloriae*), mais en 35 apparaît sa *pietas* familiale : *redit recepta prole fratris inclytus.*

¹¹ *Praef.* 33-37

¹² *credendi uia* au vers 1, mais aussi modèle du vrai culte (*Praef.* 6-7)

¹³ *Praef.* 9-10 : *pugnare nosmet cum profanis gentibus / suasit.*

¹⁴ En effet, le sacrifice d'Isaac est ce qui fait le lien entre les deux éléments de la figure morale d'Abraham : il est père (11-14), et modèle de foi (1-4) : les deux éléments se rejoignent dans le sacrifice du fils unique acte suprême de foi de ce père.

¹⁵ Voir par exemple *Philoc.* 2, 5 : « dans le cas de ce qui a été écrit par l'inspiration du Saint Esprit, nous croyons que la Providence sacrée qui a donné une sagesse supra humaine à la race humaine par l'intermédiaire des lettres a ensemencé dans chaque lettre, dans la mesure où c'était possible, des oracles salutaires, traces de sagesse ».

systématiquement, et dans chacun de ses éléments, nous le verrons, pour la manière dont cela éclaire notre propre expérience : l'histoire d'Abraham est avant tout notre histoire.

On comprend alors que la même logique puisse parfaitement s'adapter à la lecture christologique qui suit ; si le sens moral, appuyé par le récit, a montré qu'Abraham est le modèle de l'attitude de foi, modèle qui le conduit jusqu'à la rencontre avec Dieu dans le sacrifice, le récit historique, par ses détails multiples, indique les modalités de cette rencontre avec Celui par qui, avec qui et pour qui le juste agit en juste : Dieu, définitivement manifesté à l'homme par l'acte salvateur du Christ.

Se pose alors la question de la paraphrase et de sa technique : on sait que l'exercice, issu de la pratique des écoles de rhétorique¹⁶ a atteint, dès avant Prudence, un haut degré de raffinement poétique et qu'il permet en réalité d'aller bien au-delà de la simple reproduction en vers d'un original en prose, vers la proposition d'une authentique lecture du texte¹⁷. Or ici, il est manifeste que le poète recompose adroitement les récits des chapitres 14 et 18 de la *Genèse* pour y mettre en évidence les éléments qui seront ensuite commentés.

L'élément le plus révélateur est sans doute la manière dont Prudence traite le personnage du roi de Salem, Mélchisédec (*Praef.* 38-44), figure christique depuis longtemps reconnue et acceptée dans l'exégèse patristique¹⁸. Deux éléments étonnent : l'élimination totale par Prudence de la discussion autour du butin des rois vaincus¹⁹ et l'insistance mise par le poète sur les origines mystérieuses du roi qu'il emprunte non pas au texte de la *Genèse* qui n'en dit mot, mais à un commentaire néotestamentaire de cet épisode dans la lettre aux *Hébreux* (7, 3). Or ces deux éléments me paraissent typiques de deux manières de retravailler le texte biblique dans la paraphrase.

L'élimination du butin est expliquée par la manière dont Prudence, dans le récit qui précède, traite cette question : en donnant au butin une valeur concrète qui le rapproche davantage des butins épiques que du butin que le patriarche a pu trouver dans le camp des rois (et dont par parenthèse le texte biblique ne dit rien)²⁰, Prudence rattache cette scène à une fin d'aristie où le héros a pleinement droit à s'appropriier les dépouilles des ennemis. Or c'était plus ou moins ce que faisait Abraham dans l'original, non sans montrer une grande piété puisqu'il en rétrocédait la plus grande part (*Gn.* 14, 20 et 24). En radicalisant l'épisode, comme si le butin brûlait les mains du vainqueur, et en enchaînant immédiatement sur la rencontre avec Melchisédec, Prudence introduit immédiatement un élément fondamental de son poème : la réflexion sur l'héroïsme du chrétien. Certes jusqu'à un certain point, cet héroïsme peut être celui d'Enée ou des grands héros de l'épopée, il y faut de la valeur guerrière, de l'endurance, de la détermination, mais il ne peut se confondre avec lui, car il acquiert une valeur transcendante qui fait que le héros se détourne du butin humain pour se tourner vers ce mystérieux

¹⁶ Voir à ce sujet l'ouvrage fondamental de M.J. ROBERTS, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, F. Cairns, 1985.

¹⁷ Cet élément est sans doute déjà présent chez Juvénus, même si c'est encore de manière timide, comme l'a bien vu A. HILHORST, « The Cleansing of the Temple in Juvénus and Nonnus », *Early Christian Poetry*, p. 61-76.

¹⁸ Voir par exemple TERT. *adv. Marc.* 5, 604 (CSEL).

¹⁹ *Gn.* 14, 21-22 fait état d'une discussion avec le roi de Sodome qui aboutit à un partage tout à fait à l'avantage du roi, mais qui permet à Abraham de garder de quoi nourrir ses hommes et la part de ses lieutenants.

²⁰ *Praef.* 30-31 : la présence de caavales et l'insistance sur les bijoux, l'or et les vases étonne dans ce contexte primitif. On trouve en revanche des tels butins chez Homère par exemple

personnage qui est très clairement inscrit dans une optique théophanique. Car, de la rencontre des deux hommes, Prudence, en insistant sur le caractère plus qu'humain de Mélchisédec²¹, fait la première étape d'une intimité de plus en plus grande avec Dieu, qui se confirmera dans le choix, en sautant ainsi trois chapitres du récit biblique, de faire suivre immédiatement cette scène de celle du chêne de Mambré (*Praef.* 45-49, inspiré de *Gn.* 18, 1-15 et 21, 6 pour le repentir de Sara).

Or le sens de cette seconde adaptation est évident : il s'agit pour le poète, par l'usage du texte néotestamentaire d'où toute préoccupation christologique n'est évidemment pas absente²², de conformer sa narration à la lecture allégorique qu'il va en donner aux vers 58-61. Cet homme issu de parents indicibles, c'est le Christ, et la rencontre d'Abraham est alors la rencontre du croyant avec son Dieu, donnée en récompense du combat spirituel livré pour le salut de l'âme. On arrive alors à la lecture allégorique propre qui à la fois n'a plus rien à voir et a tout à voir avec la première approche du personnage et avec le récit : Loth c'est l'homme, menacé par les rois qui sont les vices²³ ; Abraham c'est la foi accompagnée de ses trois cent dix huit serviteurs, qui sont les vertus, non celles qui nous donnent des forces humaines, mais celles qui nous unissent aux souffrances et à la victoire du Christ²⁴, c'est à dire non les vertus des philosophes, mais les vertus évangéliques ; la rencontre avec Melchisédec et les trois anges au chêne de Mambré est la gloire qui attend le croyant victorieux, la certitude aussi pour lui de produire du fruit dans la vie éternelle, marquée par l'engendrement mystérieux de Sara la stérile, union d'une humanité renouvelée avec son Dieu, que réalise pleinement l'union de Marie, la toute vertueuse, avec son Dieu (*Praef.* 59-68). Tout cela finalement, c'est, inscrite dans la lettre biblique et donc cautionnée et garantie par la parole divine elle-même, la trame narrative de la *Psychomachie*, poésie entièrement biblique de ce fait, puisque reposant entièrement, non sur la lettre de la *Bible*, au moins en toute ses parties, mais sur la communauté d'esprit (et d'Esprit d'ailleurs) qui unit le rédacteur du texte sacré et le poète croyant, qui, tous deux disent le même mystère, par leurs modes respectifs de narration, histoire pour le rédacteur de *Genèse*, allégorie pour le poète.

On notera d'ailleurs que cette allégorie explicative embrasse la totalité des éléments du récit, sauf un : le combat lui-même qui est comme contourné par l'exégèse allégorique de la narration. Rien sur la violence déterminée de l'attaque, sur la faiblesse comparée de l'armement d'Abram et de celui des rois, sur l'attitude douteuse des rois durant le combat (*Praef.* 23-37), tous éléments que l'on aurait pu largement exploiter, mais que le poète se garde bien de traiter, sans nul doute parce que la préface occupe par rapport au poème lui-même une dimension très ouvertement spéculaire : ce qui est largement traité dans le poème par l'allégorie est ici laissé de côté, tandis que l'ancrage biblique de la trame narrative est ici souligné pour ne plus ensuite être évoqué dans le poème, tout entier occupé de la mise en œuvre de son récit. De centrale

²¹ au vers 40, l'adjectif *praepotens* sans correspondant dans *Gn.* prépare l'atmosphère de mystère sacré qui entoure le personnage par la suite. Notons d'ailleurs que l'interpolation possible dans cet endroit soit des vers 41-42 (BERGMAN), soit 43-44 (GNILKA) ne change rien à l'affaire, la mention de l'origine secrète demeurant dans l'un ou l'autre cas.

²² *He.* 7, 1-3 : « il est assimilé au Fils de Dieu ».

²³ *Praef.* 53-54.

²⁴ C'est le sens du commentaire du nombre 318 emprunté à Ambroise (*de Abraham* 1, 3) que la compréhension même du texte suppose connu des lecteurs tant l'allusion en *Praef.* 57-58 est peu explicite : *numeravit autem trecentos decem et octo, ut scias non quantitatem numeri, sed meritum electionis expressum. eos enim ascivit quos dignos in numero iudicavit fidelium, qui in domini nostri Iesu Christi passionem crederent. trecentos enim T Graeca littera significat, decem et octo autem summa IH Iesu exprimit nomen.*

l'Écriture va devenir périphérique, de périphérique l'allégorie va devenir centrale, mais la réciprocity de l'échange souligne parfaitement que finalement l'Écriture et l'allégorie des Vices et des Vertus ont le même objet et la même finalité.

On a donc, à la fin de la lecture de la préface, tous les éléments qui pourront guider la lecture ultérieure du poème : or tous ces éléments sont bibliques et reposent sur la lecture croyante de la *Bible*, telle que la conçoit l'exégèse contemporaine du poète. L'Écriture apparaît d'abord dans sa polysémie qui, loin d'être éparpillement est en réalité unification du sens : certes les mêmes éléments peuvent donner prise à une lecture morale, purement historique ou christologique, mais ces trois lectures ne sont pas « au choix », elles sont des degrés dans l'appréhension du sens. La lecture purement historique est le fondement, mais elle ne peut demeurer seule, car il est évident, par le commentaire que Prudence donne de la rencontre avec Melchisédec, que l'histoire n'est pas purement humaine, mais entièrement orientée vers la réalisation du dessein salvateur de Dieu, dessein dont on perçoit les contours ici : les actes humains illustrent à la fois les dispositions propres de la nature humaine et les influences qu'elle subit, et sont, à ce titre, un champ d'observation qui peut ensuite donner lieu à la théorisation que sera l'allégorie morale, où chaque vertu et chaque vice intègrent et recouvrent les diverses manifestations concrètes de leur action. Mais cette dimension même qui donne à l'Histoire un sens transhistorique ne peut suffire à elle-même, car elle demeure en un sens purement humaine. Il ne s'agit en effet que de la manière dont la liberté humaine accueille les sollicitations divines vers le Bien ou au contraire cède à des penchants mauvais. La lecture allégorique biblique permet de dépasser cette vision et de souligner que le sens de l'Histoire, de la Création à la Chute, puis de la Chute à la Rédemption finale est aussi le sens de notre histoire personnelle : le monde et l'homme se répondent, vertus et vices personnels sont aussi vertus et vices de l'humanité toute entière ; dans tous les temps et en tous lieux, notre monde est lisible à travers celui d'Abraham, comme notre cœur l'est à travers celui des hommes de l'Ancien Testament parce que, fondamentalement, l'Écriture, par sa nature propre, nous montre que tout ce que Dieu a créé aspire au retour vers Dieu, et que toute notre histoire, commune ou individuelle, n'est que l'histoire de ce retour. A ce titre, les allégories de vices et de vertus peuvent apparaître comme le produit de la distillation de l'histoire biblique par l'exégète pour n'en recueillir à la fin que le mécanisme abstrait le mieux à même de montrer de manière universelle l'œuvre de salut. En même temps, l'Écriture sert aussi de point de référence pour situer le nouveau poème -encore à naître- dans la logique héroïque. En effet le choix d'un personnage de héros guerrier biblique dans la préface n'est en rien fortuit, puisqu'il établit immédiatement un dialogue entre le héros païen et le saint chrétien, entre des vertus héroïques traditionnelles et l'héroïcité des vertus qui caractérise le disciple, ici Abraham fidèle jusqu'au don total²⁵.

On voit donc dès cette préface combien le projet poétique de Prudence dans la *Psychomachie* ne peut être séparé de la lecture croyante de la *Bible*, premier et fondamental exercice spirituel du chrétien. On peut donc sans doute, en recherchant l'emprise du modèle biblique sur le texte du poème, en approcher à la fois la poétique spécifique dans le cadre de la poésie chrétienne et la valeur théologique. D'un autre côté, le jeu de miroirs qui se met en place entre cette préface et le poème lui-même -et qui sans doute est conforme à l'esthétique du temps- fait que les deux textes, malgré l'absence de lien explicite entre eux, entretiennent un

²⁵ On notera d'ailleurs que le poète pousse très loin la conformation à Dieu du juste, par l'expression, qui peut apparaître comme ouvertement christologique, des vers 6 de la préface : *quod dulce cordi, quod pium, quod unicum*. On retrouvera la même ambiguïté voulue, dans le discours de *Concordia* où la Vertu pousse à les croyants à offrir la paix (785). Or qui est la paix sinon le Christ lui-même ?

lien organique absolument évident. Le grand poème et sa préface sont les deux faces d'une même réalité, les deux manières pour le chrétien d'approcher la même vérité : le cheminement de l'homme vers la rencontre avec Dieu, cheminement historique et individuel dans la préface, cheminement anhistorique et collectif dans le grand poème, mais sans que les deux s'opposent jamais : la geste d'Abraham éclaire les combats, comme les combats éclairent rétrospectivement la geste d'Abraham.

2 Le récit et l'Écriture : références bibliques de la mise en scène allégorique.

2.1 Conditionnement du récit par des modèles scripturaires.

Apparemment l'intertexte biblique ne joue, dans la structuration des épisodes de la *Psychomachie*, qu'un rôle très limité, au moins jusqu'au moment où débute la construction du temple de l'âme (823), dont nous reparlerons. Jusque là, la logique des combats singuliers paraît se développer selon une cohérence propre, mais qui n'est pas ouvertement d'origine biblique. Pourtant, on a déjà fait remarquer que l'idée même d'associer des armes et des Vertus avait un ancrage paulinien certain²⁶. Il en va de même d'ailleurs de la structure même qui associe le combat à la construction du Temple, qui, sans ce lien scripturaire, paraîtrait totalement artificiel. Il y a donc, souterrain et invisible, mais partout présent, ce substrat scripturaire auquel le poète se soumet pour assurer la conformité de sa parole avec la vérité de foi. Mais nombreuses sont les zones où ce substrat affleure dans la narration même et vient en réalité informer de façon décisive la représentation des allégories aux côtés d'éléments épiques traditionnels et parfois en contradiction avec eux. Trois passages sont, sur ce point, particulièrement remarquables, car ils montrent trois facettes de l'emprunt narratif biblique dans le poème : la mort de Vanité qui tombe dans le trou creusé par Fraude (257 *sqq.*), la comparaison de l'hymne des vainqueurs avec le chant des fils d'Israël (650-663) et le démembrement de *Discordia* (720-725).

2.1.1 L'ajout de détails scripturaires signifiants (257 *sqq.* et 720-725)

Le premier texte représente, en quelque sorte, le point le plus mince de contact entre le récit et son arrière-plan biblique, mais il montre à quel point l'imaginaire de Prudence se nourrit de l'Écriture : l'idée de faire tomber Vanité dans un trou (257 : *cadit in foueam praeceps*) serait en soi assez saugrenue et ne pourrait guère s'expliquer que par une forme d'ironie qui finit par abaisser Vanité qui a pourtant tout fait pour se dresser le plus haut possible²⁷, si le trou ne possédait une forte tradition scripturaire que le poète utilise ici pour donner à un événement en apparence immotivé une importance théologique certaine. Le trou s'associe à la fois à l'entreprise du pécheur et à son châtement : tomber dans un trou est sa punition en *Ps.* 7, 16 où le fait de creuser un trou cause sa perte et 56, 7 où les impies creusent un trou devant le juste et tombent dedans ; dans ce dernier texte, on trouve, lié au thème du trou, le thème du piège

²⁶ *Eph.* 6, 14 *sqq.* et 1 *Th.* 5, 8

²⁷ voir 178-185 où l'on trouve *inflata, iubis, tumido, turritum, adcumularat, in altum, exstructos, augetet, addita, celsum, apicem, ardua.*

trompeur puisque, devant lui, les impies ont placé un lacet. Dans le *Ps.* 93, 13 en revanche, c'est Dieu lui-même, sauveur du juste, qui ensevelit le pécheur dans un trou, mais le rapprochement le plus net est sans doute avec *Sir.* 12, 15 où il s'agit du faux ami qui, derrière les sourires qu'il adresse à son ami, ne rêve que de le jeter dans un trou. Prudence évidemment reprend cette idée en allégorisant le faux ami sous la figure de *Fraus*. En même temps, il marque, par cette mort infâme, que Vanité n'est pas seulement un défaut un peu ridicule, mais qu'elle est aussi et surtout un vice qui coupe radicalement l'homme de Dieu comme le pécheur que Dieu anéantit ainsi, et que le châtement du vice est, comme ordinairement, en exact rapport avec sa nature²⁸. Mais ici le rapport passe par la médiation scripturaire : *Superbia* pourrait mourir de mille façons, cette mort particulière donne toute sa gravité à son crime et marque en même temps qu'est à l'œuvre, dans l'ordonnement même des combats, une forme de Providence qui fait que chaque Vice est puni d'une mort signifiante. Si l'on se souvient que *Superbia* et *Fraus* sont deux femmes, comment ne pas leur appliquer, non sans doute de la part du poète sans une pointe de sarcasme, *Pr.* 22, 14 : *fouea profunda os alienae cui iratus est Dominus incidet in eam ?*

Le passage du démembrement de Discorde va encore plus loin dans cette surdétermination du récit par l'usage de l'Écriture, dans la mesure où les références s'entrecroisent pour construire le texte et viennent de plus se relier à des références épiques. Après que Foi a percé la langue de Discorde (715-718), celle-ci est découpée en morceaux puis dispersée vers des destinataires dont le caractère du passage, relativement sanguinolent, pourrait détourner les yeux du lecteur. Pourtant, ici comme toujours dans la logique allégorique, rien n'est le fait du hasard²⁹ : une partie du cadavre se répandra dans les airs, une partie ira aux chiens, une autre aux corbeaux, un morceau sera jeté dans un égoût immonde, et le dernier morceau sera donné aux monstres de la mer (719-723). Tous ces éléments sont bien évidemment d'origine biblique et présentent le tableau du sort réservé aux idolâtres, assimilant ainsi Discorde aux personnages de l'ancien testament qui ont sacrifié au culte des idoles.

Puisqu'elle est disciple de Bélial, Hérésie connaîtra, au moins pour quelque morceau, la fin promise des deux personnages qui avaient profané le temple de Dieu en y installant un culte de Bélial : Achab et Jézabel à qui l'on promettait d'être dévorés par les chiens et les oiseaux (1 *R.* 21, 23-24) ; d'ailleurs le corps de Jézabel était appelé à devenir du fumier (2 *R.* 9, 37). Le morceau qui est jeté dans les airs rappelle que les faux dieux seront jetés dans les airs par la colère de Dieu qui s'abat sur eux (*Is.* 57, 13). Quant à la part qui sera donnée aux monstres marins, elle provient sans nul doute de ces bêtes qui montent de la mer, porteuses de dévastations et de ruine en *Dn.* 7 et *Ap.* 13, auxquelles elles se rattachent à la fois par leur caractère dévorant (*Dn.* 7, 5 et 7) et leur rapport avec les blasphèmes (*Ap.* 13, 1 : *super capita eius nomen blasphemiae*). Dans tous ces cas, le poète ne décalque pas vraiment le texte biblique par une paraphrase, mais il s'inspire d'une imagerie biblique particulièrement terrifiante, qui donne à la vision du châtement de *Discordia* à la fois un aspect terrible et un contenu théologique : si *Discordia* subit le traitement des grands profanateurs de l'ancien

²⁸ Ainsi, Colère se détruit elle-même (153-154), Sensualité se dévore elle-même et se grise de son propre sang (422 *sqq.*), Discorde sera coupée en morceaux (719-725) après avoir eu la langue, origine de ses blasphèmes, mutilée par Foi.

²⁹ Contrairement à ce qu'affirme témérement LAVARENNE en note au vers 850, une allégorie ne peut pas « manquer de rigueur logique ». Le propre de l'allégories est précisément de fonctionner comme un système clos et cohérent où tout est signifiant. Qu'un élément soit gratuit, et l'allégorie devient inopérante car le destinataire de l'allégorie sait que tout ce qui y est y a été mis pour signifier autre chose. Un élément gratuit détruit ce pacte de lecture.

Temple, l'allusion au combat eschatologique de l'*Apocalypse* souligne le caractère définitif de cette défaite d'Hérésie, rendue à sa nature propre, celle des bêtes immondes qui représentent pour un temps le triomphe du mal et de la perversion avant d'être anéanties à leur tour par le Christ.

2.1.2 Ecriture sainte et construction épique : la Bible, relai chrétien de la fonction illustrative du mythe et de l'*exemplum* historique.

Le dernier passage de notre liste (650-663) possède un statut particulier qui renvoie à la fois à sa nature d'emprunt biblique et à la nature épique que Prudence entend donner à son récit, puisqu'il s'agit de l'usage d'un épisode biblique en substitut d'une comparaison épique. Lorsque les Vertus ont triomphé des Vices, elles entonnent un chant dont Prudence dit que « ce n'est pas autrement qu'Israël vainqueur a chanté... » (650-651). Suit une libre paraphrase d'*Ex.* 14, 21-15,10. Du récit biblique, Prudence ne conserve que des points d'appui sur lesquels il développe son propre tableau : les vers 650-651 (*non aliter cecinit respectans uictor hiantem / Israhel rabiem ponti post terga minacis*) reprennent de façon assez fidèle 14, 30-31 avec cependant un changement fondamental qui oriente très différemment le texte. Prudence élimine en effet totalement la vision des cadavres des Egyptiens qui ne sera évoquée que plus loin et très brièvement (654-655). Ce qui l'intéresse au plus haut point et qui va motiver les autres éléments sur lesquels il va appuyer sa propre évocation, c'est le miracle lui-même qui fait échapper les Hébreux au danger de la Mer³⁰. Or cet élément possède à lui seul une fonction symbolique qui suffit à caractériser la victoire des Vertus sur les Vices comme la Pâque, le grand passage qui marque l'arrachement du peuple de Dieu aux ténèbres de l'Égypte³¹. Cette référence pascale à la fin du dernier combat contre des Vices extérieurs indique de façon limpide que nous nous trouvons à une articulation essentielle du récit. Ainsi celui-ci apparaît comme la mise en scène d'un exode salvateur : les vertus ont, dans les combats, éprouvé leur valeur et apparaissent maintenant délivrées des ténèbres des anciens maux que, traditionnellement, Pharaon représente ; le peuple s'avance donc désormais à la rencontre de Dieu, rencontre qui sera retardée, comme dans l'exode biblique, par l'irruption de Discorde. D'ailleurs ce thème structurant réapparaît de façon absolument naturelle dans le discours qui préside à l'édification du Temple, avec la figure de Salomon (803-815). Si l'édification du Temple marque en effet la fin du temps de l'errance et la fixation du lieu de la rencontre (812-813), le nom même de Salomon le pacifique (805 *pacifer heres*) préfigure traditionnellement le

³⁰ Ce miracle donne lieu (652-657) à une longue description qui en reprend les images bibliques du chemin ouvert dans la mer et des montagnes d'eau à droite et à gauche du peuple (*Ex.* 14, 29).

³¹ Ce thème est extrêmement courant dans la littérature patristique. Peu après Prudence, un passage de Théodoret de Cyr (*In Ex.* 27) pousse l'interprétation jusqu'aux moindres détails : la mer figure la piscine du baptême, la nuée l'esprit, Moïse le christ, Pharaon le diable, les Egyptiens les démons, la manne la nourriture divine, l'eau du rocher le précieux Sang. Mais la source de tout cela est paulinienne (1 *Co.* 10, 2-11) et ces commentaires sont repris et amplifiés dès les premiers auteurs chrétiens (TERT. *Bapt.* 9), plus près de Prudence il se trouve, entre autres, chez Zénon de Vérone (26, 2 : *Quantum spiritualiter intellegi datur, Aegyptus mundus est iste. Pharaon cum populo suo diabolus et spiritus omnis iniquitatis. Israel populus Christianus, qui proficisci iubetur, ut ad futura contendat.*) et acquiert de nouveaux développements dans le *de Mysteriis* d'Ambroise.

Christ³². On voit bien ici que la comparaison joue, comme souvent dans l'épopée, le rôle de révélateur du sens ultime de l'épisode. Si l'on décrit le chant des Hébreux plus longuement que celui des Vertus, et avec force détails pris à la tradition hymnique biblique développée autour de ce texte³³, c'est précisément parce que c'est dans ce chant-là et dans lui seul que se lit la thématique pascale dont le poète a besoin pour achever sa série d'affrontements.

Mais on peut, sans doute à juste titre, aller plus loin dans le rapprochement entre l'usage de l'histoire biblique par Prudence et celui du mythe ou de l'histoire de l'ancienne Rome par son contemporain Claudien, en repartant des données de la préface. Dans les préfaces de Claudien, le mythe joue en effet un rôle essentiel, à la fois comme présentation du sens du texte et mise en place de sa poétique propre³⁴. Nous avons vu que l'histoire d'Abraham remplissait exactement cette fonction et nous observons maintenant que le récit historique biblique remplace, dans la même situation et la même fonction, le récit mythique ou historique. Cela signifie donc que, vue sous un angle qui reste à définir, la *Bible* remplit pour Prudence le même rôle que le corpus mythique traditionnel et les *exempla* des vieux romains remplissait pour Claudien. Bien plus profondément, ce qui est en jeu ici, c'est purement et simplement l'identification d'une tradition véritablement édifiante, la recherche par les poètes d'un point de référence sur lequel ils puissent ancrer leur propre discours. Là où Claudien convoquait soit les grandes figures de Rome soit les plus puissants ou vertueux héros mythiques, le poète chrétien convoque des figures bibliques, modifiant ainsi considérablement le référent des valeurs épiques à l'œuvre dans la *Psychomachie*.

2.2 Job et Abraham deux figures de héros.

Nous avons noté les multiples références bibliques qui nourrissent l'évocation de l'horrible fin de Discorde. Pourtant, contrairement à ce que l'on pourrait penser, ces multiples allusions bibliques ne rompent pas la logique épique parce que le poète fait en sorte de choisir, parmi les éléments qui vont être mis en scène, certaines scènes qui ont un correspondant épique certain. Ainsi les corps livrés aux chiens et aux oiseaux du ciel sont-ils en *Il.* 1, 3-5 ceux des héros morts à cause de la colère d'Achille³⁵. Il est donc évident que le référent biblique n'annule pas la tonalité épique générale voulue par le poète, mais l'adapte à un contenu renouvelé. Il s'agit, sans nul doute, pour Prudence, de constituer une épopée dont les valeurs héroïques dépassent, tout en les intégrant, les valeurs traditionnelles, leur donnant ainsi leur sens.

Cette volonté n'est pas nouvelle. Le premier poète épique chrétien, Juvencus, réfléchissait de la même manière sur ce qui devait constituer un bon sujet d'épopée, opposant les mensonges bien dits des anciens poètes, pourvoyeurs de trompeuse renommée, avec son propre sujet, la geste vivifiante du Christ, seule porteuse de la gloire véritablement pérenne, seul chant qui puisse réaliser pleinement dans l'auditeur ce que promet l'exaltation des vertus du héros, seule parole

³² Références multiples, par exemple chez AMBR. *Exp. Ps.* 47, 14, *Exp. Luc.* 3, lin. 655 et 838 (CCL), *Inst. Virg.* 16, 97 etc.

³³ Sur ce thème, voir entre multiples autres références, *Ps.* 76, 17-20 ou 113, 3-5 et *Is.* 51, 10

³⁴ Voir sur ce sujet le livre récent de F. FELGENTREU, *Claudians praefationes. Bedingungen, Beschreibungen und Wirkungen einer poetischen Kleinform*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1999, p.206-207 et 215-218. La comparaison avec le rôle du mythe a été menée avec précision par R. HERZOG, *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius*, p. 119-135.

³⁵ Le lien n'est pas si ténu qu'il paraît. Ces morts sont le résultat de la division que l'affaire de Chrysis introduit dans le camp grec, et on peut donc dire qu'ils sont les victimes d'une *Discordia* épique.

vraiment pourvue d'efficacité autre qu'esthétique³⁶ ; pour lui l'épopée chrétienne était l'alliance d'une esthétique humaine portée par les grands poètes épiques à un éminent degré de perfection et d'une matière absolument vraie et que n'entache aucune erreur ou aucun défaut.

Sur ce plan, Prudence est véritablement le continuateur de l'esthétique de Juvencus : sceptique sur les valeurs de l'héroïsme traditionnel³⁷, la *Bible* lui fournit deux héros, si dignes de mention que ce sont les seuls qui apparaissent dans le récit lui-même où ils prennent la valeur de modèles: Abraham dans la préface et Job dans le corps même du poème, seul héros biblique que nous voyons effectivement intervenir dans les combats (163-171). Ces deux personnages sont à bien des égards antithétiques, mais c'est de leur opposition que naît l'intérêt de la confrontation, ainsi que de l'opposition de ces deux figures avec des figures héroïques traditionnelles qui sont, quant à elles, relativement malmenées par le poète.

Que Prudence ait eu, dans sa vision de l'héroïsme, des intentions assez nettement polémiques nous paraît une évidence. Il suffit d'observer comment il traite les héros anciens ou traditionnels pour se persuader qu'il entend leur opposer fermement le modèle de ses propres héros, un héros guerrier, sorte d'Achille chrétien, Abraham, et le vrai héros d'endurance, l'authentique Ulysse, qu'est Job.

Dans l'entrée fracassante de *Superbia* en particulier, comme dans l'apparition d'*Auaritia*, les héros romains ne sont guère épargnés par l'ironie d'un poète lettré qui utilise la référence épique comme un auxiliaire redoutable pour porter un regard très critique sur certaines prétentions de la romanité. Le personnage de *Superbia* est construit à partir de références épiques qui, dans ce contexte, ne sont guère à la gloire des Romains traditionnels et de leurs héros : comme Enée, elle porte une peau de lion (179 = *En.* 2, 722), comme Rome, souvent pourvue des attributs de Cybèle, elle porte une coiffure tourelée (183 qui rappelle *En.* 6, 781-785, comparaison de Rome avec Cybèle, et Lucain 1, 188) et s'affuble d'ailleurs, pour achever de convaincre sans doute les lecteurs inattentifs, de l'attirail d'un prêtre de Cybèle chez Virgile³⁸. Quant à son cheval, que *Superbia* fait si fièrement parader, il emprunte à la fois au cheval de Mars dont les Romains se targuent de descendre (190 à rapprocher de *STAT. Silv.* 1, 1, 19) et à celui de Flaminius chez Silius (5, 147), bel exemple d'orgueil désastreux d'un homme qui, se croyant appelé à devenir un héros, n'a laissé dans l'Histoire que la trace d'un général incompetent et impie. Quant à *Auaritia*, le carnage qu'elle opère dans l'univers est peint avec les traits des exploits guerriers d'Enée (480-481 = *En.* 10, 602-603 : *talia per campos edebat funera ductor / Dardanius*), ce qui ne donne pas une belle image du héros

³⁶ *Euang. Libr. praef.* 6-24 : *Sed tamen innumeros homines sublimia facta / Et uirtutis honos in tempora longa frequentant, / Adcumulant quorum famam laudesque poetae. / Hos celsi cantus, Smyrnae de fonte fluentes, / Illos Minciadae celebrat dulcedo Maronis. / Nec minor ipsorum discurrit gloria uatum, / Quae manet aeternae similis, dum saecla uolabunt / Et uertigo poli terras atque aequora circum / Aethera sidereum iusso moderamine uoluet. / Quod si tam longam meruerunt carmina famam, / Quae ueterum gestis hominum mendacia nectunt, / Nobis certa fides aeternae in saecula laudis / Immortale decus tribuet meritumque rependet. / Nam mihi carmen erit Christi uitalia gesta, / Diuinum populis falsi sine crimine donum. / Nec metus, ut mundi rapiant incendia secum / Hoc opus; hoc etenim forsitan me subtrahet igni / Tunc, cum flammiuoma descendet nube coruscans / Iudex, altithroni genitoris gloria, Christus.*

³⁷ Voir ci-dessous.

³⁸ Comparer en particulier 186-189 avec *En.* 11, 766 *sqq.* dont Prudence a tissé sa propre description de *Superbia*.

fondateur³⁹, et le thème de sa victoire universelle rejoint assez dangereusement la prétention romaine à dominer et « civiliser » l'univers, donnant un contrepoint pour le moins grinçant aux belles déclarations d'intention de la Rome païenne pacificatrice, civilisatrice et unificatrice du monde. D'ailleurs, parmi les exploits qu'*Auaritia* peut mettre à son actif, les malheureux qu'elle précipite dans le feu pour arracher quelque butin ne sont-ils pas ces soldats romains brûlés vifs jadis par le feu de leur propre cupidité lors de la prise d'Astapa⁴⁰ ? Bel exemple de l'héroïsme des vieux Romains ! De fait, les deux vices que Prudence stigmatise avec ces références ouvertement romaines, sont bien ceux que Tite-Live, pourtant païen, n'hésitait pas à assigner comme cause au déclin de la cité⁴¹. Rebondissant en quelque sorte sur l'argumentaire même de l'historien augustéen, Prudence peut donc proposer, en chrétien, deux figures d'un authentique héroïsme qu'il va prendre dans l'Écriture.

Nous avons déjà noté les caractéristiques fondamentales de l'héroïsme d'Abraham, sa valeur au combat, sa piété véritable, son désintéressement, mais il faut ici en souligner une autre qui permet d'articuler cette figure sur la figure de Job : son dénuement total. En effet, quand il part au combat, Prudence prend soin d'opposer l'attirail luxueux qui gêne les rois barbares et qui finira par les perdre (*praef.* 24-25 : *quem gaza diues ac triumphus nobilis / captis tenebant impeditum copiis*) au dénuement total du patriarche qui a, comme toute richesse, appui et secours, son Dieu (*praef.* 26 : *plenus Deo*). Héros de vaillance guerrière comme les héros de l'épopée traditionnelle, il est aussi, en bon disciple du vrai Dieu, héros d'humilité, de sobriété, de refus de la richesse ; toutes ces qualités s'illustrent à la perfection dans la figure de Job, dont Prudence dit que, s'il a détruit beaucoup de soldats du camp de la colère, c'est précisément parce qu'il illustre à la perfection l'héroïcité de la patience (162-168)⁴², le contraire du *thymos* épique qui enfle le héros de colère, et dont on sait qu'il est une passion dangereuse car elle échappe facilement au contrôle et transforme le héros en machine à tuer. En ne s'opposant pas à l'adversité, le héros ne s'empare pas du butin de l'ennemi, et, pourtant, c'est bien lui qui en bénéficie, pour prix précisément de son désintéressement (169-171 : *illum diua iubet tandem requiescere ab omni / armorum strepitu, captis et perdita quaeque / multiplicare opibus, nec iam peritura referre*), figure inversée de l'*auaritia*, héros qui, au lieu de périr de son désir, se voit comblé pour un désir qu'il n'a pas eu, figure humble et pauvre qui dépasse à la fois en valeur guerrière et en gloire, les vaniteux héros traditionnels.

Dans ces deux cas, comme -dans une mesure un peu différente- dans la comparaison des victoires des Vertus avec la libération des Hébreux, la *Bible* s'affirme comme la référence absolue de la nouvelle cité que Prudence entend promouvoir par l'exaltation du combat des Vertus. Geste fondatrice et authentique tradition de la cité chrétienne, l'histoire biblique et, par

³⁹ Il est d'ailleurs dit *furens* en *En.* 10, 604. De plus la mention de *uictrix orbis* fait irrésistiblement penser à Rome cf. *Ov.*, *Trist.* 3, 7, 51-52.

⁴⁰ *Liv.* 28, 23 : *iam caedi perpetratae uictores Romani superuenerunt. ac primo conspectu tam foedae rei mirabundi parumper obstipuerunt; dein cum aurum argentumque cumulo rerum aliarum interfulgens auiditate ingenii humani rapere ex igni uellent, correpti alii flamma sunt, alii ambusti adflatu uaporis, cum receptus primis urgente ab tergo ingenti turba non esset. ita Astapa sine praeda militum ferro ignique.*

⁴¹ *Liv. praef.* 12 : *nuper diuitiae auaritiam et abundantes uoluptates desiderium per luxum atque libidinem pereundi perdendique omnia inuexere.*

⁴² On remarquera d'ailleurs que les ulcères (166) qui sont le signe de la plongée de Job dans la plus profonde misère sont ici relus comme des blessures au combat pour Patience qu'il a toujours fidèlement suivie.

là, la morale biblique constituent, pour la cité où le Christ règnera, le véritable système de valeur référentiel. C'est lui qui, dans le poème, impose de façon absolue sa marque sur la reprise du genre épique. Nettement affirmée dans la préface, confirmée par l'irruption de l'Écriture dans le récit allégorique comme élément à la fois explicatif et justificatif, la révélation chrétienne, portée par l'Écriture, donne sa pleine mesure dans les enseignements que transmettent les Vertus, achevant ainsi leur métamorphose d'abstractions philosophiques qu'elles avaient pu être, en véritables figures chrétiennes du progrès spirituel.

3 Les Vertus, reflet fidèle de la parole divine : de l'abstraction philosophique à la protreptique chrétienne.

La christianisation de vertus mises à l'honneur par la tradition morale païenne est un élément bien connu de la *Psychomachie*, mais, dans cet entreprise, le recours à l'Écriture sainte joue un rôle déterminant, particulièrement dans les propos que Prudence, comme l'avait fait avant lui Silius, fait tenir à ses abstractions pour encourager leurs troupes, stigmatiser le vice auquel elles s'opposent ou la tentation de faiblesse qui frappe leur propre camp. Diffractions de la voix du poète lui-même, elles amplifient, dans leur parole que leur caractère pourvoit d'une *auctoritas* incomparable, les phénomènes que nous avons déjà notés et véhiculent l'essentiel de l'enseignement théologique contenu dans la première partie du texte. En contrepoint à cette catéchèse délivrée par les Vertus, Prudence met également en scène une sorte de discours chrétien perverti où les Vices se livrent à des contrefaçons de catéchèse où ils utilisent dans une logique dévoyée non plus les *exempla* de la *Bible*, mais les modèles des plus grands pécheurs.

Prudence fait parler successivement, dans des discours que quelque étendue, Chasteté (53-97), Vanité (205-252), Espérance (285-304), Sobriété (351-406), Cupidité (511-550), Charité (606-628) et Concorde suivie de Foi (750-822). Si l'on excepte le discours de Concorde qui se place en réalité en dehors de la sphère propre des combats, en raison du statut de péripétie que Prudence donne à l'embuscade tendue par Discorde, les discours suivent une construction très équilibrée : deux groupes de trois discours mettant en œuvre à chaque fois le même rythme : vertu, vice, vertu. Au centre de ce dispositif se placent deux discours de Vertus, représentatifs des deux types de prise de parole pour ces personnages : une apostrophe au Vice vaincu (le discours d'Espérance) et une exhortation aux troupes vertueuses (le discours de Sobriété). Appartiennent au premier type, outre le discours d'Espérance, celui de Chasteté, tandis que le discours de Charité rejoint celui de Sobriété comme exhortation non plus au combat, mais à la paix dans la victoire (606 : *soluite procinctum, iusti, et discedita ab armis*). On voit donc que le poète ménage une progression dans les situations de communication suivant le rapport qu'elles entretiennent avec le combat : affirmation de la victoire contre le Vice dans les deux premiers cas –et donc du pouvoir des vertus chrétiennes–, le discours est, dans le cas des paroles de Sobriété, une exhortation à user de ce pouvoir que donne l'appartenance au Christ pour détruire le Vice (402-406 : *en ego Sobrietas, si conspirare paratis, / pando uiam cunctis uirtutibus, ut malesuada / Luxuries multo stipata satellite poenas / cum legione sua Christo sub iudice pendat*), et dans le dernier cas, une invitation à se réjouir de la victoire qui débouche très rapidement sur une catéchèse de l'abandon à la Providence (610-612 sqq. : *debitus ut simplex alimonia uestis et una / infirmos tegat ac recreet mediocriter artus, / expletumque modum naturae non trahat extra* etc...). Chaque discours développe donc un point crucial de la morale chrétienne selon une progression qui ne doit rien au hasard : c'est d'abord, pour détourner le public de ses penchants mauvais, une mise en évidence de l'impuissance des Vices

face aux vertus chrétiennes, puis, face à la tentation du découragement dans le combat spirituel, une exhortation à vivre des promesses du baptême et, enfin, une fois purifié le cœur du fidèle de ce qui le rattachait encore au monde, un engagement dans la voie de la simplicité évangélique. Ces discours se constituent donc à notre sens en une unité, qui est aussi celle de la première partie du poème, et qui les distingue des deux contre-modèles que sont les discours des Vices, mais aussi du dernier discours, celui de Concorde, qui n'est plus destiné à des catéchumènes ou à des fidèles en voie de conversion, mais aux chrétiens convaincus eux-mêmes (751 : *o Patris, o Domini fidissima pignera Christi*), à ceux qui s'efforcent déjà de vivre selon la loi du Christ et dont on suppose qu'ils se sont délivrés des vices qui les retenaient aux séductions du monde.

3.1 Se tourner vers le Christ par la contemplation et l'imitation de ses préfigurations multiples : les Vertus et la protreptique chrétienne.

Si l'ordre de succession des discours ne doit rien au hasard, il en va de même évidemment des figures et allusions bibliques sur lesquelles se fonde l'argumentation des Vertus.

Le premier discours, celui de Chasteté sur le cadavre de Luxure, propose une lecture typologique qui unit la figure vétérotestamentaire de Judith à celle de Marie (60-86), en insistant, contre toute attente, sur l'incarnation du Christ (76-86 alors que la figure de Marie n'occupe que 71-75). Cette composition a de quoi étonner, car le rapprochement de Judith et Marie n'est pas sans difficulté. Si le rattachement de l'épisode de Judith et Holopherne à la réfutation de la luxure est bien attesté dans un contexte que Prudence a pu connaître⁴³, le rattachement de la figure de Marie à celle de Judith a de grandes chances d'être une initiative personnelle du poète. Or on s'aperçoit très rapidement que l'*exemplum* de Judith, qui était traditionnel pour vanter la chasteté et la sobriété qui doit être celle des femmes chrétiennes, et qui donc se rattache très naturellement au sujet, n'est guère que le prétexte au glissement typologique vers la figure de Marie, qui, elle-même, permet au poète de glisser vers une théologie de l'Incarnation.

Cette composition nous paraît remarquable à deux égards : tout d'abord en ce que Prudence n'est pas exempt ici d'une certaine désinvolture dans sa typologie ; autant le récit des exploits d'Abraham pouvait, moyennant quelques légères adaptations, d'ailleurs parfaitement conformes à l'esprit de l'interprétation de ce texte en usage à son époque, se plier à une lecture typologique stricte, autant ici l'*exemplum* moral de Judith, parfaitement en situation face à *Libido*, paraît mal se prêter à la lecture typologique. La transition de Prudence, assez gauche⁴⁴, fait apparaître clairement ce que le rapprochement peut avoir de forcé. Mais c'est précisément en cela qu'il est intéressant, dans la mesure où le premier discours d'une vertu aboutit à une catéchèse christologique : l'*exemplum* tiré de l'Histoire sainte paraît ainsi ne pouvoir posséder de valeur en soi, et la dimension morale de l'exemple doit, aux yeux du poète, être nécessairement dépassée par sa lecture christologique. D'emblée le lien entre la morale chrétienne et la christologie est posé par la subordination stricte de l'exemple biblique à une

⁴³ AMBR. *Ep.* 14, 27-29, *Virg.* 2, 4 où l'exemple de Judith aboutit à cette conclusion : on peut prostituer une vierge consacrée à Dieu, mais on ne peut la conduire à l'adultère.

⁴⁴ 66-71 : *at fortasse parum fortis matrona sub umbra / legis adhuc pugnans, dum tempora nostra figurat / uera quibus uirtus terrena in corpora fluxit / grande per infirmos caput excisura ministros. / Numquid et intactae post partum uirginis ullum / fas iam tibi superest.* Le lien existe certes, mais il demeure limité à une argumentation *a fortiori* : si une veuve chaste n'a pas suffi à vaincre définitivement la Sensualité, une vierge mère sans connaître le commerce charnel pourra le faire.

lecture typologique (66-67 : *sub umbra legis ; tempora nostra figurat*): la morale chrétienne n'a pas comme fondement quelque éthique humaine, fût-elle parfaitement respectable, elle n'a de valeur que dans la mesure où elle rend témoignage à la divinité du Christ, Dieu fait homme et modèle définitif de toutes les vertus (87 : *dona haec sunt, quod uicta iaces, lutulenta Libido*). En ce sens, la présentation de Prudence se comprend parfaitement et paraît moins étrange : la naissance même de Jésus constitue une victoire définitive de Dieu sur l'ordre du désir (88 : *nec mea post Mariam potis es perfringere iura*), mais en même temps –et c'est la raison pour laquelle le poète place ce discours en premier- cette naissance fonde une nouvelle humanité, où la naissance n'est plus le produit d'un désir impur qui ravale l'homme et dont Holopherne l'ivrogne débauché est la triste incarnation (62-63 : *moechi ducis, incestos furores*), mais l'association de l'humanité et de la divinité dans la naissance nouvelle du baptême. En rejoignant le Christ, chacun participe au mystère de Sa propre nature manifesté dans Sa naissance (85-86 : [*Deus*] *sua nostris / dum tribuit, nosmet dona ad caelestia uexit*).

Ainsi relu, ce discours offre donc la première et essentielle étape de la prédication chrétienne : plus que d'encourager à lutter contre la Sensualité –qui est déjà morte à ce moment (elle meurt au vers 52)-, le discours de Chasteté engage le lecteur à pénétrer dans le fondement même de la morale chrétienne. Il ne s'agit pas seulement de tuer le vice pour préserver sa pureté, mais d'entrer par la mort du vice dans une nouvelle humanité, celle des disciples du Christ, qui se gardent « purs pour leur Roi »(97), précisément parce qu'ils aspirent aux promesses que leur assure l'union réalisée parfaitement dans le Christ entre l'humanité et la divinité (83-84 : *nos, quod fuimus, iam non sumus, aucti / nascendo in melius*). De fait, la vertu de Chasteté apparaît certes comme une vertu morale, mais presque davantage comme une vertu théologique : elle est la condition, parfaitement réalisée dans la chasteté absolue de Marie, de la venue de Dieu en notre humanité.

Or c'est bien cet élément qui apparaît ensuite, sous une forme un peu différente, mais qui témoigne d'une progression de l'enseignement, dans le discours d'Espérance à travers la figure de David face à Goliath (291-304). Le caractère christocentrique de l'exposé scripturaire est évident dans la mesure où les figures du Christ et de Dieu encadrent l'exposé de l'histoire de Goliath (288 : *nostris sententia Christi* et 302-303 : *omnipotentis / sub pedibus Domini*). Cependant, on remarquera un élément qui relie étroitement ce passage avec le précédent : c'est la présence en filigrane de la figure de Marie. En effet, si Prudence attribue à une *nostris sententia Christi* le contenu du vers 290 (*scandere celsa humiles et ad ima redire feroces*), sans nul doute en référence à *Mt.* 23, 12 et *Lc.* 14, 11 et 18, 14, ces paroles sont également celles que prononce Marie (*Lc.* 1, 52) dans le *Magnificat* ; ainsi s'établit le lien : la figure de la victoire de David sur Goliath préfigure la réalisation parfaite par Marie de cette exaltation de l'humilité : or, comme dans le texte précédent, la promesse donnée par Espérance est encore celle de l'union à Dieu (302-303 : *seruatur quia certa mihi domus omnipotentis / sub pedibus Domini*). La continuité thématique s'établit d'ailleurs également par la figure même de David, qui *animos sursum in mea regna tetendit* (301), au point que, de sa lignée, naisse le Christ lui-même. Enfin la figure de Goliath, fidèlement reproduite par Prudence⁴⁵, explique l'acte en apparence étrange posé par Espérance : en tranchant la tête de *Superbia* morte (283-284 : *tunc caput orantis flexa ceruice resectum / eripit, ac madido suspendit colla capillo*), elle reproduit le geste de David sur Goliath (1 *S.* 17, 51), indiquant ainsi la valeur typologique de l'épisode.

⁴⁵ Prudence paraphrase de façon assez exacte l'équipement du Philistin et son attitude. Comparer *Psych.* 295-297 (*ille minax, rigidus, iactans, truculentus, amarus, / dum tumet indomitum, dum formidabile feruet, / dum sese ostentat, clipeo dum territat auras*) et les mêmes gestes décrits en 1 *S.* 17, 5-6 où l'on voit également le bouclier (au milieu de tout un attirai que Prudence laisse de côté) et les provocations du Philistin.

Goliath représente *Superbia*, David Espérance, mais David représente aussi le Christ et tout authentique chrétien, selon le conditionnement réciproque des éléments d'histoire biblique, des représentations théologiques et des figures morales. Plus que la manifestation d'une vertu morale, la défaite de *Superbia* est donc la manifestation d'une autre vertu théologique, Espérance, ici celle d'accéder par l'humilité à l'union parfaite avec Dieu que David désirait, mais que seul le Christ, source et sens de la véritable humilité, peut accorder (304-305 : *meque ad sublime uocantem / uictores caesa culparum laba capessunt*).

Ces deux premiers discours ont, on le voit, une fonction essentiellement protreptique où l'Écriture joue un rôle de point référentiel : d'un côté, ils arrachent, par la présence constante de la typologie biblique, le discours sur les vertus au simple moralisme philosophique pour en faire un discours authentiquement théologique, invitant ainsi à discerner le caractère spécifique de l'exercice chrétien de vertus romaines traditionnelles⁴⁶ ; d'un autre côté, ils orientent la lecture dans une perspective de typologie biblique qui invite à lire tout épisode de l'Écriture dans son lien avec la figure du Christ ; chaque combat, ou chaque épisode ainsi commenté par un discours est posé comme une étape qui conduit l'homme vers la rencontre du Christ et l'union au Christ. Cette notion de progressivité de l'enseignement théologico-moral par la succession des combats apparaît de façon particulièrement éclatante dans l'irruption, lors du discours de Sobriété, d'une palette de références bibliques, évangéliques, pauliniennes et vétérotestamentaires d'une richesse sans comparaison avec ce que nous avons vu à l'œuvre dans ces comœdiats préparatoires.

Dans ce discours de blâme aux soldats tentés par la désertion (351-380), puis d'exhortation (381-406), chaque élément de l'argumentaire développé par Sobriété s'appuie sur un riche intertexte biblique, dont l'organisation est en soi révélatrice : dans ce discours nettement divisé en deux parties, les références scripturaires sont utilisées de manière tout à fait différente suivant que nous nous trouvons dans la seconde partie qui encourage les soldats à revenir dans le devoir ou dans la première qui vise à leur montrer la gravité de leur faute.

La seconde partie paraît, avec la mention de l'appartenance des soldats à la même tribu que le Christ (382-385 : *quis sit uestra tribus, quae gloria, quis deus et rex, / quis dominus meminisse decet : uos nobile Iudae / germen ad usque Dei genetricem, qua Deus ipse / esset homo, procerum uenistis sanguine longo*)⁴⁷, devoir s'orienter vers le thème de l'identification au Christ. Pourtant il n'en est rien et la série d'exemples bibliques qui constitue cette partie revêt avant tout le statut d'*exempla* moraux, d'abord, avec David, de courage pour faire la guerre (387-388 : *excitet egregias mentes celeberrima Dauid / gloria continuis bellorum exercita curis*), puis, avec Samuel, de détermination même dans la victoire (389-392). Il s'agit alors de ramener les soldats à des pensées plus dignes de leur fonction. Ensuite s'introduit,

⁴⁶ Peut-être est-ce d'ailleurs la raison pour laquelle Prudence ne fait pas parler Humilité, qui, quoi qu'en dise LAVARENNE, aurait très bien pu tenir ce discours. Les vertus qui parlent ici, *Pudicitia* et *Spes*, sont des vertus romaines, tandis qu'Humilité n'en est pas une. *Fides* et *Sobrietas* sont aussi des vertus romaines traditionnelles, mais leur action, ouvertement anti-païenne, suffit à affirmer leur spécificité chrétienne. Pour *Pudicitia*, la chose est moins évidente, car la morale romaine connaît des exemples admirables de *pudicitia seruata* : il est donc essentiel de distinguer la Pudeur romaine de la Pudeur chrétienne dont l'objet et l'enjeu sont tout différents. Quant à *Spes*, c'est son caractère théologique et transcendant qui le distingue de l'espérance romaine ; or ce caractère est difficile à mettre en scène ; un discours de cette Vertu est pour le poète une solution habile pour lui permettre d'affirmer sa spécificité chrétienne.

⁴⁷ On remarquera à ce propos que Prudence rattache Marie à la descendance de Juda, alors que les généalogies évangéliques y rattachent Joseph (*Mt.* 1, 3 et 16 ; *Lc.* 3, 23 et 33). La présence de Marie ici établit évidemment une continuité de la théologie de l'Incarnation que Joseph n'aurait pas permise, et explique ainsi aisément la mélecture volontaire du poète.

avec l'histoire de Jonathas épargné par Saül, un *exemplum* de repentir suivi de pardon (397-402), dont le but est de montrer la miséricorde qui attend les soldats s'ils reviennent immédiatement à leur poste (396 : *si paenitet non nocet error*)⁴⁸. Si les deux premiers exemples n'apportent pas beaucoup sur le plan de la technique paraphrastique du poète, le dernier, celui de Jonathas, est particulièrement intéressant. Prudence modifie substantiellement le récit, peut-être, comme le pensait LAVARENNE, en y introduisant des éléments de l'histoire d'Absalon, mais en tout cas de manière qui ne peut relever de la stricte inadvertance. En effet, tout le récit s'ordonne autour d'un élément que le poète donne comme conclusion à son histoire, mais qui ne figure nulle part dans l'original (402) : *nec tinguunt patrias sententia saeva secures*. Certes, Saül menace de tuer son fils, conformément d'ailleurs au serment qu'il a fait devant Dieu (1 S. 14, 44 et 14, 26 pour le serment), mais nulle part il n'est question de le tuer par la hache. Or, de toute évidence Prudence tient absolument à ce détail parce qu'il veut que cette histoire de miséricorde oppose le couple Saül-Jonathas, le père miséricordieux devant le fils repentant, au couple traditionnel de Titus Manlius et de son fils⁴⁹. Il est vrai que les circonstances présentent de notables similitudes, mais l'enjeu religieux que pose clairement Prudence dans la transgression de Jonathas, ainsi que son désir de régner, n'ont guère de correspondant livien direct. Le rattachement des deux épisodes, c'est à dire, pour ce qui nous intéresse ici, la mise en comparaison d'un *exemplum* biblique avec un *exemplum* historique romain, implique donc que, pour le poète, la mise en miroir de ces éléments ait une valeur morale signifiante : le modèle biblique apparaît par cette comparaison en tout point préférable au modèle romain, et, de ce fait, la morale que l'on tire de la *Bible* l'emporte de façon systématique même sur la plus austère des morales romaines, marquée ici, comme dans le récit livien par sa *feritas*. En effet, si la transgression de Jonathas est montrée dans toute son ampleur⁵⁰, c'est sans nul doute pour souligner que Saül aurait eu moins de raisons d'être miséricordieux que n'en avait Manlius père, et pourtant, malgré l'indignité commise par son fils, le père apparaît dans la version de Prudence plus miséricordieux qu'il ne l'était dans le texte biblique où il fallait bien des tergiversations pour que soit épargné un Jonathas qui d'ailleurs ne montrait guère de repentir⁵¹.

Ce dernier exemple, dans cette série de modèles moraux bibliques, nous paraît d'une importance capitale pour saisir la manière dont Prudence se sert de l'Histoire pour confronter les morales civiques et chrétiennes au profit de cette dernière évidemment. Si, comme nous l'avons vu, le modèle romain du héros est dépassé par le modèle du saint chrétien qui possède

⁴⁸ On remarquera que les exemples choisis, en dehors de celui de David, ne se situent pas clairement dans cette lignée de Juda dont le poète paraît faire si grand cas. Il faut donc admettre qu'il considère cette lignée non comme un lien de sang, mais comme un lien de vertu. De même que, dans la foi, les chrétiens sont fils d'Abraham, de même dans la vertu guerrière exercée pour Dieu, ils sont fils de Samuel et David.

⁴⁹ Liv. 8, 7 : dans les deux cas, il s'agit d'une bataille où le père a donné un ordre formel, jeûner dans la *Bible*, attendre le signal chez Tite-live ; dans les deux cas l'offense touche à la fois les liens familiaux et la hiérarchie politique (Liv. 8, 7, 8 : *oblitus itaque imperii patrii consulumque edicti*) et la colère du père s'exprime dans des termes semblables en menaçant de mort.

⁵⁰ 397-400 : c'est un sacrilège, *iurata sacra resoluit*, doublé d'un acte de débauche guidé par la *blanda uoluptas* du miel certes, mais aussi est surtout du pouvoir *regni*. Or cet élément est à peine esquissé en 1 S. 14, 29 où Jonathas paraît s'opposer à son père en faisant remarquer que si les Israélites avaient mangé correctement au lieu de jeûner, ils auraient frappé les ennemis de façon plus décisive.

⁵¹ Ce n'est pas Saül qui pardonne à Jonathas en 1 S. 14, 44-46, mais le peuple, qui sous la menace du sacrilège, impose au roi de lui laisser la vie sauve. D'ailleurs le rédacteur le souligne « le peuple libéra Jonathas et il ne mourut pas ».

certes toutes les vertus des anciens héros, mais en ajoute d'autres qui lui sont propres, c'est précisément que la morale qui porte cet héroïsme l'emporte en valeur sur la morale romaine, parce qu'elle n'est plus une simple morale humaine, mais la conséquence du lien unique que le christianisme établit entre l'homme et Dieu. C'est ce que la première partie du discours de Sobriété s'est attachée à rappeler, en reprenant les éléments théologiques et christologiques posés dans les discours précédents.

La première série de références en effet (360-361 : *inscripta oleo frontis signacula, per quae / unguentum regale datum est et chrisma perenne* et 364-366 : *post immortalem tunicam, quam pollice docto / texuit alma Fides, dans inpenetrabile tegmen / pectoribus lotis, dederat quibus ipsa renasci*), qui vise à faire prendre conscience aux soldats de la gravité de leur faute, sollicite d'abord le corpus paulinien autour de la thématique baptismale et de son corollaire, le fait d'avoir revêtu le Christ (*Ga.* 3, 27, *Col.* 3, 10, et surtout *Ep.* 6, 11 où se trouve le thème de l'armure). Nous nous trouvons là dans une logique déjà esquissée par les deux précédents discours, mais ici largement développée, celle de la rupture entre l'homme ancien soumis aux passions et l'homme nouveau qui a revêtu le Christ et qui a donc rompu toute attache avec les passions du monde. Le Baptême apparaît ici de façon absolument attendue dans la logique sacramentelle, puisqu'il traduit précisément cet arrachement de l'homme aux attirances mondaines, mais aussi l'engagement de l'homme dans la *militia* du Christ, que Paul traduisait allégoriquement par la description, ici reprise, de l'armure du disciple (*Ep.* 6, 11 à compléter par 1 *Co.* 15, 53 et l'exhortation morale de *Rm.* 13, 12). Or le public du discours de Sobriété, la troupe tentée par les séductions de *Luxuria*, a déjà revêtu le Christ et serait donc conduite à déchoir de sa condition en suivant le Vice. Cette configuration nouvelle de la situation de communication introduit évidemment un élément décisif de progression : il ne s'agit plus maintenant d'entrer dans la vie spirituelle, mais de rester fidèle au *sacramentum* qui unit par le baptême les soldats des Vertus à leur divin roi. D'ailleurs la thématique du passage, de la Pâque, est immédiatement mise en lien avec ces notions, par l'évocation de la manne et des eaux du rocher, tirée d'*Ex.* 17 et 16, typologiquement rapprochés du repas eucharistique, rapprochement courant pour le poète⁵², mais qui prend ici un singulier relief. En effet, le récit biblique est orienté de manière à souligner que ces dons miraculeux offerts après le passage de la Mer et la libération de l'Égypte, dont nous avons déjà évoqué la valeur, manifestent un changement de la nature du peuple qui partage désormais le pain des anges (374 : *angelicus cibus*, voir *Ps.* 77, 24-25 : *et pluit super eos sicut puluerem carnes panem angelorum manducauit homo*). C'est sur cet élément évidemment que se greffe la référence eucharistique : avoir part au corps du Christ c'est s'assimiler au Christ (*cf.* *Jn.* 6, 55-58), c'est à dire parvenir déjà à une forme d'union avec le Christ dont nous avons vu qu'elle était, depuis le début, l'horizon du combat spirituel. Le comparatif *felicior* (375-376 : *quem nunc [cibum] sero felicior aeuo / uespertinus edit populus de corpore Christi*) est ici décisif pour saisir le statut exact dans tout ce discours –et plus largement dans tout le poème– des références vétérotestamentaires : elles sont certes des *exempla*, mais des *exempla* incomplets ou imparfaits qui ne prennent sens que dans leur lecture typologique : il fallait Marie pour comprendre pleinement la figure de Judith (66-67 où la figure vétérotestamentaire était

⁵² Voir par exemple CYPR. *Ep.* 69, 14, 1 ; ORIG *in Cant.* 2, 162 (BAEHRENS) ; AMBR. *Ep.* 8, 54, 8 donne une lecture très proche de celle du poète : *Hoc igitur manna subtile erat et ad diem colligebatur, in diem alterum non servabatur, eo quod inventa sapientiae in tempore sint gratiora, nec tam miranda quae spatio temporis reperiuntur, quam illa quae praesentis funduntur ingenii vivacitate, sive quia futura revelantur mysteria, eo quod servatum manna usque ad solis exortum esui iam esse non posset, id est usque ad Christi adventum habere gratiam, oriente autem iustitiae sole et splendidioribus Christi corporis et sanguinis sacramentis refulgentibus cessarent inferiora, perfecta illa sumenda populo forent.*

parum), il faut ici l'eucharistie pour comprendre pleinement le sens de la manne. D'ailleurs, dans le dernier discours, celui de Charité, le poète n'aura plus recours à des exemples vétérotestamentaires, désormais dépassés, mais, pour construire son exhortation à l'abandon chrétien, se fondera exclusivement sur l'enseignement évangélique lui-même⁵³. D'ailleurs Charité s'adresse désormais aux chrétiens en les qualifiant de *facies Christi* (622), signe que désormais la conformation au Christ s'achève, avant la glorification finale de l'homme dans le Temple de la Sagesse.

Tous ces éléments inscrivent le poème de Prudence dans la plus pure tradition de la lecture biblique patristique latine, lecture dont on a souligné maintes fois le caractère christocentrique, mais la figure du Christ y apparaît avant tout comme le point vers lequel ne cesse de tendre le poème, et, de ce fait, comme l'élément qui donne au poème sa dynamique. Poème partant du Christ pour revenir au Christ, l'univers de la *Psychomachie* s'identifie au monde lui-même qui a été fait par Lui et pour Lui, issu de Dieu et retournant à Dieu. Dans ce cadre, la perspective eschatologique qu'ouvrira, dans la dernière section du poème, l'édification du Temple de l'âme n'est pas un ajout plus ou moins maladroit du poète, elle est la vision poétique qui concrétise l'aboutissement dans le Christ de l'humanité.

3.2 Lectures déviantes de l'Écriture : l'échec des Vices à proposer un contre-modèle scripturaire.

Face à cette organisation de la parole biblique dans les discours des Vertus, les Vices qui prennent la parole sont dotés par Prudence d'une sorte d'écho contrefait du substrat biblique qui anime la parole des Vertus, écho lointain, mais qui permet de poser la démarcation entre l'*usus iustus* de la Bible et son usage délictueux.

La première allusion biblique de quelque étendue repérable dans un discours de Vice apparaît chez Vanité qui se targue d'avoir enseigné à Adam à sortir de sa nudité originelle (223-227). On se souvient que la présomption est traditionnellement donnée⁵⁴ comme raison première à la chute de l'homme, le serpent ayant, par ses paroles, stimulé en lui le désir d'être « comme des dieux » (*Gn.* 3, 5). En un sens donc, *Superbia* trouve là son champion, comme plus tard *Auaritia* trouvera le sien dans la personne de Judas. Pourtant, ce qui fonctionnait dans l'éloquence des Vertus n'aboutit pas ici et la figure d'Adam ne conduit pas à un véritable développement qui aille au-delà de l'allusion⁵⁵. Si elle peut se targuer d'avoir accompagné l'homme depuis ses origines, et donc de s'identifier pour une large part à l'histoire humaine, *Superbia* se voit privée par Prudence de toute référence exégétique : ayant énoncé son exemple, elle ne peut lui donner qu'une valeur historique et n'en tire somme toute rien de plus.

La situation est différente dans l'usage qu'*Auaritia* fait de références bibliques et le poète développe ici davantage l'image d'une anti-théologie biblique, signe de la perversion du Vice. Les parentés de son discours avec celui des Vertus fait d'ailleurs parfaitement ressortir ce caractère de contrefaçon. Comme Sobriété par exemple, *Auaritia* installe ses *exempla* bibliques dans une série paradigmatique ordonnée (528-546) : Judas et Achar, un exemple néotestamentaire et un exemple vétérotestamentaire. On remarquera que si l'on prend par

⁵³ Le discours repose essentiellement sur la paraphrase des invitations au dénuement et à la confiance en Dieu seul de *Mt.* 6, 25-26 et *Mt.* 10, 9-10.

⁵⁴ Le thème se trouve déjà chez Paul 2 *Th.* 2, 4.

⁵⁵ Immédiatement le discours passe du *tunc* au *nunc* (228), sans établir de corrélation typologique entre l'épisode de la chute d'Adam et l'arrivée du nouvel adversaire.

exemple comme référence le discours de Sobriété, qui est le discours qui précède dans l'ordre de la narration, l'ordre est le même : à la figure néotestamentaire du Christ (381-385) répond la figure néotestamentaire de Judas, rapprochement que l'on pourrait trouver gratuit, si le discours de Cupidité n'aboutissait pas à souligner, par une sorte de jeu de mots, le lien organique qui unit les trois figures ainsi posées : Achar, le guerrier cupide, est un ancêtre du Christ par une lignée qui est celle de Juda (542-544 : *non illum generosa tribus, non plebis auitae / iuuit Iuda parens, Christo quandoque propinquo / nobilis et tali felix patriarcha nepote*). Or c'est cette lignée dont Sobriété faisait un point d'honneur à ses soldats de ne pas déroger aux vertus guerrières insignes (383-385). Le discours apparaît donc comme un contrepoint voulu aux exhortations de la Vertu : à la figure du Christ s'oppose l'homme qui trahit le Christ, à la figure des héros de l'Ancien Testament s'oppose un guerrier qui tombe victime de sa cupidité. Mais le rapprochement va beaucoup plus loin. De même que, dans une logique typologique, les héros de l'Ancien Testament préfigurent le Christ, le péché d'Achar, ancêtre du Christ par la tribu de Juda, préfigure la victoire d'*Auaritia* sur le Christ dans la trahison de Judas⁵⁶. Or la logique identique conduit à un résultat absolument inverse : si la lignée de Juda, dans les paroles de Sobriété, se caractérisait par une vertu sans faille qui aboutissait à donner naissance à l'homme-Dieu, à travers toute une lignée de héros, au premier rang desquels David, le lien familial reconstruit par *Auaritia* est conforme à sa nature destructrice : appartenir à la lignée d'Achar voué à la mort, c'est être aussi voué à la mort et le triomphe du Vice réside dans la mort de sa victime et non dans sa vie. De ce fait, la figure de Judas prend toute sa force en comparaison du vrai fils de Juda, le Christ, qui est source de vie pour tous, car Judas est source de mort, certes pour le Christ, mais avant tout pour lui-même. Car si, pour souligner l'importance chez le personnage d'*Auaritia*, Prudence glisse du récit évangélique au récit des *Actes*, beaucoup moins favorable à Judas⁵⁷, il revient pour évoquer sa mort au récit évangélique, alors que la mort ignoble du traître dans les *Actes* aurait pu lui fournir le genre de tableau qu'il affectionne. Mais, sur le plan théologique, cette mort ne pouvait s'adapter au contexte dans lequel il a recours à ce passage biblique : car ce qui marque le mieux le triomphe d'*Auaritia*, c'est le retournement contre lui-même de Judas, son suicide qui traduit la totalité de son aveuglement : en effet dans la version des *Actes* sa mort peut passer pour une punition divine. Chez Prudence il n'en est rien : c'est Judas lui-même qui se frappe (535 : *obliso luiturus iugera collo*), accomplissement physique de la mort morale qu'il s'est déjà donnée en se précipitant sur la lance d'*Auaritia*, image hardie que Prudence insère dans le récit évangélique comme la clé de sa vision du personnage (533 : *incidit in nostrum flammante cupidine telum* avec un renvoi probable à la mort semblable de Colère en 153-154). La vraie mort de Judas, son vrai suicide, n'est pas sa pendaison, comme la vraie mort d'Achar n'est pas sa lapidation (*Jos. 7, 25*) – qui n'est pas décrite, mais seulement évoquée par Prudence (545-546 : *forma / exitii*)-, c'est le moment où ils ont cédé au Vice (pour Achar 539 : *subcubuit capto uictis ex hostibus auro*).

On a donc bien ici une utilisation par un Vice des ressources démonstratives de l'exemplarité scripturaire, mais, pour comprendre cet usage paradoxal par un ennemi des armes de la Vérité, il faut se rapporter à la structuration progressive du récit des combats. Dans les derniers combats de la *Psychomachie*, les Vices menacent directement à l'intérieur même du camp

⁵⁶ L'expression *trumphum egimus ex Scarioth* (529-530) peut d'ailleurs s'entendre en un double sens qui traduit l'ambiguïté du propos du Vice : « nous avons triomphé de Judas » et « nous avons triomphé par Judas »

⁵⁷ Le mention du dernier repas repose entièrement sur *Mt. 26* et par., mais dans cette version ce sont les prêtres et non Judas qui achètent le champ. C'est en *Act. 1, 18* que l'on trouve la mention de l'achat par Judas lui-même du Champ du Sang. Pourtant, dans les *Actes 1, 18-19*, Judas ne se pend pas, il crève par le milieu et ses entrailles se répandent sur le sol.

chrétien et se caractérisent par un brouillage des limites : *Luxuria* tentait de suborner les troupes chrétiennes, *Auaritia* y parvient et les deux derniers Vices parviendront même à se cacher sous l'apparence de Vertus, adversaires de plus en plus retors et redoutables nécessitant un discernement et une vertu de plus en plus affirmés. En dotant son Vice ici d'une contrefaçon d'exégèse, le poète en stigmatise parfaitement le danger. *Auaritia*, qui sera ensuite capable de se cacher sous les traits d'une Vertu, est rompue au commerce des chrétiens et, en un sens, sait comment les prendre. Avant *Discordia*, la fausse prophétesse par excellence, elle annonce des dangers plus grands car ils se parent des couleurs mêmes des Vertus qu'ils combattent.

3.3 Les discours complémentaires de Concorde et de Foi : le temps de l'accomplissement pour la nouvelle Alliance.

Le dernier discours, commencé par *Concordia* et achevé par *Fides*, marque une évolution très nette dans l'usage de l'Écriture ; dans ce texte, qui constitue la transition entre le dernier combat, celui mené contre Discorde, et le début de l'édification du temple de l'âme, les références vétérotestamentaires sont très largement supplantées comme c'était déjà le cas dans le discours de Charité par les références au Nouveau Testament⁵⁸. Des références évangéliques fondent le culte véritable qui est celui de la paix, tandis que le thème même de la Concorde comme fondement de la société nouvelle des disciples trouve son origine dans les *Actes* (4, 32). Dans ce qui est désormais un poème de l'Église à la rencontre de son Seigneur, les données vétérotestamentaires n'ont plus besoin de fournir des exemples de vertus, car désormais le culte qui est rendu s'identifie à la pratique parfaite des vertus chrétiennes qui assure la paix.

Or la place même que prend la paix ici est particulièrement importante : en effet Prudence en paraphrasant pour la décrire 1 *Co.* 13⁵⁹ tend à l'identifier à la charité, la première des vertus théologiques selon Paul (1 *Co.* 13, 13). Si donc il remplace dans cette fonction la charité, pourtant présente dans le poème, par la paix, c'est que cette vertu représente pour lui, mieux que la charité, l'accomplissement de la vertu chrétienne. Or l'intertexte paulinien ainsi que les références bibliques qui viennent appuyer le discours de *Fides* permettent de comprendre pourquoi. Pour Paul, le Christ est la paix de l'humanité (*Ep.* 2, 14 : *ipse est pax nostra*), l'avènement de la paix est donc l'avènement du Christ lui-même et le sacrifice parfait décrit à la fin du discours de Concorde prend alors une toute autre valeur : en offrant à Dieu la paix, l'Église s'identifie à sa tête, le Christ, qui s'est offert lui-même pour établir la paix (*Ep.* 2, 13-17).

C'est dans cette logique que le discours de Foi invite à considérer l'édification du Temple ; en rapprochant cette construction de l'édification par Salomon du premier temple pour l'arche d'alliance et en donnant à cette construction une signification immédiatement christocentrique⁶⁰, le poète s'appuie sur une tradition déjà bien établie de son temps qui voit en Salomon une préfiguration du Christ précisément parce que son nom signifie le « faiseur de paix ». Le temple de Salomon, comme le temple que vont construire les disciples, représentent

⁵⁸ Il ne demeure comme référence vétérotestamentaire nette que l'évocation de Salomon (805-815), mais nous verrons que ce n'est plus vraiment une référence vétérotestamentaire, mais plutôt le recours à un type christologique.

⁵⁹ Sont empruntés pratiquement mot pour mot 775 = 1 *Co.* 13, 3b, 778-781 = des éléments de 1 *Co.* 13, 4-7.

⁶⁰ Voir ci-dessus ce que nous disions de ce discours.

donc la transcription visible de l'avènement de la paix en Christ, autrement dit de l'avènement du Christ lui-même ; ils sont une lecture concrète de la réalisation des promesses eschatologiques.

On est donc passé du temps de la conversion et de la propagation des vertus chrétiennes au temps de l'Eglise qui s'étend à travers les dernières séquences de l'œuvre d'abord au pèlerinage terrestre de la cité de Dieu, cheminement marqué d'embuches que la foi et l'unité seules peuvent vaincre, jusqu'à l'orée des promesses eschatologiques. Le dernier mouvement, avec la construction du Temple, engage le poème dans la voie de la célébration finale du triomphe du Christ désormais tout en tous et régnant dans la Jérusalem nouvelle qui n'était qu'imparfaitement réalisée tant que demeuraient des traces de mal ou d'erreur. L'abandon des modèles moraux vétérotestamentaires qui caractérise les derniers discours et l'usage massif désormais de préceptes et d'enseignements néotestamentaires accompagne théologiquement la progression narrative allégorique, du combat spirituel à la célébration du triomphe retardé par l'hérésie, mais désormais possible, après le démembrement de celle-ci.

4 La construction du Temple : l'horizon de la poésie biblique.

Aucun autre texte de la *Psychomachie* n'est plus proche de la poésie biblique stricte que cet épisode de la construction du Temple de l'âme. Porteur d'une symbolique complexe, il apparaît comme le sommet de l'entreprise poétique, le but de tout ce qui précède, indiquant ainsi que l'allégorie n'était sans doute que le prélude protreptique au développement final d'une poésie biblique triomphale. L. GOSSEREZ a consacré à ce passage une étude qui met parfaitement en évidence l'entrecroisement des données scripturaires⁶¹, et notre lecture ici se bornera à situer ce texte capital de la *Psychomachie* dans la logique du recours à l'Ecriture que nous avons dégagée jusqu'ici.

La composition scripturaire du texte est fondée sur une série de variations sur des données issues d'Ap. 21, qui est la vision de la Jérusalem céleste. Ce texte sert de toute évidence de modèle, mais il est loin de constituer la seule source de cette description car le poète, dans une perspective d'éclaircissement de l'Ecriture par l'Ecriture, se plaît à confronter les données apocalyptiques à d'autres textes qui en précisent la symbolique ou en orientent la lecture. Cela dit, la référence constante à Ap. 21 n'est pas seulement un fil conducteur, elle est aussi en elle-même signifiante, dans la mesure où c'est ce texte qui sert de réceptacle à tous les autres emprunts, soulignant ainsi que toutes les autres références bibliques doivent être désormais lues et comprises dans cette perspective eschatologique et en elle seule.

Dans ce cadre que fournit Ap. 21⁶², le poète se livre à un travail d'intégration du matériau scripturaire qui n'est pas sans analogie avec ce qui est décrit : un édifice où la multiplicité des éléments architecturaux et décoratifs, pierres, colonnes, portes, baies, inscriptions, aboutit à une parfaite unité autour du lieu où siège la Sagesse⁶³. On trouve donc assimilés au matériau

⁶¹ *Poésie de lumière. Une poétique de Prudence*, Louvain-Paris, Peeters, 2000, p. 248-270.

⁶² Ce cadre est à peu près correctement mis en évidence par les références données par LAVARENNE, on s'y reportera donc pour le détail des points de contact.

⁶³ Sur le monument rêvé et / ou calqué sur des éléments du réel, voir L. Gosserez, p. 255-257.

johannique tout une partie du matériau vétérotestamentaire et paulinien consacré à la vision de la Jérusalem délivrée et restaurée⁶⁴, mais aussi, dans l'évocation de la perle un renvoi, à notre sens beaucoup plus intéressant à la parole évangélique elle-même. Pour évoquer l'achat de la perle, Prudence paraphrase librement *Mt.* 13, 45-46 : « le royaume des cieux est comparable à un marchand qui cherchait des perles fines. Ayant trouvé une perle de grand prix, il s'en est allé vendre tout qu'il avait, et il l'a achetée ». Or, comme on avait pu le voir pour la charité remplacée par la paix en 1 *Co.* 13, c'est ici le remplacement qui est essentiel : la Sagesse, c'est à dire le Christ lui-même, a pour trône le Royaume de Dieu, image en soi étrange ainsi formulée, mais parfaitement compréhensible dans sa dimension eschatologique. Le trône traduit la domination de la Sagesse sur l'univers, il est la marque de sa royauté, or c'est bien cela que traduit dans l'évangile l'expression « le royaume de Dieu », dont on dit qu'il est présent déjà, en la personne même du Christ (*Mt.* 3, 2 et 4, 17). Autrement dit, la cité nouvelle, où règne la Sagesse n'est que la vision concrète et achevée de ce que nous avons vu à l'oeuvre dans les combats, c'est à dire la proximité du règne de Dieu, qui conduit à leur confusion les sources de mal et de péché. On comprend alors pourquoi le sceptre de Sagesse est identifié à celui d'Aaron, le prêtre de l'Ancienne alliance (884-887 : *huius forma fuit sceptri gestamen Aaron / floriferum, sicco quod germina cortice trudens / explicuit tenerum spe pubescente decorem, / inque nouos subito tumuit uirga arida fetus*). La Sagesse est la véritable prêtresse, celle qui célèbre le véritable culte pour le véritable royaume de Dieu qu'est le nouvel Israël : or ce culte nous le connaissons, c'est l'offrande de la paix, c'est à dire le culte que le Christ, notre paix, rend lui-même à son père dans son sacrifice⁶⁵.

A ce point, le poète opère un étonnant phénomène d'écho qui renforce cette identification du Temple de l'âme avec le lieu du culte parfait, c'est à dire du lieu où l'Eglise, corps du Christ, s'offre à Dieu en même temps que sa Tête, le Christ. L'action edificatrice du temple est relue dans l'hymne finale comme la manifestation du salut que le Christ apporte à l'âme humaine : *ubi peccatum regnauerat, aurea templi / atria constituens texat spectamine morum / ornamenta animae* (912-914). Or le même verbe, *texat*, en même position dans le vers désignait, dans la bouche de *Concordia*, l'édification sur le modèle d'une cité humaine harmonieuse, d'une Eglise qui vive pleinement des vertus évangéliques (768) : *spiritus unimodis texat conpagibus unus*. Et c'était là la définition même de la paix.

Tous les éléments sont ainsi liés : l'édification de la Jérusalem céleste, promesse eschatologique, trouve son correspondant à la fois dans l'édification d'une Eglise une, seule à même d'offrir à Dieu le culte qui lui revient. Mais cette unité de l'Eglise passe également par deux autres unités, celle de l'empire, présente en filigrane dans la cité décrite par *Concordia*⁶⁶,

⁶⁴ Voir L. GOSSEREZ, p. 248-254.

⁶⁵ Le dernier vers du poème allie à ce tire parfaitement l'image de la Sagesse et celle du Christ dans la paix définitive : *aeternum solio diues Sapientia regnet*. Sur l'identification absolument banale du Christ et de la Sagesse, voir par exemple CYPR. *ad Quir.* 2, 1, 1 : *Christum primogenitum esse et ipsum esse sapientiam dei, per quem omnia facta sunt*.

⁶⁶ En 753-757, il faut voir dans la multiplication des éléments d'actualisation du discours (*barbaries*, le siège de la Ville, les dévastations, et les mots du vocabulaire politique latin *publica, priuatis, rure foroque, amicitiiis*) une sorte de petit traité de philosophie politique de la nouvelle cité, qui ressemble étrangement à l'empire. C'est la raison pour laquelle nous pensons que le rapprochement opéré par J.L. CHARLET, « Prudence et la Bible », p. 63 avec *Mt.* 12, 25 ; *Mc.* 3, 24-25 et *Lc.* 11, 17 ne peut que renforcer notre interprétation des *res Romanae* ici présentes : la politique qu'expose ici Prudence est, bien avant Bossuet, « tirée de l'Ecriture sainte ».

comme dans l'aspect théodosien du décor du Temple de l'âme bien souligné par L. GOSSEREZ⁶⁷, et celle de chaque âme.

Cette triple vision du Temple, vision eschatologique de l'Eglise, cité universelle parfaite et humanité rendue à son unité première, s'exprime par un autre remplacement très significatif : aux douze fils d'Israël dont les noms étaient inscrits sur les portes (*Ap.* 21, 12), Prudence substitue les douze apôtres (838-839), selon une thématique qui n'est pas sans précédent dans la tradition chrétienne⁶⁸, mais qu'il utilise ici de façon particulièrement révélatrice. En effet si les apôtres prennent, comme lieu d'accès à la Sagesse, donc lieu de la rencontre avec le Christ, la place des douze tribus d'Israël, cela signifie que le passage de l'ancienne à la nouvelle Alliance, élargit les promesses de salut, en éliminant la notion de peuple choisi : ce n'est pas parce que le peuple est choisi qu'il entre dans la cité, mais parce qu'il entre dans la cité en passant par les apôtres qu'il devient le peuple choisi. En même temps, la logique poétique même du texte s'en trouve représentée. En effet, le remplacement de figures vétérotestamentaires par leurs correspondants typologiques néotestamentaires indique la manière même dont l'Ancien Testament entre dans la cité nouvelle, non plus directement, mais à travers le sens que donne au matériau testamentaire l'enseignement des apôtres, c'est à dire à travers une lecture allégorique où les événements anciens sont la figure des *tempora christiana*. Mais ces temps nouveaux sont aussi les temps de la nouvelle Rome dont ce temple-palais magnifique est l'image rêvée : en effet la structure même de la cité reproduit la structure de l'Etat romain, le prince, son sénat et le peuple (839 : *apostolici senatus*, 875 *solio pollens Sapientia*), la Sagesse, le collège apostolique et la foule de tous horizons qui converge vers la cité (840-850). Or l'image du prince était déjà associée au Christ, nommé *rex noster* dès le début du poème (5). La cité de Dieu a donc de façon très nette son correspondant terrestre dans la *Roma christiana*. Il ne s'agit plus évidemment de la Rome marquée par les vices et les erreurs, dont le poète stigmatisait les errements moraux et devant laquelle il plaçait le modèle des vertus bibliques, mais de la Rome christianisée, dont les fondements sont les apôtres⁶⁹. On peut alors comprendre pourquoi se mêlent à la vision de l'édifice des souvenirs d'*ecphraseis* épiques païennes : la Rome ancienne n'est pas abolie, mais accomplie par la Rome chrétienne, purifiée de ses fautes, elle peut atteindre à la véritable éternité qui lui est promise.

La vision finale du Temple assimile donc toutes les potentialités même du poème et les fond pour offrir ce tableau final d'un univers entièrement réconcilié et réordonné autour de son vrai roi. On voit parfaitement, dans cette sorte de polyphonie où se mêlent données vétérotestamentaires, éléments apocalyptiques et reprises de thèmes romains, que la poésie de la *Psychomachie* se veut une image même du monde, une sorte de tableau qui mette sous les yeux du lecteur la puissance du Christ et du *Deus christianorum* dans toutes ses dimensions. L'entreprise est évidemment titanesque, mais cette vision finale montre que c'est là la mesure de l'authentique poésie : figure du monde, figure de l'âme, figure de l'histoire, figure de la poésie, le Temple réunit en lui, comme le centre lumineux de l'oeuvre poétique de Prudence, tous les éléments jusque là épars et les livre à leur Créateur en un mouvement d'action de Grâce où le poème accomplit lui-même ce qu'il signifie.

⁶⁷ p. 255-257

⁶⁸ AMBR. *In Ps.* 118, 22, 37 : *hic est murus qui habet duodecim portas apostolicas, per quas populi nationum patet ingressus in ecclesiam*. Voir aussi par exemple APPON. *In Cant.* 12, 564 (CCL)

⁶⁹ A peine un demi-siècle après Prudence, Léon le Grand écrira ainsi (82, 11) : *Isti sunt sancti patres tui uerique pastores, qui te regnis caelestibus inserendam multo melius multoque felicius condiderunt quam illi quorum qui tibi nomen dedit fraterna te caede foedauit*.

*
* *
*

Cette étude ne fait sans doute qu'esquisser l'importance et la richesse du matériau biblique mobilisé par la *Psychomachie*. Pourtant elle permet de dégager quelques éléments extrêmement importants pour l'interprétation même du poème.

Si, comme on l'a déjà montré, les éléments allégoriques mis en œuvre par Prudence ne sont choisis que par leur appui dans une allégorie néotestamentaire, en particulier paulinienne, le modèle scripturaire est loin de se limiter, à avoir fourni, aux côtés d'antécédents épiques, l'idée d'un poème sur le combat spirituel adoptant la forme d'une épopée allégorique. Bien que l'apparence du poème masque cette réalité fondamentale, le poème ne s'éloigne jamais de l'autorité fondatrice de l'Écriture. Les épisodes narratifs ne prennent la totalité de leur sens que dans le rapport, plus ou moins explicite que le poète introduit entre ses récits et des éléments scripturaire, et le poème laisse dans les discours des Vertus une place déterminante aux modèles bibliques qui en fait le plus souvent une suite de réflexions appuyées chacun sur l'autorité scripturaire. Si la *Bible* joue un tel rôle dans la *Psychomachie*, c'est que, malgré les apparences, l'allégorie morale n'y est sans doute pas le plus important : les combats, même s'ils occupent une bonne partie du texte, ne sont qu'une étape d'un projet plus vaste, la description de la totalité de l'économie du salut dans tous ses aspects, individuel, collectif - c'est à dire ecclésial et politique dans la mesure où l'Église tend à s'identifier à l'empire chrétien- et eschatologique. Écriture de l'universel par excellence, l'allégorie est sans doute la mieux à même de montrer les articulations qu'entretiennent entre elles ces trois données fondamentales : l'histoire de chaque âme trouve son correspondant dans l'histoire du peuple de l'Ancien Testament qui, lui-même, préfigure l'Église dans sa marche vers le Christ, aboutissement ultime de toute histoire individuelle et de toute l'Histoire.

Dans un tel projet, la *Bible* est évidemment un élément décisif car c'est en elle, telle que la lisent les chrétiens contemporains de Prudence, que se trouvent illustrées de façon parfaite car divine, les diverses dimensions que le poète met en œuvre dans son allégorie. Il ne peut donc dissocier ses créations poétiques du texte qui les cautionne, mais aussi leur permet d'exprimer des réalités qui excèdent largement le cadre de la simple morale où l'allégorie antérieure avait pu parfois les cantonner.

Mais plus largement, la poésie de la *Psychomachie* est biblique car il ne peut exister fondamentalement d'autre poésie vraie qu'une poésie biblique. A ce titre, la *Bible* participe dans le poème d'une entreprise à la fois polémique et apologétique de la poésie chrétienne. Elle trouve une fonction polémique dans les modèles qu'elle permet d'opposer aux héros traditionnels, soulignant que l'on peut trouver en Abraham, Job, David, Samuel des héros qui soient plus parfaits qu'Achille, Ulysse ou Enée et qui, à ce titre, puissent constituer des *exempla* plus dignes d'imitation. Mais au fond, le seul héros du poème, qui est aussi le seul parfaitement digne d'imitation, c'est le Christ, et, à ce point, l'entreprise de Prudence dépasse la polémique pour entrer dans la réflexion générique sur la nature d'une poésie authentiquement chrétienne. Celle-ci ne peut être que christologique, car le seul à mériter vraiment la célébration poétique est le Christ. Ainsi, même si le poète ne choisit plus, comme Juvencus, le Christ comme sujet, la nature même de la célébration poétique impose la figure christique comme le seul objet poétique. Quelle que soit la force de la parole humaine, sa valeur évocatrice ou démonstrative, qu'illustre ici la machinerie complexe des combats

allégoriques, elle ne saurait prendre sens ailleurs que dans la Parole divine et salvatrice de Dieu, donc dans la figure du Verbe défenseur et sauveur, porteur jusqu'à leur terme des « peines humaines », nouvel et véritable Apollon, seul digne inspirateur des poètes⁷⁰.

⁷⁰ Voir le remplacement au vers 1 d'Apollon par le Christ dans la citation d'*En.* 6, 56. L. GOSSEREZ écrit ainsi à propos de l'insertion du poème dans le *corpus* poétique que vise sans doute à construire Prudence (p. 248) : « dans le schéma métrique de W. Ludwig, la *Psychomachie*, placée au centre de l'œuvre, acquiert un relief symbolique particulier ; en raison de la fréquence des structures concentriques, l'épopée psychique paraît le noyau macroscopique de la composition en amande que reproduisent en plus petit plusieurs poèmes du *Cathémerinon*. ...Représentation de l'exercice ascétique sous sa forme la plus violente et la plus cruelle de sacrifice non sanglant, la *Psychomachie* projette également l'aboutissement de l'itinéraire intérieur : une illumination spirituelle qui prend la forme poétique d'une architecture imaginaire. »