

AIX-MARSEILLE UNIVERSITE

Université de Provence

THESE

pour obtenir le grade de
DOCTEUR d'AIX-MARSEILLE UNIVERSITE

Formation doctorale :
langues et littératures anciennes

Présentée et soutenue publiquement par
M. Sylvain LEROY

TITRE :

Un poète anonyme du XI^{ème} siècle :
Le Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie et son auteur.
(Edition, traduction, commentaire)

Volume I : introduction et texte.

Directeur de thèse :
M. Jean-Louis CHARLET

JURY

Mme. Christiane VEYRARD-COSME
M. Jean-François COTTIER
M. Jean MEYERS

AIX-MARSEILLE UNIVERSITE

Université de Provence

THESE

pour obtenir le grade de
DOCTEUR d'AIX-MARSEILLE UNIVERSITE

Formation doctorale :
langues et littératures anciennes

Présentée et soutenue publiquement par
M. Sylvain LEROY

TITRE :

Un poète anonyme du XI^{ème} siècle :
Le Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie et son auteur.
(Edition, traduction, commentaire)

Volume I : introduction et texte.

Directeur de thèse :
M. Jean-Louis CHARLET

JURY

Mme. Christiane VEYRARD-COSME
M. Jean-François COTTIER
M. Jean MEYERS

Un poète anonyme du XI^{ème} siècle : *Le Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie* et son auteur (Edition, traduction, commentaire).

Thèse préparée au sein du Centre Paul Albert Février (U.M.R. 6125).

Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme. 5 rue du Château de l'Horloge. BP. 647.
13094 Aix-en-Provence. France.

Mots-clefs : Littérature. Moyen Age. Poésie. Bible.

Résumé :

Le Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie est un poème anonyme latin datable de la fin du XI^{ème} siècle. Il n'est présent en entier que dans un seul manuscrit parisien. Il s'agit d'une réécriture de la Bible comportant 2670 hexamètres dactyliques. L'auteur a paraphrasé un certain nombre d'épisodes de l'Ancien Testament et a ajouté des commentaires exégétiques et moraux. La thèse comprend, dans une première partie, une introduction au texte et à sa traduction. Elle étudie la structure du poème, les techniques de réécriture, l'utilisation des commentaires exégétiques et des poètes antérieurs à la rédaction. Elle compare le *Liber* avec d'autres réécritures bibliques tardo-antiques ou médiévales. Elle dresse enfin un portrait de l'anonyme en insistant sur sa culture, ses techniques de versification, ses structures de pensée et ses intentions. La deuxième partie de l'ouvrage comprend une nouvelle édition critique du texte ainsi que sa première traduction. Elle s'accompagne d'un apparat des gloses et des sources bibliques. La troisième partie du travail est constituée d'un commentaire « épisode par épisode » de l'ensemble du poème. Il évoque la place de chaque passage dans l'économie de l'œuvre (en particulier dans les cas d'antéposition ou de postposition par rapport à la matière biblique), la réécriture de l'hypotexte biblique, la présence et la fonction des commentaires, les sources patristiques ainsi que la justification de nos choix d'édition lorsqu'ils diffèrent du texte établi par G. Dinkova en 2007.

An Anonymous Poet of the Eleventh Century : The *Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie* and his Author (Edition, Translation, Commentary).

Thesis prepared in the Paul Albert Février Center (U.M.R. 6125).

Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme. 5 rue du Château de l'Horloge. BP. 647.
13094 Aix-en-Provence. France.

Key words : Litterature. Middle ages. Poetry. Bible.

Summary :

The *Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie* is an anonymous poem, written in Latin, which can be dated from the end of the eleventh century. The unabridged version is to be found in only one Parisian manuscript. The verse composition is a bible rewriting containing 2670 hexameters. The author has versified many episodes of the Old Testament and has added exegetical and moral commentaries. The thesis contains, in its first part, an introduction to the Latin text and its translation, which studies the poem structure, the rewriting modes, the exploitation of the exegetical commentaries and of the poets who have written prior to the *Liber* composition. It also compares the *Liber* with other biblical rewritings either from late Antiquity or from the Middle Ages. Finally it draws the portrait of the anonymous poet by emphasizing his culture, his versification, his way of thinking and his aims. The second part of the work comprises a new critical edition of the text as well as its first translation. It also includes an *apparatus* of the glosses and of the biblical references. The third part is a commentary "episode by episode" of the whole poem which mentions the place of each passage in the work (particularly in case of anteposition or postposition), the rewriting of the biblical hypotext, the presence and function of the commentaries, the *doctores* used by the author, as well as the explanation of our edition choices, when they are different from the text written by G. Dinkova in 2007.

*A mon épouse Muriel,
pour laquelle j'aimerais composer 2670 hexamètres de gratitude.*

*A mes filles Manon et Daphné,
associées pour me faire perdre du temps et pour donner un sens à ma vie.*

Avant-propos.

La littérature est une rencontre avec l'autre. Elle permet, presque miraculeusement, de rendre proche ce qui paraissait *a priori* irréductiblement éloigné. Par conséquent, plus le texte nous est lointain par sa langue, par ses réalités, par les structures de pensée qui s'y révèlent, plus le charme de la littérature opère, fil ténu et irremplaçable faisant dialoguer des êtres et des mondes que tout sépare.

Lorsque j'étais étudiant à Nice, j'ai demandé à Jean-François Cottier, que j'avais comme professeur et dont je savais qu'il était spécialiste de littérature médiolatine, d'entreprendre une Maîtrise sous sa direction. Cette décision portait naturellement une forte dimension instinctive et s'expliquait, en partie du moins, par la sympathie et l'admiration que je portais à l'homme. Mais, au-delà, je ressentais l'envie d'explorer un pan de la culture européenne qui m'avait été jusqu'alors inconnu et dont je sentais confusément l'importance, ce que me confirma plus tard l'extraordinaire livre de Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*. Jean-François Cottier me proposa alors de traduire un texte apocryphe d'Anselme de Cantorbery, projet qui m'a particulièrement séduit : j'entrai dans une relation privilégiée (le texte, au reste, n'avait jamais été traduit) avec un moine du Moyen Age central qui m'était à la fois familier par la vivacité de ses descriptions et à la fois infiniment étranger par la conception qu'il avait du monde et du rôle de l'homme. Mais le lecteur (et *a fortiori* le traducteur qui n'est rien d'autre qu'un lecteur particulièrement volontaire) doit s'efforcer avec une infinie patience de donner un sens à un déroutant réseau de signes.

Cette aventure humaine et culturelle se trouve encore magnifiée lorsqu'il s'agit d'exhumer des textes inconnus et je ne saurais trop remercier François Dolbeau de m'avoir donné la possibilité, par la suite, de travailler sur des poèmes bibliques inédits. Cette forme littéraire, qui n'a jusqu'à présent guère été étudiée dans ses manifestations médiolatines, constitue un témoignage significatif sur les modes de pensée et la culture d'une époque qui fond dans un creuset particulièrement fécond texte biblique, héritage patristique et littérature païenne. Elle montre aussi que, contrairement aux idées reçues, la paraphrase n'est pas un exercice servile mais suppose créativité et originalité. La réécriture permet précisément d'actualiser, selon une perspective propre, des paroles lointaines et révèle autant les aspirations du paraphraste que les significations potentielles de l'hypotexte.

Le *Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie*, paraphrase versifiée de l'Ancien Testament dont nous proposons ici l'étude, porte ce dialogue improbable entre Moyen Age et

Antiquité, Bible et épopée virgilienne, docteurs de l'Eglise et poètes païens. Le rôle du chercheur consiste à rendre ce dialogue audible, à favoriser la rencontre de cette rencontre.

Je m'en voudrais d'achever ces quelques lignes de présentation sans adresser un certain nombre de remerciements. J'ai déjà évoqué la reconnaissance que j'avais à l'égard de Jean-François Cottier et François Dolbeau qui m'ont initié à l'étude des textes médiévaux. Mais cette étude n'aurait jamais pu voir le jour sans l'aide ô combien précieuse de Jean-Louis Charlet. Je lui adresse ici mes plus vifs remerciements pour ses conseils avisés (en particulier sur les questions complexes d'édition), pour son extraordinaire travail de relecture, pour sa disponibilité et son soutien.

Une thèse de littérature ne peut se faire sans la fréquentation assidue des bibliothèques. Merci au personnel compétent et attentionné de la Bibliothèque d'Antiquité de la M.M.S.H., de la Bibliothèque du Saulchoir et de la Bibliothèque de l'I.R.H.T pour ne citer que les principaux lieux où j'aurai, ces dernières années, passé de longues et studieuses journées.

J'adresse également des remerciements particulièrement chaleureux à Julien Alibert, mon ami latiniste, pour son aide ponctuelle et précieuse ainsi qu'à Magali Journet qui a bien voulu relire mon résumé anglais.

Impossible de terminer cette page sans remercier toutes les personnes qui ont eu l'extrême bonté de me relire ainsi que celles et ceux qui m'ont à la fois encouragé et supporté pendant cette période d'intense activité : famille, amis, collègues, partenaires sportifs, tous auront participé à mon bien-être et auront donné à mes veilles prolongées la saveur du bonheur.

Table des matières.

<u>Première partie : Introduction.</u>	p. 11
1. Le <i>Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie</i> : état de la question et présentation du travail.	p. 11
2. Tradition manuscrite.	p. 13
2.1 Présentation et comparaison des manuscrits.	p. 13
2.2 Les gloses du manuscrit de Paris.	p. 15
3. Présentation de l'édition.	p. 24
3.1 Présentation de l'édition de G. Dinkova.	p. 24
3.2 Différences dans l'établissement du texte.	p. 26
3.3 Principes d'édition et <i>orthographica</i> .	p. 28
3.4 Principes de traduction.	p. 30
4. Date et localisation du poème.	p. 31
5. Le travail de l'écriture.	p. 33
5.1 Structure du poème.	p. 33
5.2 La réécriture des versets bibliques.	p. 56
5.3 Les commentaires exégétiques dans le <i>Liber</i> .	p. 62
5.4 Utilisation des poètes antiques, médiévaux et contemporains.	p. 70
5.5 Genre et formes littéraires du <i>Liber</i> .	p. 77
6. Le poète.	p. 80
6.1 Remarques sur l'identité de l'anonyme.	p. 80
6.2 Prosodie et métrique : l' <i>ars</i> du versificateur.	p. 86
6.3 La culture du poète.	p. 91
6.4 Les structures mentales de l'auteur.	p. 97
6.5 Un artisan de la réforme grégorienne.	p. 100
7. Conclusion et perspectives.	p. 104
Bibliographie.	p. 109

Deuxième partie : Texte et traduction

p. 121

Livre I.

p. 122

Livre II.

p. 180

Livre III.

p. 254

Troisième partie : Commentaire

p. 331

Eléments de commentaire du Livre I.

p. 332

Eléments de commentaire du Livre II.

p. 435

Eléments de commentaire du Livre III.

p. 579

Première partie : Introduction.

1. Le *Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie* : état de la question et présentation du travail.

Le *Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie* est une paraphrase biblique versifiée, datable des environs de 1100, comportant 2670 hexamètres. Il récrit de nombreux épisodes de l'Ancien Testament (en particulier le Pentateuque et les quatre livres des *Rois*) en proposant, après chaque péricope ou presque, un commentaire typologique ou tropologique. Le poème témoigne de la floraison de cette forme littéraire à partir de la fin du XI^{ème} s. Comme nous l'indiquons dans la partie consacrée à la tradition manuscrite, le texte apparaît dans deux manuscrits¹, mais seul le manuscrit parisien contient l'intégralité de l'œuvre. Aucune mention d'auteur n'y est faite.

La bibliographie portant sur le *Liber* est relativement restreinte. Certains passages de ce texte ont été édités par Pitra² qui propose très souvent des corrections aberrantes. F. Dolbeau³ décrit minutieusement ce texte, édite le prologue, l'épilogue ainsi que le passage consacré à Jézabel. Il date le poème entre 1092 et 1108 par une démonstration tout-à-fait pertinente. Il évoque également les intentions du versificateur et l'univers scolaire auquel il appartient. Suit une analyse des raretés lexicales de l'œuvre permettant d'attribuer à un même poète les deux paraphrases bibliques versifiées de *P* à savoir le *Liber* mais aussi le *De Gratia Noui Testamenti*. F. Dolbeau termine son exposé en proposant Guillaume de Poitiers comme candidat à l'écriture du poème tout en précisant qu'il ne s'agit que d'une hypothèse de travail. Cet article particulièrement dense n'a d'autre but cependant que de présenter le texte et de

¹ Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 1956, ff. 86-104v (*P*). Oxford, Bodleian Library, Auct. F. 5. 25, ff. 213-217v (*O*).

² *Spicilegium Solesmense complectens Sanctorum Ecclesiasticorum anecdota hactenus opera selecta e graecis orientalibusque et latinis codicibus*, t. 2, Paris, 1855. Pitra a édité 421 hexamètres soit environ un huitième de l'œuvre. F. Dolbeau publie en annexe de son article (p. 390) un recensement des vers édités par Pitra en suivant l'ordre du *Liber*.

³ « Un poème médiolatin sur l'ancien testament : le *liber prefigurationum Christi et Ecclesie* », in *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert*, Paris, 1999, p. 369-391. (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 144.).

donner quelques pistes de réflexion. G. Dinkova⁴ réalise en 2007 une édition critique de l'ensemble de l'ouvrage. Elle publie en outre un apparat des sources bibliques et théologiques et rédige une brève introduction portant essentiellement sur les commentaires exégétiques utilisés par l'auteur⁵. Neil Adkin⁶, enfin, dans un article de vingt pages, identifie un certain nombre de sources bibliques qui n'ont pas été relevées par G. Dinkova, mais s'intéresse surtout à la réminiscence de certains hexamètres de la poésie antique païenne.

Ces travaux exploitent des pistes différentes et témoignent de la complexité de l'œuvre mais ne permettent pas véritablement, à notre sens, de rendre le texte exploitable pour qui souhaiterait étudier, par exemple, l'évolution des formes de la paraphrase biblique, la réception des auteurs antiques et médiévaux ou encore le traitement d'un personnage biblique en particulier. L'accès au texte et à ses significations peut en effet demeurer problématique si le lecteur n'a pas à sa disposition une traduction et un commentaire suivi des différents épisodes. De fait, certains passages du *Liber* s'avèrent, à la première lecture du moins, très opaques car ils multiplient les allusions à des passages bibliques épars et résumant parfois de façon extrêmement concise les commentaires exégétiques dont ils s'inspirent. Par ailleurs, notre poème constitue une réécriture particulièrement complexe d'hypotextes divers puisqu'il s'attache à versifier des épisodes bibliques et des commentaires exégétiques tout en s'aidant parfois des poètes antiques et médiévaux. L'étude du *Liber* ne saurait privilégier tel type de source à défaut d'un autre sans donner une vision parcellaire du travail du versificateur. Enfin, établir des conclusions sur le genre de l'ouvrage et la personnalité de l'anonyme nécessite une analyse systématique de son style et de ses ajouts, signes de sa sensibilité et de ses structures de pensée.

Notre travail répond donc à un double objectif : rendre le texte facilement lisible et exploitable ; montrer la culture, l'écriture et les préoccupations d'un poète anonyme qui renouvelle ici les formes de l'épopée biblique tardo-antique mais qui se démarque également des autres paraphrases versifiées du Moyen Age central. Nous proposons donc une traduction de l'ensemble des vers et un commentaire « épisode par épisode » des différents passages. Cette introduction, en outre, n'a pour but que de synthétiser les résultats de l'analyse et de confronter le *Liber* à d'autres productions contemporaines. Le lecteur pourra cependant s'étonner de la présence d'une « seconde » édition du *Liber* puisque ce travail a déjà été

⁴ *Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie. Liber de Gratia Noui Testamenti*, Turnhout, 2007 (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CXCIV*)

⁵ p. VII-XXXIX

⁶ N. Adkin, « Echoes of the Classics and the Bible in two Newly Published Works : *Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie* and *Liber de Gratia Noui Testamenti* », *Res Publica Litterarum*, 31, 2008, p. 68-87.

réalisé par G. Dinkova. De fait, nous considérons que la philologue en question a commis un certain nombre d'inexactitudes tant dans la lecture des formes que dans les corrections proposées⁷. Signalons également que nous n'avons pas découpé le texte de façon analogue et que notre apparat des sources bibliques a l'ambition d'être plus précis et plus fidèle au travail de réécriture de l'auteur⁸.

2. Tradition manuscrite.

2.1 Présentation et comparaison des manuscrits.

Le *Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie* n'est répertorié que dans deux manuscrits : Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 1956, ff. 86-104v (*P*) ; Oxford, Bodleian Library, Auct. F. 5. 25, ff. 213-217v (*O*). Ces deux manuscrits sont décrits très précisément par F. Dolbeau et G. Dinkova et nous nous bornons, dans un premier temps, à reprendre leurs affirmations⁹.

P est écrit sur parchemin et comporte 109 feuillets. Des déchirures, sur la partie basse, occasionnent de courtes lacunes textuelles au sein des feuillets 103-107. Des traces de mouillure rendent certains passages des feuillets 107-109 illisibles. Le feuillet 109, qui est le dernier d'un quaternion, a perdu par lacération la moitié inférieure de la colonne externe. Le texte s'interrompt ici brusquement et il est certain qu'il manque à cet endroit un ou plusieurs cahiers.

Le poème fait partie d'un recueil de textes hétéroclites. Il est précédé entre autres du *De consensu euangeliatarum* d'Augustin, du *De mirabilis sacrae scripturae* et du *De beatitudine caelestis patriae* d'Eadmer, du *De Natura Rerum* de Bède et aussi du *De Gratia Noui Testamenti*, poème que F. Dolbeau attribue par ses recherches lexicographiques au versificateur du *Liber*. Le *De Gratia* est divisé en plusieurs parties. La première, qui s'étend sur les feuillets 104-108, est la seule à nous être parvenue de façon à peu près intacte. Du fait de la déchirure, seuls les 50 premiers vers de la deuxième partie sont visibles. En se fondant

⁷ Nous recensons toutes les différences concernant l'établissement du texte dans la partie consacrée à la présentation de notre édition. La justification de nos choix apparaît dans le commentaire proprement dit.

⁸ Nous reviendrons sur cette question dans la partie de l'introduction consacrée à la réécriture de la Bible. Le lecteur trouvera aussi la justification de nos choix dans le corps du commentaire.

⁹ F. Dolbeau, p. 368-371 ; G. Dinkova, introduction p. XXV-XXIX.

sur la longueur du premier livre et sur la longueur des trois livres du *Liber Prefigurationum*¹⁰, on peut supposer que de nombreux vers sont manquants. Il est possible aussi que le poème ne se limite pas à deux livres. Il pourrait de fait s'étendre sur trois parties pour créer une symétrie avec le *Liber*.

Dans le catalogue des manuscrits latins, le volume est attribué aux XIIe et XIIIe s. D'après les précisions paléographiques de F. Dolbeau¹¹, il semblerait que cette datation soit un peu trop tardive. Il faudrait plutôt pencher pour le troisième quart du XIIe s. La main qui a copié le *De Gratia* a également transcrit le *Liber Prefigurationum* et l'on remarque pour les deux pièces les mêmes caractéristiques dans l'écriture : le nombre des « e » cédillés, les pieds de mouche signalant le passage à un nouvel épisode en forme de gibet, le signe & pour la syllabe *et* utilisé à la place de la conjonction mais aussi à l'intérieur des mots.

Ces données, toujours selon les hypothèses de F. Dolbeau, peuvent faire penser à une localisation en Normandie ou dans une région voisine (Maine, Anjou, Touraine...). Il ne s'agit là que de suppositions, puisqu'on ignore la provenance du manuscrit en l'absence d'*ex-libris*¹².

O ne retranscrit que les 281 premiers hexamètres du *Liber*. Il s'agit d'un recueil hétérogène en huit parties. L'unité codicologique au sein de laquelle le *Liber* a été recopié ne contient pas d'*ex-libris* médiéval. Elle renferme le *De Mysterio missae* d'Hildebert et le début du *Liber*. Dans l'inventaire des manuscrits d'Oxford, cet élément est daté du XIIe siècle. En s'appuyant sur l'écriture, F. Dolbeau considère qu'il remonte au dernier quart du siècle et qu'il présente une origine anglaise.

La comparaison des deux manuscrits est certes limitée puisqu'elle ne porte que sur les 281 premiers hexamètres. F. Dolbeau tout comme G. Dinkova notent que les variantes, si elles ne sont pas nombreuses, empêchent de faire dépendre *O* de *P*¹³. Cette affirmation se fonde également sur la présence abondante de gloses dans *P* alors que le manuscrit d'Oxford n'en comporte qu'une. La différence la plus évidente entre les deux témoins porte sur les vers 159-161 ce dont ne parle pas F. Dolbeau. En effet, les vers 159 et 161 commencent par le même hémistiche (*nam caro spiritui*) ce qui a occasionné l'omission des vers 159 et 160 chez *O* par un saut du même au même. Dans le manuscrit de Paris, on remarque également que la

¹⁰ Le premier livre du *Liber* comporte 760 hexamètres et le premier livre du *De Gratia* en compte 692.

¹¹ Dolbeau, F. p. 369.

¹² F. Dolbeau dans une note de son article, p. 369, précise que le volume a appartenu aux frères Dupuy, gardes de la Bibliothèque du Roi à partir de 1645. Mais on ne sait rien de la provenance antérieure du manuscrit.

¹³ Ces variantes portent sur l'orthographe (par exemple : v. 48 *martiribus P* : *martyribus O* ; v. 64 *ulcio P* : *ultio O* ; v. 236 *menbra P* : *membra O*) mais aussi sur des erreurs propres à chaque manuscrit (par exemple : v. 13 *reperiri O* : *repperiri P* (non métrique) ; v. 44 *opereris O* : *operis P*).

fin du vers 159 *cum sit moritura resistit* a été écrite sur une rature et que les vers 160-161 ont été copiés dans la marge inférieure. Le copiste, selon toute vraisemblance, avait commis la même erreur qu'il a corrigée par la suite. On voit, à partir de cet exemple, que les manuscrits, qui datent d'une époque assez proche, ne peuvent dépendre l'un de l'autre. En effet, *P* ne peut recopier *O* puisqu'il propose les deux vers manquants. Si l'on prend l'hypothèse inverse et qui au reste est plus probable eu égard à la datation des deux manuscrits fondée sur les données paléographiques, on remarque que l'erreur de *O* n'aurait vraisemblablement pas pu se produire puisque le vers 161, qui est recopié dans *O*, est le moins visible dans *P* (il est écrit dans la marge inférieure) et que le vers 159 particulièrement visible, car écrit sur rature, n'a pas été conservé. On est donc en droit de considérer que *O* recopie un manuscrit fautif différent de *P*. D'après F. Dolbeau, le modèle du manuscrit d'Oxford devait lui aussi renfermer des gloses interlinéaires. En effet, dans le manuscrit de Paris, on lit en I, 62 : *malleolus durus fuit isto stipite cretus* (glosé *natus*). Or, le vers 62 apparaît ainsi en *O* : *malleolus durus fuit isto stipite natus*. La glose de *P* est ainsi passée dans le texte ce qui signifie que *O* dépend d'un manuscrit glosé qui recopie peut-être *P* ou, plus vraisemblablement, apparenté à *P*.

2.2 Les gloses du manuscrit de Paris.

P se caractérise par la présence de nombreuses gloses dont nous donnons ici la liste.

Liber I.

V. 38 eas res *super* uescendum *P*

V. 47 Tubal Cain *super* faber est *P*

V. 62 natus *super* cretus *P*

V. 74 nuptias *super* gamas *P* || more canum *super* caninas *P*

V. 76 diluuiio *super* cataclismo *P*

V. 77 Adam *super* prothoplastus *P*

V. 77 occisum a Cain *super* Abel luxit *P*

V. 106 putredine *super* carie *P*

V. 135 cataclismus *super* diluuium *P*

V. 135 eminuit *super* exculit *P*

V. 136 homines *super* omnes

V. 137 quomodo *super* qui *P*
V. 140 lucra *super* lucella *P*
V. 163 eius Iesu *super* tribulis *P*
V. 170 infernus *super* stix *P*
V. 171 infernus *super* orcus *P*
V. 192 Deus *super* oculus *P*
V. 208 familia *super* lare *P* || hebreia *super* loquela *P*
V. 214 libidinis / igne et imbre / fetor / sulphure *super lineam* *P*
V. 233 b c f e d a *super lineam* *P*
V. 240 quia *super* quod *P*
V. 241 aperuit *super* reclusit *P*
V. 245 deificus *super* dealis *P*
V. 250 de quo apostolus loquitur *super* apostolicus *P*
V. 259 quod nos erimus *super* corpus *P*
V. 263 famulis *super* asseculis *P*
V. 267 sacerdocium *super* gradus *P* || gradu *super* est *P*
V. 269 trium annorum *super* trima *P* || uacca *super* iunix *P*
V. 306 numerus *super* calculus *P*
V. 312 caninis *super* cinicis *P*
V. 339 secuntur *super* secant *P*
V. 340 ex *super* illius *P*
V. 342 a corde *super* cordicus *P*
V. 361 extraneis *super* externis *P*
V. 366 attrahit *super* arpagat *P*
V. 439 littera « a » *super* hoc || littera « b » *super* femur *P*
V. 452 terras *super* sola *P*
V. 463 uiolentia *super* precedunt *P*
V. 466 de *super* Christo *P*
V. 466 sicut rebecca de ysaac *super* haberi *P*
V. 471 sepulcrum *super* bustum *P*
V. 515 pneuma *super* quod *P*
V. 531 in futuro *super* olim *P*

- V. 534 aliquando *super* quondam *P*
V. 555 amabat *super* ardebat *P*
V. 557 contemplandi *super* sapiendi *P*
V. 561 subsidia *super* carnalia *P*
V. 570 operibus *super* ornat *P*
V. 570 docendo *super* alumpnat *P*
V. 592 *littera* a scripta est *super* Iacob || *littera* b scripta est *super* orante *P*
V. 602 benefaciamus *super* benignemus *P*
V. 612 defectione *super* Dothaim *P*
V. 615 miracula *super* opus *P*
V. 637 Ioseph *super* inquit *P*
V. 641 Que esset de tribu eius *super* gentili *P*
V. 655 sol *super* pontifices || sidera *super* clerus || luna *super* plebs *P*
V. 665 adolescens *super* pusio *P*
V. 687 procuratorem *super* edituum *P*
V. 699 mulieri *super* sibi *P*
V. 743 comedit *super* est *P*

Liber II.

- V. 22 mitte in sinum *super* insinuato *P*
V. 25 christo *super* eo *P*
V. 57 comedere *super* esse *P*
V. 72 qui *super* agit *P*
V. 82 illis *super* sibi *P*
V. 90 igne *super* irradians *P*
V. 90 fumo *super* excecas *P*
V. 102 traicit in corpus ecclesiae *super* sorbet *P*
V. 102 qui fuerunt *super* rebelles *P*
V. 120 reprobis *super* palee *P*
V. 120 iusti *super* grana *P*
V. 125 bissum *super* castos *P*
V. 125 aurum *super* sapientes *P*
V. 126 argentum *super* facundos *P*

V. 126 pilos capri *super* humiles *P*
V. 126 columpnas *super* rectores *P*
V. 126 pelles rubricatas *super* patientes *P*
V. 130 turibula *super* preces *P*
V. 130 fialas *super* dogmata *P*
V. 131 cathedras *super* gradus *P*
V. 131 septem lucernas *super* pneumatis *P*
V. 132 illiteratum *super* caecum *P*
V. 132 non bene agentem *super* claudum *P*
V. 133 indiscretum *super* paruo naso *P*
V. 133 immoderatum *super* grandi *P*
V. 133 auarum *super* retorto *P*
V. 134 terrenis inhiantem *super* gibbosum lippum *P*
V. 134 hereticum *super* fracto *P*
V. 134 qui uiam quam docet pergere non studet *super* pede *P*
V. 134 luxuriosum *super* scabiosum *P*
V. 160 columba *super* pax *P*
V. 160 agno *super* simplicitate *P*
V. 161 oleum *super* amor *P*
V. 161 ignisque *super* zelus *P*
V. 161 hedi *super* confessio *P*
V. 161 capre *super* uera *P*
V. 162 sal *super* sapientia *P*
V. 163 mel *super* uoluptas *P*
V. 165 cignis *super* oloribus *P*
V. 168 lacertas *super* instabiles *P*
V. 168 mustelas *super* fures *P*
V. 168 miluos *super* rapaces *P*
V. 169 coruos *super* immundos *P*
V. 169 cignos *super* tumidos *P*
V. 169 camelos *super* discordes *P*
V. 169 sues *super* lutulentos *P*
V. 170 passerres *super* lasciuos *P*
V. 170 murenas *super* lubricos *P*

V. 170 uoltores *super* cultores *P*
V. 172 pauli *super* preconis *P*
V. 181 pro fiat *super* fuat *P*
V. 200 inculta *super* tesqua *P*
V. 211 cecus *super* insipiens *P*
V. 211 deformatus *super* incompositus *P*
V. 211 papulosus *super* luxuriosus *P*
V. 212 carens auribus *super* contemptor legis *P*
V. 212 cauda mutilus *super* persoluens *P*
V. 225 tignallus *super* palanga *P*
V. 236 Datan et Abiron *annotat P in margine.*
V. 243 mortui sunt *super* oppetierunt *P*
V. 253 ualde dubitauit *super* indubitauit *P*
V. 295 Og *super* petulantia *P*
V. 295 Seon *super* uana *P*
V. 296 contra uanam gloriam *super* pauper *P*
V. 296 contra petulantiam *super* de uirgine natus *P*
V. 301 scortantibus *super* spurcis *P*
V. 304 humanam *super* iram *P*
V. 306 plus quam extraneis *super* externis *P*
V. 309 si ex industria peccemus *annotat P in margine.*
V. 310 uenditores *super* mangones *P*
V. 327 Christianus *super* uenit *P*
V. 338 calceis *super* perone *P*
V. 357 ex lino et lana *super* linostima *P*
V. 359 pignus *super* uas *P*
V. 404 tres fugitiuorum *super* urbes *P*
V. 423 potest *super* quit *P*
V. 438 sustentaculo *super* tibicine *P*
V. 466 Christo *super* soli *P*
V. 466 fide *super* propians *P*
V. 466 peccando *super* recedens *P*
V. 491 calceos *super* perones *P*
V. 492 ueteres uestes *super* serampelinas *P*

- V. 499 purgati *super* defecati *P*
V. 503 infidelitate *super* conculcentur *P*
V. 503 demoniis *super* alitibus *P*
V. 504 uoluptatibus *super* spinis *P*
V. 504 tribulationibus *super* sole *P*
V. 517 infirmitate carnis *super* futtilitate *P*
V. 521 partita *super* tributa *P*
V. 580 uexillo *super* labaro *P*
V. 609 mortificando corpora sua *super* frangendo lagoenas *P*
V. 621 *magnus « t » scribitur super tau P*
V. 641 Ioathan *super* unus *P*
V. 671 id est *uel* ad est *super a P*
V. 672 quibus *super* quis *P*
V. 687 postquam *super* ubi *P*
V. 697 quibus *super* quis *P*
V. 728 quasi asinos sensu *super* moriones *P*
V. 758 iste *super* hic *P*
V. 806 uerum dixisse *super* uerasse. *P*
V. 827 matris *super* conceptu *P*
V. 827 patris *super* generatu *P*
V. 833 eterne *super* uitae *P*
V. 880 fugientes *super* palantes *P*

Liber III.

- V. 71 domino suo *super* uirro *P*
V. 86 contrarie *super* opedere *P*
V. 94 extorquet ab eis que eorum sunt *super* exactat *P*
V. 132 uelociter *super* actutum *P*
V. 254 herbe illi proprie *super* achanto *P*
V. 268 obediante *super* parente
V. 372 Francorum *super* regem *P*
V. 371 concubina *super* pelex *P*
V. 413 infans *super* detur *P*

- V. 414 uiro *super* sancto *P*
V. 414 homini *super* maligno *P*
V. 415 bonis *super* discipulis *P*
V. 415 maligno *super* illi *P*
V. 445 adolescentule *super* iuuenes *P*
V. 453 tenebre *super* cedar *P*
V. 454 casti *super* pelles *P*
V. 464 genus flagelli *super* scorpio *P*
V. 486 ne comederet in uia *super* precepta *P*
V. 489 occiditur sed non comeditur *super* perit *P*
V. 550 doxifica id est gloriosa *add. P in mg.*
V. 587 dum est *super* mortalis *P*
V. 595 eum *super* qui *P*
V. 595 deserere *super* perdere *P*
V. 597 furia infernalis *super* erinis *P*
V. 608 filia noctis *super* Allecto *P*
V. 616 mortem *super* pus *P*
V. 650 est *super* tempus *P*
V. 651 recaluafter *super* reburre *P*
V. 719 triticea *super* adorea *P*
V. 732 expulsus *super* abactus *P*
V. 741 litteras c e a d b *add. P s.l.*
V. 754 Ezechie *super* regis *P*
V. 849 comedis *super* es *P*
V. 865 pudorem *super* frontem *P*
V. 877 extra terram suam *super* extorres *P*
V. 894 pinguedinem *super* sumen *P*
V. 975 Oracius *super* Flaccus *P*

Ces gloses sont au nombre de 210, ce qui représente une moyenne d'une glose pour 12 vers environ. Elles ne sont pas réparties de façon harmonieuse et se concentrent parfois sur certains passages. C'est le cas, par exemple, des vers 120-134 du *Liber II* qui renferment 21 gloses. Les gloses de *P*, selon F. Dolbeau, ont été apparemment écrites par plusieurs mains

mais il nous semble impossible de différencier avec certitude les écritures. Nous pouvons en revanche affirmer que l'écriture des gloses se distingue nettement de l'écriture du copiste.

Dans une écrasante majorité de cas, les gloses sont supra-linéaires. On remarque des gloses marginales à deux reprises et *P* ne présente jamais de glose infra-linéaire¹⁴.

Ces nombreuses gloses présentent différentes fonctions. G. Dinkova considère qu'elles proposent des synonymes, expliquent des termes difficiles, aident à la construction syntaxiques de phrases et, en de rares occasions, donnent des interprétations typologiques. Elle ajoute que la simplicité des gloses invite à penser que le poème était destiné à des élèves dont le latin n'était guère développé¹⁵. F. Dolbeau, quant à lui, souligne que ces gloses lexicales ou morphologiques inscrivent le poème dans un univers scolaire. Avant d'aller plus loin dans l'analyse, il nous semble préférable de classer les gloses selon des critères précis et surtout de comptabiliser les occurrences appartenant à telle ou telle catégorie.

Contrairement à ce qu'affirme la philologue américaine, les gloses les plus fréquentes consistent en des commentaires typologiques, allégoriques ou moraux. Ce cas de figure se rencontre soixante fois dans le *Liber* et tient à la nature très concise des vers exégétiques. A titre d'exemple, les gloses (nombreuses) des vers 168-170 permettent de clarifier la lecture tropologique du chapitre 11 du *Lévitique* portant sur les animaux impurs. Chaque vice, en effet, est incarné par une espèce et les gloses du passage sont nécessaires pour identifier les rapprochements puisque l'énumération des animaux et celle des vices correspondants ne se font pas selon le même ordre. Ainsi, le premier vice mentionné, *instabiles*, est glosé par *lacertas* qui apparaît en deuxième dans la liste des animaux.

Nous repérons ensuite 58 gloses qui ont pour fonction de clarifier le sens littéral du passage, ce qui peut prendre différentes formes. Il s'agit, la plupart du temps, d'ajouter le nom d'un personnage pour lever l'ambiguïté. C'est le cas du vers 57 du *Liber* I où l'on trouve *Toubal Cain* au dessus de *faber*. En II, 304, l'adjectif *humanam* a été ajouté au-dessus de *iram* pour que le lecteur ne puisse confondre la colère humaine et la colère divine.

Les gloses proprement synonymiques sont au nombre de 53. Dans une majorité écrasante de cas, le terme noté en glose est plus courant que le terme du texte (I, 74 *gamas* glosé *nuptias* ; I, 665 *pusio* glosé *adolescens*...). Dans certains cas, cependant, le mot glosé

¹⁴ Au vers 670 du *Liber* II (soit le vers 1430 de l'édition du *Corpus Christianorum*), G. Dinkova fait passer dans le texte la glose *id est* (qu'elle lit *non est*) qui se trouve au-dessous du vers. Ce choix n'est pas acceptable car avec un tel ajout l'hexamètre est faux. En outre, il ne s'agit pas d'une glose infra-linéaire du vers 670 mais d'une glose supra-linéaire du vers 671. Voir à ce sujet notre commentaire du passage en question.

¹⁵ G. Dinkova, introduction p. XXV.

paraît moins courant ou du moins aussi banal que le mot du texte. Ainsi en III, 268 *obediante* glose le participe *parente* et en III, 445 *adolescentule* glose *iuuenes*.

Un cas de figure peut être apparenté à celui-là sans lui être totalement analogue. Il s'agit de la brève définition d'un terme rare comme en III, 877 où *extorres* est glosé par *extra terram suam*. On rencontre ce type de gloses à 13 reprises. Dans bien des cas, les gloses synonymiques jouent ce même rôle d'élucidation lexicale mais, comme nous venons de le voir, pas de façon absolue.

Une autre catégorie mérite d'être citée. Il s'agit de gloses « de construction » qui prennent dans le *Liber* deux formes. Ou bien, le manuscrit contient des lettres au-dessus de la ligne pour que le lecteur puisse retrouver un ordre plus usuel des mots (4 occurrences) ; ou bien, certains termes pronominaux sont glosés par leurs référents ou leurs antécédents, comme par exemple en I, 515 où le pronom relatif *quod* est glosé par *pneuma* (3 occurrences). Nous pouvons rapprocher de cet ensemble les gloses « morphologiques » que l'on rencontre à trois reprises dans le *Liber* au sujet des « pièges » de la conjugaison du verbe *edere* (I, 743 *comedit* glose *est* ; en II, 57 *comedere* glose *esse* ; en III, 849 *comedis* glose *es*). Notons, enfin, que les autres cas de figure sont très marginaux et que certaines gloses posent de vrais problèmes d'interprétation¹⁶.

Ce recensement appelle un certain nombre de remarques. Comme nous l'avons dit plus haut, beaucoup de gloses tiennent à la *breuitas* du poème qui concerne tant la réécriture que l'exégèse. Les gloses permettent ainsi de corriger les obscurités causées par la *reductio*. Elles attestent un souci de clarté que l'on peut mettre en rapport avec la portée didactique de l'œuvre. Un poème composé dans une optique scolaire doit être court mais aisément compréhensible. On perçoit ici les limites de la valeur littéraire du *Liber* qui nécessitait un tel nombre de gloses pour résoudre les difficultés des (jeunes) lecteurs¹⁷.

G. Dinkova considère que les gloses étaient destinées à des élèves dont le niveau de latin est médiocre. Cette thèse peut être soutenue par la présence des gloses syntaxiques, morphologiques ou expliquant par une brève définition un terme rare. Mais cet avis mérite d'être nuancé. Tout d'abord, beaucoup de gloses, nous venons de le voir, relèvent des caractéristiques propres au *Liber*. Ensuite, la question des gloses synonymiques et celle plus générale du lexique nécessitent d'être approfondies. Comme l'a remarqué F. Dolbeau, le versificateur affectionne les raretés lexicales et grammaticales¹⁸ ce qui est *a priori* peu

¹⁶ C'est le cas de I, 339 et de II, 671. Voir à ce sujet les commentaires des épisodes.

¹⁷ A notre sens, malgré l'abondance des gloses, certains passages demeurent très délicats pour qui ignore les hypotextes bibliques ou exégétiques.

¹⁸ p. 380-390.

concordant avec des lecteurs néophytes. Les gloses, par ailleurs, ne résolvent pas toutes les difficultés. Beaucoup de termes rares sont glosés par un terme plus courant, mais ce n'est pas toujours le cas. Le poète doit supposer, parfois, que son lecteur est capable de deviner le sens de la forme grâce au contexte et à la dérivation. Ainsi, le terme *uocitamen* présent en I, 515 et en II, 680, dans lequel on reconnaît le nom *uocamen* et le verbe *uocare*, s'avère entièrement transparent. Mais est-ce le cas de tous les termes rares qui ne sont pas glosés ? Citons à titre d'exemple *exalapatus* en III, 436, le verbe *holerare* en III, 624 et 690 ou encore *papulosus* en II, 208.

Nous savons par l'épilogue que le poème s'adresse à des élèves¹⁹. Les gloses manifestent également une volonté de clarification propre à l'univers scolaire : les disciples doivent comprendre sans ambiguïté le sens littéral et mystique de la Loi, ce qui passe pour certains d'entre eux par une explication de termes rares et de tournures difficiles. En même temps, le vocabulaire complexe du *Liber* qui n'est pas toujours glosé montre que le texte s'adressait aussi à des élèves plus confirmés. On peut penser que le versificateur tout comme les auteurs des gloses souhaitaient que les disciples enrichissent leur vocabulaire et soient capables de reformuler par l'art de la *uariatio* certaines phrases, ce que confirme l'abondance de gloses synonymiques qui ne semblent pas avoir toujours pour but d'expliquer un mot, mais simplement parfois de proposer une possibilité alternative dans le cadre d'une *imitatio*. La pratique de l'anonyme pouvait ici servir de modèle, lui qui remplace très souvent, dans un souci purement stylistique, un terme de l'hypotexte biblique tout à fait possible métriquement par un synonyme²⁰.

3. Présentation de l'édition.

3.1 Présentation de l'édition de G. Dinkova.

L'édition critique de G. Dinkova parue en 2007 s'appuie naturellement sur le manuscrit *P* (qu'elle note *F* sans raison apparente) ainsi que sur les éditions partielles de Dolbeau (*d*) ou Pitra (*p*). De grands ensembles de vers (le plus souvent entre 25 et 50 hexamètres) sont séparés par des blancs et correspondent à des unités thématiques et

¹⁹ Comme le confirme III, 977 : *grata scolasticolis plus esse liquet metra prosis.*

²⁰ Voir à ce sujet la partie de l'introduction consacrée à l'utilisation de l'hypotexte biblique.

narratives. Elle a inclus dans le texte, par commodité, le nom du livre biblique paraphrasé au début de chaque section et précise à la fin de son introduction que de telles rubriques n'apparaissent pas dans le manuscrit. En bas de chaque page figure un apparat critique dans lequel apparaissent également les gloses ainsi qu'un apparat des sources bibliques et des sources exégétiques. Les vers sont numérotés de façon continue.

Avant d'en venir à la question de l'établissement du texte, nous nous permettons ici quelques remarques. Il nous semble tout d'abord que les ensembles formés par G. Dinkova sont trop longs et nous nous rangeons entièrement à l'avis de F. Dolbeau lorsqu'il affirme : « le verset commenté et son interprétation sont d'ordinaire de longueur équivalente et constituent ensemble l'unité de base du poème, qui peut aller d'un distique à une douzaine de vers »²¹. Par ailleurs, la numérotation des vers de façon continue ne nous semble guère convenir à la structure en trois livres qui reproduisent par la taille le chant des épopées antiques²². Nous noterons également que G. Dinkova a intégré les vers 751-760 au début du Livre II (contrairement à *P*) en considérant que le Livre I portait sur la *Genèse* et que par conséquent le début de la paraphrase de *l'Exode* devait apparaître au Livre II. Ce déplacement nous semble arbitraire. Il ne se fonde pas sur des traces de correction que l'on chercherait en vain dans le manuscrit et ne prend pas en compte la structuration globale du poème. En effet, l'unité de composition du versificateur n'est pas le livre biblique mais l'épisode biblique qui peut être lié à d'autres passages par des liens thématiques²³. Le passage du Livre II au Livre III se fait d'ailleurs au milieu du premier livre de *Samuel*. Il nous semble également regrettable que la philologue canadienne ait inséré les gloses à l'apparat critique puisque les gloses ne concernent pas l'établissement du texte²⁴. Quant à l'apparat des sources bibliques et exégétiques, utile quoique parfois approximatif, nous y reviendrons dans la partie de l'introduction consacrée au travail de l'écriture.

²¹ Nous avons justifié, dans le corps du commentaire, la constitution des différentes unités structurelles.

²² Le Livre I comporte 760 vers, le Livre II, 929 vers et le Livre III, 981 vers.

²³ Voir à ce sujet notre commentaire des vers 751-760 du Livre I.

²⁴ C'est pourquoi nous avons décidé de faire un apparat des gloses distincts de l'apparat critique.

3.2 Différences dans l'établissement du texte.

A trente-sept reprises²⁵, notre texte diffère de celui de G. Dinkova. L'éditrice semble avoir fait quelques erreurs de lecture, n'a pas toujours respecté, dans ses corrections, les exigences de l'hexamètre et a trop fait confiance à Pitra. Elle note pourtant au sujet des corrections aberrantes de ce dernier : « the only explanation can be that Pitra rewrote them himself in order to suit his own sensibilities²⁶ ». Mais elle considère aussi que le manuscrit *P* devait être en meilleur état lorsque Pitra l'a consulté et a conservé de fait les choix de l'éditeur lorsqu'il donnait un texte plus compréhensible²⁷. Ainsi, au vers 772, elle adopte la correction *ecclesia peritura* alors que la leçon du manuscrit donne une signification acceptable. Il en va de même pour II, 372 où la correction de Pitra (*et* au lieu de *atque*) est manifestement impossible métriquement.

Nous recensons ici l'ensemble des différences entre notre texte et celui de *Dinkova* selon le classement suivant : 1. Les différences de lecture. 2. Les corrections de G. Dinkova alors que nous maintenons le texte. 3. Les corrections différentes. 4. Nous proposons une correction alors que G. Dinkova maintient le texte. A chaque reprise, nos choix sont justifiés dans le commentaire des épisodes en question. Nous notons à gauche notre texte et à droite celui de G. Dinkova. Les numéros de vers en début de ligne renvoient à notre édition et ceux entre parenthèses à l'édition du *Corpus Christianorum*.

1. Différences de lecture.

Liber I.

V. 287 *secet P : fecet legit Dinkova feret corr. Dinkova*

V. 645 *horrea P : hordea Dinkova*

V. 651 *utque P : ut qui Dinkova*

Liber II.

V. 17 (777) *i P : et Dinkova*

V. 108 (868) *labrum P : librum Dinkova*

V. 240 (1000) *inuidiae P : in iudeae Dinkova*

²⁵ Nous n'évoquons pas ici les divergences en matière d'orthographe.

²⁶ Introduction, p. IX, note 8.

²⁷ Introduction, p. XXXI : « when the *Spicilegium* contained a more comprehensible text than what was preserved in *F*, I have adopted it after signaling in the *apparatus criticus* ».

V. 274 (1034) numquam *P* : dumquam *legit Dinkova et dumque correxit*

V. 274 (1034) exanimati *P* : examinati *Dinkova*

Liber III.

V. 45 (1734) leue *P* : lene *Dinkova*

V. 132 (1821) actutum *P* : ac tutum *Dinkova*

V. 227 (1916) uaeh *P* : uach *Dinkova*

V. 253 (1942) pertusura *P* : *Dinkova legit per tufura et corrigit per futura*

V. 315 (2004) fumus *P* : sumus *Dinkova*

V. 423 (212) nullum *P* : nullius *Dinkova*

V. 687 (2376) uiuit *P* : iuuit *Dinkova*

V. 938 (2627) uouistis *Pp.c.* : nouistis *Dinkova legit uouisti Pa.c*

2. Corrections de G. Dinkova qui ne s'imposent pas.

Liber I.

V. 533 nunc *P* : non *Dinkova*

Liber II.

V. 12 (772) ecclesiam *scripsi* : aecclesiam *P ecclesia Dinkova corrigit cum Pitra*

V. 12 (772) perituram *P* : peritura *Dinkova corrigit cum Pitra*

V. 267 (1027) edulii *P* : edulis *Dinkova*

V. 670 (1430) non est *add. Dinkova*

V. 707 (1467) cubatus *P* : culpatus *Dinkova*

V. 707 (1467) inauditos *P* : in auditos *Dinkova*

V. 826 (1586) gemitu *P* : genitu *correxit Dinkova*

V. 846 (1606) duo *P* : deo *Dinkova*

Liber III.

V. 688 (2377) uirtus *P* : uirga *Dinkova.*

3. Corrections différentes.

Liber I.

V. 44 opereris : operaris *Dinkova* operis *P*

V. 640 uix : uis *P* uir *Dinkova*

Liber II.

V. 372 (1132) atque cupiscat *Charlet* : atque concupiscat *P* et concupiscat *Pitra et Dinkova*

V. 894 (1654) Cis quaerit *scripsi* : quae sunt *P* uult quae sunt *Dinkova*

Liber III.

V. 257 (1946) Chanaon *correxi* : Chanaan *P* Chamaam *Dinkova*

V. 275 (1946) precepit *Charlet* : prerecepit *P* preceperit *Dinkova*

V. 797 (2486) septemplex inde manebit *scripsi* : septem diebus lustrabit *Dinkova* septem
<***> it *P*

V. 901 (2590) preces *scripsi* : prius *Dinkova* pr<***> *P*

4. Corrections de *P* là où G. *Dinkova* maintient le texte.

Liber II.

V. 577 (1337) ducem *scripsi* : decem *P Dinkova*

V. 670 (1430) matrix *Adkin correxit* : matris *P Dinkova*

V. 905 (1665) que *add. Charlet metri causa*

3.3 Principes d'édition et orthographica.

Comme nous l'avons déjà précisé, notre édition s'appuie essentiellement sur *P*. Nous avons suivi les corrections de Dolbeau dans l'édition des vers qu'il propose dans son article²⁸ ainsi que les conseils de J.-L. Charlet portant sur les formes ou corrections amétriques. Nous avons essayé de maintenir le plus souvent possible la leçon du manuscrit sauf lorsqu'elle n'est pas compatible avec l'hexamètre ou que la syntaxe est manifestement corrompue comme en II, 894. Nous justifions nos choix dans le commentaire proprement dit et faisons précéder nos

²⁸ A savoir : I, 1-27 ; I, 35-38 ; I, 481-493 ; I, 562-563 ; II, 376-380 ; II, 477-478 ; II, 480-481 ; II, 710-714 ; III, 350-381 ; III, 546-556 ; III, 596-631 ; III 695-699 ; III, 954-982.

corrections par une réflexion sur la cause de l'erreur du copiste. Nos corrections s'appuient parfois sur l'intertexte biblique ou exégétique. C'est le cas par exemple en III, 688 où le terme *uirtus* peut être conservé puisqu'il correspond à une citation néo-testamentaire de 1 *Cor.* 15, 56 : *uirtus uero peccati lex*. La référence biblique tout comme l'idée de maintenir la forme du manuscrit appartiennent ici à Neil Adkin²⁹. Les différents alinéas du texte latin correspondent à des unités qui s'appuient parfois sur le manuscrit. En effet, dans *P*, le copiste marque souvent par un pied de mouche le retour au texte vétero-testamentaire après un commentaire exégétique. Mais il n'utilise pas ce signe de façon systématique, loin s'en faut, et, bien souvent, nos paragraphes ne se fondent que sur le sens et sur l'unité thématique du passage.

La question de l'orthographe mérite d'être posée. G. Dinkova note que *P* fait un usage important, mais pas toujours justifié, du « e » *caudatus*³⁰. Elle l'a orthographié *ae*, *oe* ou *e* sans noter ses choix dans l'apparat critique. Ce signe, dans le *Liber*, désigne en effet une diphtongue *ae* ou *oe* mais peut aussi servir, semble-t-il, à marquer un « e » long comme en II, 821 où l'on trouve *in lactis spetiae* (*ae* étant noté par le « e » *caudatus*). Cela étant, l'usage de ce signe est très variable et l'orthographe de certaines formes diffère d'un vers à l'autre. A titre d'exemple, on trouve le vocatif *Christe* en I, 8 et le vocatif *Christae*³¹ en I, 28. De même, on trouve *aeclesia* en I, 8 et 12 et *ecclesia* en I, 40 et 107. Nous avons décidé dans ces deux cas (comme dans d'autres d'ailleurs) d'harmoniser les graphies, en conservant en l'occurrence les formes les plus courantes. On peut supposer que le scribe est un clerc semi-savant et qu'il a rétabli des diphtongues de façon abusive ou par souci de marquer la quantité d'une voyelle. Mais il n'a pas toujours manifesté la même attention dans son travail de correction qui n'est aucunement systématique.

La question des graphies « fluctuantes » est au reste constante dans *P*. Ainsi, le copiste utilise tantôt *his* (II, 2) et tantôt *hiis* (II, 498). Il emploie *uelud* en III, 608, mais le plus souvent *uelut* (I, 340 ; II, 378, 404, 834...) Nous avons choisi dans ce cas les formes les plus courantes (*his* et *uelut*) qui sont d'ailleurs les mieux représentées dans *P*. On peut citer dans la même catégorie *ees* en III, 849 (alors qu'on trouve *est*³² en I, 743), *cytaredi* (I, 60) qui s'oppose aux formes *cithare* de III, 5 et *citharizet* de III, 15. Il nous semble qu'ici le copiste, conscient que les mots de la famille de *cithare* viennent du grec, ait proposé à tort la graphie « y » pour le premier cas, mais n'ait pas songé à corriger les autres occurrences. Nous pouvons aussi mentionner III, 227 où l'on trouve à côté *uaeh* et *uae*, la première forme

²⁹ p. 83.

³⁰ Voir introduction p. XXXII.

³¹ Forme particulièrement aberrante puisque le vocatif de la deuxième déclinaison est marqué par un « e » bref.

³² Dans les deux cas, il s'agit de formes appartenant à la conjugaison de *edere*.

pouvant s'interpréter comme *uae* auquel s'adjoint un « h » surnuméraire. A chaque fois, nous avons harmonisé les graphies en conservant la forme la plus usuelle.

L'orthographe de *P* se caractérise aussi par la présence fréquente d'un « h baladeur ». On trouve, de fait, *archem* (pour *arcem*) en III, 110, *achantho* (pour *acantho*) en III, 354, *ochat* (pour *occat*) en III, 105. Ces termes ne se retrouvent qu'à une reprise dans le *Liber* et la question des graphies fluctuantes ne se posent pas ici. Dans l'impossibilité de savoir s'il s'agit de l'orthographe de l'auteur ou de corrections du copiste, nous avons conservé les formes de *P*.

3.4 Principes de traduction.

Inutile ici de revenir sur l'impossibilité de traduire fidèlement un texte poétique. Nous n'avons de toute évidence pas essayé de rendre par des vers réguliers le rythme de l'hexamètre. Nous avons simplement traduit par « stiques » pour rappeler au lecteur la forme originelle du texte et pour nous contraindre à traduire un vers par une ligne. Nous avons, autant que possible, tâché de traduire un groupe de mots par un groupe de mots de longueur équivalente afin de respecter la brièveté et l'efficacité du texte latin. Lorsque le passage était obscur, nous n'avons pas essayé de faire jouer à la traduction le rôle d'une explication. Il s'agit là encore d'une des caractéristiques du *Liber* et le lecteur trouvera des informations dans la partie consacrée aux commentaires des différents livres. Le *Liber* utilise souvent la rime léonine sans s'y astreindre totalement. Cette dernière permet souvent de créer des paronomases particulièrement significatives. Nous avons essayé de conserver l'opposition en maintenant « au même endroit » les termes latins ou en proposant des rimes internes mais nous n'avons guère pu trouver de paronymes³³. Par ailleurs, nous n'avons pas voulu trop bousculer l'ordre usuel des mots français. Le versificateur affectionne également les allitérations (comme, par exemple, en I, 199) qu'il n'est pas toujours facile de rendre si l'on respecte le sens. Nous avons à chaque fois privilégié la signification et avons rendu les jeux de sonorité lorsque c'était possible³⁴.

Beaucoup de passages du *Liber* sont répétitifs (autre signe de la dimension didactique de l'ouvrage). Nous n'avons pas gommé ce qui pourrait passer pour des maladroites et avons

³³ A titre d'exemple, en I, 490, on lit : *pro crassa coena non nos cruciet mala poena*. Nous remarquons ici l'opposition *coena* / *poena* que nous avons rendue dans notre traduction par l'assonance « gras » / « pas » : « Que, pour un repas gras, de lourds châtements ne nous torturent pas ».

³⁴ Dans l'exemple suivant (*qui cum perstreperent, blaterarent atque boarent*), nous avons rendu l'allitération en [r] par une assonance en [i], certes beaucoup moins spectaculaire : « Comme ils retentissent, babillent et mugissent ».

le plus souvent possible traduit le même terme latin par un même terme français. C'est le cas en particulier du terme péjoratif *muliercula* qui intervient à de nombreuses reprises dans le poème et qui confirme sa dimension misogyne. La traduction de ce substantif pose problème : le terme « femme » ne prend pas en compte pas le suffixe dépréciatif ; « donzelle » fait vieilli et précieux ; « femmelette » s'emploie d'ordinaire pour des hommes sans virilité. Dans le *Liber*, la femme est bien souvent la tentatrice mais elle est surtout celle qui est victime de ses désirs et de ses sens. C'est pourquoi nous avons opté pour « faible femme » qui permet de marquer l'opposition avec *uirago*³⁵ (la femme courageuse, incarnée ici par Abigaël, Susanne et Esther).

Signalons enfin que nous avons justifié nos choix de traduction, lorsque cela nous semblait nécessaire, dans le commentaire des différents livres.

4. Date et localisation du poème.

Comme l'a remarqué F. Dolbeau, le *Liber Prefigurationum* évoque un fait d'actualité riche en informations : au vers 372 du Livre II, il est question du roi Philippe et de sa *concubina* : *Philippum regem nunc pelex nullificauit*³⁶. Nous ne reprendrons pas le développement et la démonstration contenus dans l'ouvrage précité et nous nous bornerons à en livrer les conclusions. Le roi en question n'est autre que Philippe Ier (1060-1108) qui répudia Berthe de Hollande en 1092 pour Bertrade de Montfort. Le poème aurait donc été rédigé entre 1092 et 1108 (mort du roi). Cette démonstration nous semble parfaitement concluante et G. Dinkova n'y apporte aucune réserve³⁷. Nous ajouterons simplement que le verbe *nullificauit* fait peut-être référence à l'anéantissement à la fois moral et social du souverain qui fut excommunié en 1094 par le concile d'Autun et en 1095 par le pape Urbain II en personne. Nous privilégions donc une rédaction postérieure à 1094. La fourchette estimée s'avère donc relativement restreinte pour un texte anonyme. L'auteur du *Liber* est ainsi le contemporain d'autres versificateurs ayant récrit la Bible : Laurent de Durham (mort en 1154), Fulcoie de Beauvais (mort après 1084), Hildebert de Lavardin (1055-1133),

³⁵ Le terme apparaît en III, 62, 881, 829.

³⁶ « Maintenant, une maîtresse a anéanti le roi Philippe ».

³⁷ Introduction, p. IX

Marbode de Rennes (1035-1123) et Baudri de Bourgueil (1045-1130)³⁸. Il est antérieur d'une centaine d'années environ aux grands poèmes bibliques de la fin du XII^e s. et du début du XIII^e s. dont l'*Historiae Veteris Testamenti* de Léon de Paris (1135-1201), l'*Aurora* de Pierre Riga (1209), la *Breuissima comprehensio historiarum* de Alexandre d'Aschby (1209 ou 1214) sont les exemples les plus connus³⁹.

On dispose de moins d'indices pour la localisation du texte. F. Dolbeau, néanmoins, parvient à glaner quelques informations à partir des manuscrits⁴⁰. Ce texte rarissime n'est en effet présent que dans deux manuscrits, l'un français, l'autre anglais. Il est alors possible d'évoquer de façon raisonnable l'Ouest de la France où les échanges avec les régions d'Outre-Manche étaient les plus nombreux. Cette hypothèse nous semble confirmée par l'utilisation importante de poètes de la Loire dans la versification du *Liber*. De fait, Baudri est utilisé, semble-t-il, à quatre reprises, et Marbode et Hildebert à sept reprises. Si certaines ressemblances peuvent s'avérer des rencontres fortuites ou s'expliquer par l'utilisation de la koinè poétique⁴¹, d'autres constituent à n'en point douter des cas évidents d'imitation. Citons à titre d'exemple le début du vers 403 du *Liber I (mortem gustauit)* qu'on ne retrouve que chez Hildebert (*Inscr.* 1, 42, 4). De même, la fin d'hexamètre *telluris hiatum* (II, 238) est présente chez Marbode et lui seul (*Decem. Cap.* 6, 115). Par ailleurs, le début de l'hexamètre *arida uirga* (II, 251) est selon toute vraisemblance inspiré d'Hildebert, *Miscell.* 2, 6 : *arida uirga nuces, integra uirgo Deum*. Dans ce poème sur la nativité du Christ, l'évêque de Tours considère que la Vierge est préfigurée par le bâton sec qui finit par donner une fleur. Or, ce remploi de ce début d'hexamètre par l'anonyme se fait dans un contexte tout à fait analogue. Nous pouvons aussi évoquer le vers 544 du *Liber II* où l'on trouve la fin d'hexamètre *luctamine fortes* qui n'est présente que chez Marbode (*Carm.* 2, 25, 36). Cette utilisation remarquable des poètes de la Loire se rencontre également dans le *De Gratia*⁴², ce qui confirme au reste l'attribution des deux textes à un même auteur. Notons également que ces

³⁸ Nous savons que Baudri de Bourgueil avait écrit une paraphrase de la *Genèse* mais ce texte est aujourd'hui perdu. Voir à ce sujet Baudri de Bourgueil, *Poèmes* 1, texte établi, traduit et commenté par Jean Yves Tilliette, introduction p. XV.

³⁹ Pour une présentation et une comparaison de ces grands poèmes de la période 1150-1250, voir G. Dinkova, « Rewriting Scripture : Latin Biblical Versifications in the Latter Middle Ages », in *Viator* 39-1, 2008, p. 263-284.

⁴⁰ P. 378-380.

⁴¹ A titre d'exemple, le vers 240 du *Liber II* s'achève par la clause *uoce proteruos* qui se retrouve chez Stace, *Theb.* 9, 339 ; Dracontius, *Romul.* 8, 305 ; Aldhelm, *Carm.* 4, 2, 11 ; Fulcoie, *Nupt.* 3, 400 ; Hildebert, *De Mahum.* 2, 13.

⁴² L'exemple le plus pertinent nous semble être les vers 44-47 où l'anonyme évoque l'Annonciation en des termes similaires à ceux de Marbode dans le *De Annuntiatione Domini*. Dans les deux cas, on trouve la formule biblique inspirée de *Malachie Iusticiae Solis* en début d'hexamètre, le parfait *obumbrauit* et surtout la forme verbale *gravidari/gravidabit* constituant le tétrasyllabe final de l'hexamètre.

trois versificateurs de l'Anjou et de la Touraine sont pratiquement les seuls auteurs contemporains à être exploités par l'anonyme. Donizon de Canossa et Henry de Augsbourg ne semblent avoir été utilisés qu'à une seule reprise chacun⁴³. En revanche, l'auteur du *Liber* connaît vraisemblablement le *De Nuptiis Christii et Ecclesie* de Fulcoie de Beauvais⁴⁴ qui fut archidiacre de Meaux et qui ne se situe donc pas dans une ère géographique éloignée. Ces divers indices nous permettent de considérer que notre poète a composé sa paraphrase dans le Nord-Ouest de la France et qu'il a peut-être vécu dans l'entourage d'Hildebert, de Marbode ou de Baudri.

5. Le travail de l'écriture.

5.1 Structure du poème.

5.1.1 L'ampleur de la réécriture : quelques éléments de comparaison.

Le *Liber* comporte dans son intégralité 2670 vers, ce qui permet de le ranger dans la catégorie des longs poèmes bibliques, même s'il n'atteint pas la dimension des productions de la fin du XII^e siècle ou du XIII^e siècle. Cela étant, si l'on considère la longueur de l'hypotexte (29 livres bibliques sont évoqués), on remarque aisément l'important travail de *reductio*. Par sa taille, le poème est assez proche des épopées bibliques tardo-antiques. Les *Euangelium libri quattuor* de Juvencus, par exemple, comportent un peu plus de trois mille vers (3185 précisément), mais se contentent de paraphraser les Evangiles et en particulier *Matthieu*. De plus, les exégèses y sont pratiquement absentes. La longueur de l'œuvre du poète hispanique s'explique par la faible quantité d'épisodes omis et par une évidente *amplificatio* stylistique. Le *De Actibus Apostolorum* d'Arator récrit pour sa part les *Actes des Apôtres* en 2326 hexamètres. Contrairement à Juvencus, et semblablement à l'auteur du *Liber*, ce dernier se livre à de vastes commentaires typologiques, numérolologiques et étymologiques, mais se borne à récrire un seul livre biblique. L'important travail de sélection et d'*abbreviatio*

⁴³ Respectivement en II, 491 et I, 455.

⁴⁴ Comme l'indiquent les vers 15, 414 et 495 du *Liber* I. Le vers 15 (*ex Adae costa mulier fuit edificata*) constitue l'illustration la plus pertinente puisqu'on trouve dans le *De Nuptiis* 1, 190 : *Coram de costa mulier uenit aedificata*. Fulcoie est le seul, d'après nos recherches, à employer dans le même hexamètre la fin de vers *aedificata* ainsi que les termes *costa* et *mulier*.

de notre versificateur apparaît d'autant plus évident. Le parallèle avec les épopées tardo-antiques portant sur l'Ancien Testament confirme cette idée : l'*Alethia* de Claudius Marius Victorinus récrit la première partie de la *Genèse* en 2020 vers et le *De Laudibus Dei* de Dracontius évoque essentiellement la création et le déluge en 2327 hexamètres. Il en va de même pour le *De Spiritualis historiae gestis* d'Avit qui se développe sur 2582 vers. La comparaison avec les œuvres de l'époque carolingienne s'avère moins probante puisque on y trouve essentiellement des *Carmina* d'inspiration biblique ou encore des *Versus de Bibliotheca*⁴⁵.

Parmi les productions contemporaines du *Liber*, on trouve des œuvres relativement longues, mais qui s'attachent la plupart du temps à récrire et commenter de façon systématique un seul livre biblique. Ainsi, le *Cantica Canticorum* de Williram développe en 1655 hexamètres léonins une paraphrase et une *explanatio* typologique du livre biblique. De même, le *Quattuor Libri Regum metrificati*, attribuable à Hildebert, récrit en distiques élégiaques les hypotextes bibliques sur une longueur de 3526 vers. Certaines productions s'inspirent de plusieurs livres bibliques, mais s'apparentent visiblement à des résumés ou à des sommaires. C'est le cas du *De Ordine Mundi*, vraisemblablement écrit par Hildebert, qui paraphrase non seulement la *Genèse*, mais aussi l'*Exode*, les *Rois*, *Judith* et les *Evangiles* et compte dans sa totalité 610 hexamètres. Le *De Conditione Mundi* constitue un exemple encore plus frappant puisqu'il évoque l'ensemble de la *Scriptura* en 152 hexamètres léonins. F. Stella considère que cette œuvre était susceptible d'accompagner les miniatures d'un manuscrit⁴⁶. On ne saurait non plus comparer le *Liber* au *In Pentateuchum* d'Hugues d'Amiens (mort en 1164) qui, en 505 distiques élégiaques, récrit les cinq premiers livres de l'Ancien Testament sans proposer de développements exégétiques. Le *De Nuptiis Christi et Ecclesie*, composé par Fulcoie de Beauvais et qui comporte 5191 vers, s'avère également fort différent puisqu'il abandonne la forme narrative au profit de lettres et de dialogues.

A vrai dire, le *Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie* semble annoncer par sa démarche les grandes productions futures, mais sans atteindre leur dimension. Il ne se contente pas de développer un seul livre et il propose pour chaque péricope un commentaire

⁴⁵ Il s'agit de sommaires versifiés servant d'introduction aux manuscrits bibliques. Ce genre s'est particulièrement développé à l'époque carolingienne et ne présente aucune similitude avec le *Liber*. Voir à ce sujet : G. Dinkova « Biblical Versifications from Late Antiquity to the Middle of the Thirteenth Century : History or Allegory » in *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation*, Leiden, 2007, p. 323. Sur la poésie carolingienne d'inspiration biblique en général, voir la très complète synthèse de Francesco Stella : *La Poesia carolingia a teman biblico*, Spoleto, 1993.

⁴⁶ Voir à ce sujet F. Stella, « Un inedito sommario biblico in versi : il De conditione mundi », *Studi Medievali*, 32, 1991, p. 454-469.

moral et exégétique. Certes tous les livres bibliques ne sont pas traités, mais vingt-neuf d'entre eux sont évoqués. En outre, comme nous l'avons dit précédemment, l'auteur du *Liber* a également, selon toute vraisemblance, composé le *De Gratia Noui Testamenti* dont il ne reste que les 692 vers du premier livre et les 66 premiers hexamètres, au demeurant très corrompus, du deuxième livre. On peut supposer que le *De Gratia*, comme le *Liber*, devait contenir trois livres, chacun composé de sept cent hexamètres environ. L'ensemble constituerait ainsi cinq mille vers soit une longueur analogue à l'*Hypognosticon* de Laurent de Durham (4864 hexamètres) qui s'inspire essentiellement des livres historiques vétéro et néo-testamentaires. Mais, de toute évidence, le *Liber* est encore très loin des 15000 vers de l'*Aurora* de Pierre Riga ou des 14000 vers de l'*Historiae sacrae gestas* de Léon de Paris. G. Dinkova met en parallèle la longueur de ces textes et l'exposé méthodique de la connaissance humaine qui caractérise la vie intellectuelle des XIIème et XIIIème siècles⁴⁷.

Le *Liber*, de fait, semble occuper une place intermédiaire. Il ne se veut pas exhaustif et ne développe pas un livre biblique de façon démesurée (même si la réécriture de la *Genèse* occupe à elle seule 740 vers). Mais l'auteur semble néanmoins manifester le désir d'être complet en évoquant des passages issus d'une multiplicité de livres et en proposant de nombreux commentaires moraux et typologiques. Il est significatif d'ailleurs que, dans l'histoire de la poésie biblique, les productions qui récrivent plusieurs livres bibliques s'avèrent ou bien très courts⁴⁸ ou bien très longs et s'apparentent tantôt à des sommes tantôt à des sommaires. Or, le *Liber* présente, si l'on peut dire, une dimension intermédiaire.

Le versificateur, en effet, semble avoir été pris par deux motivations contradictoires : un souci à la fois d'exhaustivité et de brièveté. Les premiers vers du poème illustrent au reste cette hésitation. Au vers 6, l'anonyme indique qu'il n'est pas capable de transmettre toutes (*cuncta*) les actions et les paroles des prophètes qui annoncent le Christ. Mais ce groupe nominal, *cuncta gesta uel mistica*, est repris au vers 9 par le pronom *haec* : *haec tamen, ut tribuis, transmittam posteritati*. Le connecteur *tamen* tout comme l'expression *pro posse meo* du vers 10 montrent d'une certaine manière les tiraillements de l'auteur : il ne peut tout dire, mais s'efforce d'en dire autant que possible. Le contenu et la différence de traitement d'un livre à l'autre montrent que le poète choisit en réalité une voie médiane. Il sélectionne une grande diversité de passages (qui ne portent pas toujours, d'ailleurs, de dimension typologique) et n'omet qu'à titre exceptionnel de leur adjoindre un commentaire. Au reste,

⁴⁷ G. Dinkova, p. 335 : « Perhaps the fascination of the twelfth and thirteenth centuries with compiling, organizing, and making sense of history is the explanation for this pattern ».

⁴⁸ En plus du *De Conditione mundi*, nous pouvons également citer le *Summarium biblicum* d'Alexandre de Villa Dei (200 hexamètres) ou le *De omnibus libris*, œuvre anonyme qui ne comporte que 272 vers.

cette volonté d'en dire « le plus possible » fait dévier l'auteur de ce sujet. Il annonce dans le prologue qu'il évoquera les *figurae Christi*⁴⁹ mais reconnaît, dans l'épilogue⁵⁰, avoir donné à son œuvre une dimension morale. Quant aux procédés de réécriture proprement dits, ils sont essentiellement au service de la *reductio*, qu'il s'agisse de l'hypotexte biblique ou exégétique.

Le *Liber* qui regroupe en 2670 vers de nombreux livres bibliques sans pour autant constituer un sommaire ou un résumé occupe donc une place originale dans le paysage des poèmes d'inspiration biblique. Il annonce les productions plus ambitieuses des siècles suivants, mais s'avère, dans un contexte scolaire, plus réaliste : un poème de 15000 vers, de fait, peut-il encore avoir une fonction mnémotechnique⁵¹ ?

⁴⁹ I, 8 : *qualiter ecclesiam simul et te, Christe, figurent.*

⁵⁰ III, 958-960 : *Ecclesiae quoque catholicae quid sit fugiendum / Et quid credendum, sperandum, sed quid amandum / Quid detestetur, quid respuat aut imitetur.*

⁵¹ G. Dinkova fait à ce sujet la remarque suivante (p. 335) : « Their poems were intended predominantly as teaching tools, but also as mnemonic devices and literary exercises – though one wonders how useful for memorization are 14000 or 20000 verses that often do not even cover the whole Bible ».

5.1.2 Le traitement des différents livres bibliques.

Le tableau ci-dessous permet d'avoir une vision synoptique de la place allouée à tel ou tel livre.

Livres bibliques récrits par ordre décroissant d'importance.

Nom du livre biblique	Nombre de vers dans le <i>Liber</i>	Nombre de chapitres mentionnés (exprimé en %) ⁵²
<i>Gn.</i>	740 vers	92 %
1 <i>R.</i>	296 vers	72 %
2 <i>S.</i>	213 vers	87,5 %
<i>Jg.</i>	162 vers	76 %
1 <i>S.</i>	161 vers	71 %
2 <i>R.</i>	152 vers	40 %
<i>Ex.</i>	147 vers	52,5 %
<i>Jb.</i>	146 vers	14 %
<i>Nb.</i>	131 vers	47,2 %
<i>Jos.</i>	111 vers	62,5 %
<i>Dn.</i>	74 vers	71 %
<i>Dt.</i>	88 vers	35 %
<i>Lv.</i>	70 vers	40 %
<i>Es.</i>	19 vers.	6 %
<i>Ct.</i>	19 vers	12,5 %
<i>Pr.</i>	19 vers	6,5 %
<i>Ez.</i>	16 vers	6 %
<i>Jr.</i>	16 vers	5,7 %
<i>Tb.</i>	7 vers	
<i>Os.</i>	5 vers	
2 <i>Ma.</i>	5 vers	
<i>Lm.</i>	4 vers	
<i>Jl.</i>	3 vers	
<i>Za.</i>	2 vers	
<i>Jon.</i>	2 vers	
<i>Mi.</i>	2 vers	
<i>Rt.</i>	2 vers	
<i>Est.</i>	2 vers	
<i>Jdt.</i>	2 vers	

⁵² Il s'agit du rapport entre le nombre de chapitres évoqués dans le *Liber* et le nombre total de chapitres de l'hypotexte. Cet indice permet de mesurer l'exhaustivité ou le travail de sélection du versificateur. Ainsi le livre de *Job* occupe une place assez importante en nombre de vers (146 hexamètres), mais ne s'appuie que sur quelques passages qui sont fortement développés (seuls 14 % des chapitres sont mentionnés). L'indice permet aussi de mettre en relation l'extension de la réécriture et la longueur du texte initial. De fait, le second livre de *Samuel* ne comporte que 213 vers (ce qui est beaucoup moins que la *Genèse*), mais le livre biblique est beaucoup plus court (24 chapitres contre 50 pour la *Genèse*). Le traitement fait par le poète (87,5 %) s'avère donc relativement complet. Cela étant, les chiffres ne donnent que des pistes générales de réflexion et ne prennent pas en compte la longueur de la réécriture des chapitres évoqués. Notons enfin que, lorsque le nombre de vers est trop restreint, nous n'avons pas indiqué cet indice qui n'a plus aucun sens.

Comme nous l'avons dit plus haut, le *Liber* évoque 29 livres bibliques mais la différence de traitement de l'un à l'autre est particulièrement frappante. Ainsi, la *Genèse* est reprise en 740 vers alors que le livre de *Jérémie*, qui est d'une longueur analogue dans la *Scriptura*, ne bénéficie que de 16 vers. Comme nous le voyons dans le tableau, les livres de la *Genèse* et des *Rois* occupent une place prépondérante (1562 hexamètres soit 60 % de la totalité de l'œuvre) ; suivent les autres livres du Pentateuque ainsi que *Josué*, *les Juges*, *Job* et *Daniel*. Les grands prophètes sont évoqués très rapidement et seuls cinq des douze petits prophètes sont mentionnés pour un total de 14 vers. Les livres poétiques et sapientaux ne sont pas non plus à l'honneur : on trouve quelques versets du *Cantique des Cantiques* et des *Proverbes* intégrés à l'intérieur du passage sur Salomon. Si le livre de *Job* est évoqué sur 146 vers (mais seuls 6 chapitres sont pris en compte), l'*Ecclesiaste*, les *Psaumes*, l'*Ecclésiastique*, le livre de la *Sagesse* sont entièrement omis. Au sein des livres historiques, une plus grande disparité existe. Si certains bénéficient d'une réécriture assez importante, les livres des femmes (*Ruth*, *Judith* et *Esther*) sont à peine traités tout comme *Tobie* (7 vers) et le deuxième livre des *Maccabées* (5 vers). *Les Chroniques*, *Esdras*, *Néhémie* et le premier livre des *Maccabées* sont entièrement passés sous silence.

Nous pouvons, de fait, distinguer trois cas de figures : les livres dont la réécriture est quasi-exhaustive (plus de 60 % des chapitres sont évoqués) ; les livres sur lesquels une sélection d'épisode est opérée (entre 50 et 15 % des chapitres sont évoqués) ; les livres qui n'apparaissent qu'à travers quelques versets seulement. Rappelons d'ores et déjà que, même pour la *Genèse*, le poète pratique un travail de *reductio* puisque de nombreux versets sont omis ou résumés. Cet aspect de la question concerne plus précisément la réécriture de la matière biblique et les procédés stylistiques d'*abbreviatio*, ce dont nous parlerons plus loin. Mais, comme nous le voyons dès à présent, le principal moyen pour raccourcir l'hypotexte biblique consiste à sélectionner et donc à omettre.

Se pose donc la question des critères et des motivations. Comment, dans quels buts et sous quelles contraintes ce choix s'est-il opéré ? Le versificateur, hélas, n'en dit rien et se borne dans le vers 6 du Livre I à avouer son incapacité de tout dire. On peut remarquer que l'anonyme ne semble pas avoir été inspiré dans son choix par un modèle ou par une tendance littéraire. Il n'est certes pas surprenant de le voir développer dans une telle proportion le livre de la *Genèse*, qui s'avère, de loin, l'hypotexte privilégié des poètes du XI^{ème} s. et du XII^{ème}

s⁵³. Mais il ne reprend pas de façon signifiante et dans un souci visible d'*aemulatio* les œuvres d'Hildebert et de Marbode portant sur le premier livre du Pentateuque. Par ailleurs, le choix de ne pas évoquer les *Psaumes* et de consacrer si peu d'espace au *Cantique des Cantiques* illustre apparemment la sensibilité du poète. De fait, nous pourrions opposer au *Liber l'Explanatio* du *Cantica Canticorum* due à Villirame d'Ebersberg, le *De Nuptiis Christi et Ecclesie* de Fulcoie de Beauvais qui s'inspire grandement du livre précité dans la structure formelle de la réécriture ou encore le *Nimirum Christo*, paraphrase colossale des *Psaumes* composée vraisemblablement par un moine de Marmoutier du XI^{ème} s. Si notre auteur n'évoque guère les livres sapientaux, ce n'est donc pas pour suivre une tradition ou une tendance littéraire du XII^{ème} s. Ce n'est pas non plus, semble-t-il, parce qu'il ne désirait pas refaire ce qui avait déjà été fait. Il ne développe jamais une idée analogue dans le prologue ou l'épilogue et, d'autre part, récrit avec ampleur la *Genèse* qui est pourtant abondamment traitée par les versificateurs de son siècle. Ainsi, la sélection du poète ne semble pas dépendre des autres productions contemporaines.

On peut en revanche évoquer une raison très matérielle à ce choix : le poète ne disposait peut-être pas d'un commentaire exégétique pour tous les livres bibliques, ce qui expliquerait les différences de traitement. L'important développement de la *Genèse* s'explique en partie par la réelle connaissance qu'a le poète des *Quaestiones* d'Isidore. Il en va de même pour les livres des *Rois* qui dépendent abondamment des *Commentaria* de Raban ou des analyses faites sur Job qui remontent aux *Moralia* de Grégoire. De fait, dans les livres dont le traitement n'excède pas une vingtaine de vers, rares sont les allusions à des commentaires exégétiques. Ainsi, les vers 784-802 du *Liber III* récrivent plusieurs citations d'Isaïe sans proposer le moindre éclaircissement typologique, allégorique ou moral. Il en va de même pour la section consacrée à *Jérémie* (III, 803-822). En revanche, les vers 419-456 du Livre III qui évoquent de façon très brève les *Proverbes* et le *Cantique des Cantiques* contiennent des citations explicites de l'*In Prouerbia* et de l'*In Canticis* de Bède⁵⁴. Les vastes commentaires du moine de Jarrow sont donc assurément connus par le poète qui, malgré cela, propose une réécriture d'une grande brièveté. La possession ou non d'une analyse exégétique explique peut-

⁵³ Parmi les poèmes des années 1050-1150 qui paraphrasent la *Genèse*, citons à titre d'exemple le *De Operibus sex dierum* attribuable à Hildebert, le *De Lapsu primi hominis* et le *De Raptu Dinae* de Marbode, le *Planctus Euae* d'Henry d'Augsburg, le *De Joseph Patriarca*, poème rythmique d'un certain Segardus, l'*Enarratio Genesis* de Donizon de Canossa.

⁵⁴ Comme nous le montrons dans le commentaire du passage en question. Nous nous contentons ici de donner l'exemple de III, 432 : *Mysterium fidei gentilibus insinuabit*, hexamètre que l'on peut rapprocher de *In Prou.* 3, 31 : *cum mysteria fidei ignorantibus per operarios ueritatis reuelauit*.

être certaines absences, mais ne constitue pas une raison absolue aux différences de traitement.

Comme nous l'avons dit plus haut, ce qui frappe le plus, dans la structure du *Liber*, s'avère la place étonnement restreinte des livres poétiques et sapientaux par rapport aux livres historiques. Le vers 7⁵⁵ du prologue semblait pourtant annoncer par sa structure symétrique un certain équilibre entre les *gesta* et les *dicta*. La réalité est bien différente puisque les actions sont autrement plus développées que les paroles. Les citations prophétiques portent cependant une forte dimension typologique comme le reconnaît le poète lui-même au vers 786 du Livre III à propos d'Isaïe : *sic igitur Dominum Christum canit ecclesiamque*. Mais, à notre sens, le poète préfère les *figurae* aux *dicta* proprement dits. On le voit, la place accordée aux grands héros de l'Ancien Testament est tout à fait significative. Le personnage de Joseph est développé sur 107 vers, celui de Salomon sur 154 vers et celui de David sur 301 vers. Si la *figura*, qui s'incarne dans un protagoniste, prend une telle dimension, c'est parce qu'elle sert à la fois le dessein typologique et tropologique de l'auteur. On le voit, par exemple, avec Joseph qui préfigure de vingt-quatre manières différentes le Christ⁵⁶, mais qui, dans les hexamètres 681-712, est loué pour sa pudeur et son mérite. Les vers 419-456 du *Liber* III constituent une autre illustration frappante. Après avoir évoqué quelques actions célèbres de Salomon caractérisant cet *exemplum* de sagesse, mais aussi de faiblesse à l'égard des femmes, le versificateur mentionne ensuite des paroles du roi tirées du livre des *Proverbes* ou du *Cantique des Cantiques*. La réécriture des deux livres sapientiaux se trouve donc insérée au milieu de la section consacrée au troisième livre des *Rois*. Les paroles de Salomon ne sont donc pas traitées séparément de ses autres actions. Cette structure originale permet donc d'insister directement sur la valeur du locuteur et non simplement sur l'intérêt des *dicta*, mais aussi de regrouper la dimension typologique et la dimension morale. Les livres poétiques et prophétiques ne contiennent guère de personnage digne de ce nom et ne favorisent donc pas de telles combinaisons. Il faut à ce sujet remarquer que la réécriture de l'Ancien Testament ne commence pas avec la création mais avec le premier homme : *de limo fit homo, sic proficitur paradiso* (I, 11). Le fait que l'auteur n'ait pas paraphrasé *Gn.* 1 s'avère *a priori* surprenant, surtout si l'on considère que le versificateur connaissait les *Quaestiones* d'Isidore et donc le commentaire en grande partie typologique qu'il pratique sur cet épisode⁵⁷. Mais Dieu, lorsqu'il ne s'incarne pas dans le Christ, ne constitue pas un personnage aux dimensions et

⁵⁵ *Gesta prophetarum uel eorum mistica dicta*.

⁵⁶ Voir à ce sujet l'introduction de G. Dinkova, p. XXI et XXII.

⁵⁷ Voici, à titre d'exemple, le commentaire d'Isidore sur *Gn.* 1, 1 (*Quaest. Test. Gn.* 1, 2) : *In principio fecit Deus coelum et terram. Principium Christus est.*

aux significations multiples comme aime à les dépeindre le poète qui évoque par des exemples nombreux la misère de l'homme, mais surtout la grandeur du croyant. Le *Liber* n'est certes pas une épopée biblique au sens strict. Cela étant, il se compose essentiellement d'une série de héros comme dans la récriture, au demeurant assez complète, des *Juges*.

Mais un héros n'est pas une héroïne et la place accordée aux livres des femmes s'avère particulièrement réduite. Le poète a regroupé *Judith* et *Esther* aux vers 928-941 du Livre III. *Ruth*, le troisième livre féminin de la Bible, a quant à lui été évoqué en deux vers au deuxième livre du *Liber* (II, 708-709). Cette disproportion entre les hommes et les femmes peut être mise en rapport avec la misogynie du poète qui s'exprime très clairement en III, 341-381. De fait, la *femina* est très souvent, dans le poème, une *muliercula* (8 occurrences) et ne se montre qu'exceptionnellement *uirago* (3 occurrences).

5.1.3 Le plan du *Liber*.

Après avoir évoqué la sélection et le traitement des différents livres bibliques, nous étudions désormais le *Liber* en nous appuyant sur son unité structurelle de base, à savoir la récriture sur quelques vers d'un épisode biblique à laquelle s'ajoute un commentaire d'une longueur similaire. Il convient dès lors de considérer, d'une part, les épisodes omis à l'intérieur des livres dont le traitement est quasi exhaustif, d'autre part, les déplacements signifiants par rapport à l'ordre de l'hypotexte.

Cette étude est naturellement précédée par un plan « épisode par épisode » des trois livres du *Liber*. Nous indiquons en gras les épisodes traités par le versificateur. Les références écrites entre parenthèses concernent les passages bibliques omis. Nous n'avons indiqué ce genre d'information que pour la *Genèse* et les quatre livres des *Rois* qui sont exploités de façon presque exhaustive par l'auteur. Précisons enfin que nous avons souligné les épisodes qui étaient manifestement postposés ou antéposés par rapport à l'ordre de la matière initiale.

Liber I.

V. 1-10. Prologue.

(La création *Gn.* 1)

V. 11-20. Le paradis. *Gn.* 2, 5-24

V. 21-27. La chute. *Gn.* 3

V. 28-46. Caïn et Abel. *Gn.* 4, 1-16

V. 47-65. La descendance de Caïn. *Gn.* 4, 17-26

(Liste des patriarches d'Adam à Noé. *Gn.* 5)

V. 66-76. Mélange des races. *Gn.* 6, 1-4

V. 77-96. Seth et ses descendants. Noé, seul juste. *Gn.* 4, 25-26 et *Gn.* 5-7

(Les causes du déluge. *Gn.* 6, 1-12)

V. 97-129. Noé : Les préparatifs du déluge. *Gn.* 6, 13-19 et *Gn.* 7, 1-16

V. 130-137. Le déluge. *Gn.* 7, 17-24

V. 138-156. La décrue. *Gn.* 8, 1-14

V. 157-161. La sortie de l'arche. *Gn.* 8, 15-22

(Alliance entre Dieu, Noé et les créatures vivantes. *Gn.* 9, 1-17)

V. 162-176. Noé et ses fils. *Gn.* 9, 18-29

V. 177-185. Descendance des fils de Noé. *Gn.* 10, 1-32

V. 186-210. La tour de Babel. *Gn.* 11, 1-9

(Descendance de Sem. *Gn.* 11, 32)

(Vocation d'Abraham. *Gn.* 12)

(Abraham et Loth. *Gn.* 13)

V. 211-218. La destruction de Sodome. *Gn.* 19, 1-29

V. 219-259. Melchisedech. *Gn.* 14, 17-20

V. 260-267. Abraham. Victoire sur les cinq rois. *Gn.* 14, 10-19

V. 268-287. L'Alliance. *Gn.* 15 ; *Gn.* 17, 1-14

(Naissance d'Ismaël. *Gn.* 16)

V. 288-295. Abraham. L'apparition de Mambré. *Gn.* 18, 1-5

V. 296-303. Naissance d'Isaac. *Gn.* 18, 10-15 et *Gn.* 21, 1-7

V. 304-326. Abraham. Sodome. Loth. *Gn.* 18, 16-33 et *Gn.* 19, 1-29

V. 327-343. Les filles de Loth. *Gn.* 19, 30-38

V. 344-362. Abimelech et Abraham. *Gn.* 20.

V. 363-382. Renvoi d'Agar et d'Ismaël. *Gn.* 21, 8-21

(L'alliance à Béer-Shéva. *Gn.* 21, 22-33)

V 383-408. Sacrifice d'Isaac. *Gn.* 22, 1-19

(Naissance de Rébecca. *Gn.* 22, 20-24)

V. 409-435. Les puits d'Isaac : contestation et alliance. *Gn.* 26, 15-30

V. 436-441. Mariage d'Isaac. *Gn.* 24, 1-15

V. 442-446. Le tombeau de Sara et d'Abraham. *Gn.* 23, 19 et *Gn.* 25, 10

V. 447-454. L'héritage d'Abraham. *Gn.* 25, 1-6

V. 455-470. Rebecca enceinte. *Gn.* 25, 19-23

V. 471-472. Ephrôn et son champ. *Gn.* 23, 16

V. 473-505. Esäü. *Gn.* 25, 29-34

(Mariage d'Esäü. *Gn.* 26, 34-35)

V. 506-509. Laban. *Gn.* 29-31

V. 510-534. Jacob surprend la bénédiction d'Isaac. *Gn.* 27

(Départ de Jacob de chez Laban. *Gn.* 27, 41-46 et *Gn.* 28, 1-9)

V. 535-546. Le songe de Jacob. *Gn.* 28, 10-22

V. 547-553. Jacob arrive chez Laban. *Gn.* 29, 1-14

- V. 554-563. Les deux mariages de Jacob. *Gn. 29, 15-35***
 (Les enfants de Jacob. *Gn. 29, 31-35* et *Gn. 30, 1-21*)
- V. 564-572. Jacob s'enrichit. *Gn. 30, 25-42***
 (La fuite de Jacob. *Gn. 31, 1-18*)
- V. 573-574. Les idoles de Laban. *Gn. 31, 19-34***
- V. 575-576. Naissance de Joseph. *Gn. 30, 22-24***
- V. 577-589. Violence faite à Dina. *Gn. 34***
 (Préliminaires à la rencontre entre Jacob et Esäü. *Gn. 32, 1-23*)
- V. 590-594. La lutte avec l'homme. *Gn. 32, 23-31***
 (La rencontre avec Esäü. *Gn. 33*)
 (De Sichem à Mambré. *Gn. 35*)
 (Esäü en Edom. *Gn. 36*)
- V. 595-607. Histoire de Juda et de Tamar. *Gn. 38***
- V. 608-619. Joseph vendu par ses frères. *Gn. 37, 1-36***
- V. 620-628. Joseph et la femme de Potiphar. *Gn. 39, 6-20***
- V. 629-631. Joseph en prison. *Gn. 39, 20 - 40, 23***
- V. 632-640. Elévation de Joseph. Songe de Pharaon. *Gn. 41, 1-36***
- V. 641-643. Les enfants de Joseph. *Gn. 41, 50-52***
- V. 644-655. Joseph : son action pour la famine. Grandeur de Joseph. *Gn. 41, 43-57***
- V. 656-659. Joseph et ses frères. *Gn. 42, 1-24***
- V. 660-680. Joseph et Benjamin. *Gn. 35, 16-20. Gn. 43, 29 - 44, 13. Gn. 45-46***
 (Retour des frères en Canaan. *Gn. 42, 25-38* et *Gn. 43, 1-14*)
 (Supplication des frères. *Gn. 44, 14-34*)
- V. 681-712. Retour sur l'existence de Joseph. *Gn. 37-46***
 (L'installation en terre de Goshèn. *Gn. 47*)
- V. 713-721. Bénédiction des fils de Joseph. *Gn. 48***
- V. 722-747. Bénédiction des fils de Jacob. *Gn. 49, 1-26***
- V. 748-750. Derniers moments de Jacob. *Gn. 49, 29-30***
 (Funérailles de Jacob. *Gn. 50, 1-15*)
 (Fin de Joseph. *Gn. 50, 15-26*)
 (Servitude des fils d'Israël. *Ex. 1, 1-21*)
- V. 751-760. Massacre des enfants. *Ex. 1, 22***

Liber II.

- V. 1-20. Le buisson ardent. Mission de Moïse. *Ex. 3, 1-17***
- V. 21-46. Pouvoir des signes accordé à Moïse. *Ex. 4, 1-8***
- V. 47-61. La Pâque. *Ex. 12, 1-46***
- V. 62-66. Mara et Elim. *Ex. 15, 22-27***
- V. 67-75. La manne et les cailles. *Ex. 16***
- V. 76-77. L'eau jaillie du rocher. *Ex. 17, 1-7***
- V. 78-84. Combat avec Amalech. *Ex. 17, 8-16***
- V. 85-109. L'alliance au Sinäi. *Ex. 19-24* et *Ex. 34-35***
- V. 110-116. Le veau d'or. *Ex. 32, 6-8* et *28***
- V. 117-131. Le sanctuaire de Yahvé. *Ex. 25* et *35-37***
- V. 132-156. Le grand prêtre. *Ex. 39. Lv. 8. Lv. 10, 1-3. Lv. 21***
- V. 157-163. Rituel des sacrifices. *Lv. 1-3***
- V. 164-170. Animaux purs et animaux impurs. *Lv. 11, 1-30***
- V. 171-174. La circoncision. *Lv. 12, 3***
- V. 175-193. La lèpre humaine. *Lv. 13***

- V. 194-207. Les deux boucs. *Lv.* 16
- V. 208-215. Les animaux sacrifiés. *Lv.* 22, 22-24
- V. 216-226. Les envoyés et leur rapport. *Nb.* 13
- V. 227-232. La vache rousse. *Nb.* 19, 1-10
- V. 233-235. Le Naziréat. *Nb.* 6, 1-3
- V. 236-237. Violation du sabbat. *Nb.* 15, 32-36
- V. 238-246. Révolte de Datân et Abiram. *Nb.* 16, 1-35
- V. 247-250. L'intercession d'Aaron. *Nb.* 16, 46-48
- V. 251-252. Le rameau d'Aaron. *Nb.* 17
- V. 253-257. Les eaux de Mériba. *Nb.* 20, 1-11
- V. 258-260. Mort d'Aaron. *Nb.* 20, 22-29
- V. 261-278. Victoire contre Arad. *Nb.* 21, 1-3
- V. 279-293. Le serpent d'airain. *Nb.* 21, 4-9
- V. 294-296. Victoires contre Séon et Og. *Nb.* 21, 21-35
- V. 297-308. Luxure avec les Madianites. *Nb.* 25 et 31
- V. 309-311. Balaam. *Nb.* 22-24
- V. 312-316. Caleb. *Nb.* 13, 31
- V. 317-331. Les étapes de l'Exode. *Nb.* 33, 1-49
- V. 332-336. Installation à l'est du Jourdain. *Nb.* 32
- V. 337-339. Incorruptibilité des semelles et des vêtements. *Dt.* 29, 5
- V. 340-362. Interdictions diverses. *Dt.* 14-16. *Dt.* 22. *Dt.* 24-25. *Lv.* 19
- V. 363-366. L'épouse du frère défunt. *Dt.* 25, 5-6
- V. 367-370. Interdiction concernant le planteur de vignes. *Dt.* 20, 6
- V. 371-383. Les captives. *Dt.* 21, 10-13
- V. 384-391. Israël, peuple vainqueur. *Dt.* 7, 1-5
- V. 392-405. L'homicide involontaire. *Dt.* 19, 4-6
- V. 406-424. Pureté du camp. *Dt.* 23, 10-14
- V. 425-434. L'entrée en terre promise : sélection des élus. *Nb.* 14, 30-34
- V. 435-440. Investiture de Josué. *Jos.* 1, 1-9
- V. 441-444. Envoi d'espions à Jéricho. *Jos.* 2, 1
- V. 445-452. La traversée. *Jos.* 3
- V. 453-454. Le signe pour la maison de Rahab. *Jos.* 2, 18
- V. 455-456. Circoncision des Hébreux. *Jos.* 5, 3
- V. 457-473. Prise de Jéricho. *Jos.* 6
- V. 474-482. Infidélité d'Achan. *Jos.* 7
- V. 483-488. Construction d'un autel. *Jos.* 8, 30-35
- V. 489-505. Alliance avec les Gabaonites. *Jos.* 9
- V. 506-507. Coalition contre Gabon et Israël. *Jos.* 10, 13
- V. 508-511. Les cinq rois dans la grotte de Maqqéda. *Jos.* 10, 16-27
- V. 512-518. Le tribut de Chanaan. *Jos.* 16, 10 et 17, 13
- V. 519-532. Le lot des tribus. *Jos.* 11-14
- V. 533-545. Le tribut de Chanaan. *Jos.* 16, 10 et 17, 13
- V. 546-554. Introduction aux Juges : abandon de Dieu et châtement. *Jg.* 2, 11-18
- V. 555-562. Aoth. *Jg.* 3, 12-30
- V. 563-574. Semegar. *Jg.* 3, 31
- V. 575-582. Barach, Yaël et Sisara. *Jg.* 4, 1-21
- V. 583-600. Gédéon. Vocation et préparation à la campagne. *Jg.* 6, 6-40
- V. 601-636. Gédéon. La campagne. *Jg.* 7, 1-22
- V. 637-650. Fin de la carrière de Gédéon. Abimelech au pouvoir. *Jg.* 8, 22-33. *Jg.* 9, 1-6
- V. 651-672. Yotam à Garizim. *Jg.* 9, 7-20

- V. 673-677. Jephthé. *Jg.* 11
- V. 678-702. Samson. *Jg.* 14-16
- V. 703-707. Informations diverses sur les juges. *Jg.* 4. *Jg.* 7. *Jg.* 8. *Jg.* 11. *Jg.* 16. *Jg.* 19-20
- V. 708-709. Mariage de Booz. *Rt.* 4
- V. 710-714. Introduction au livre de *Job*
- V. 715-735. Présentation du personnage. *Jb.* 1, 1-3
- V. 736-758. Ses repas, ses holocaustes. *Jb.* 1, 4-5
- V. 759-797. Les poèmes de Job : puissance de Dieu. *Jb.* 9. *Jb.* 12. *Jb.* 14. *Jb.* 19.
- V. 798-855. Citation de Job : imperfection de l'homme. Préfiguration du Christ. *Jb.* 27, 6
(Naissance et enfance de Samuel. 1. S. 1)
(Vocation de Samuel. 1 S. 3)
- V. 856-860. Mort des membres de la famille d'Eli. 1 S. 4, 10-18
- V. 861-866. Cantique d'Anne. 1 S. 2, 1-11
- V. 867-870. Samuel devient Juge. 1 S. 7, 2-9
- V. 871-893. Captivité et retour de l'arche. 1 S. 5 et 6
(Demande d'un roi à Samuel. 1 S. 8)
- V. 894-902. Saül et les ânesses. Rencontre avec Samuel. 1 S. 9
- V. 903-911. Saül devient roi. Campagne contre les Ammonites. 1 S. 10-11
(Discours d'adieu de Samuel. 1 S. 12)
(Révolte contre les Philistins. 1 S. 13)
- V. 912-915. Jonathan. 1 S. 14, 25-46
- V. 916-929. Déclin de Saül. 1 S. 15-31

Liber III.

- V. 1-14. Episodes de la jeunesse de David. 1 S. 16-18
- V. 15-24. Attentats avortés contre David. 1 S. 19, 8-17
- V. 25-32. Les flèches de Jonathan. 1 S. 20
- V. 33-37. Ahimelech. 1 S. 21, 2-9 et 1 S. 22, 6-23
- V. 38-42. David chez le roi de Geth. 1 S. 21, 11-16
- V. 43-49. Fuite de David. 1 S. 22-23
- V. 50-59. David épargne Saül. 1 S. 24
- V. 60-64. David et Abigaïl. 1 S. 25
- V. 65-70. David épargne Saül. 1 S. 26
(David chez les Philistins. 1 S. 27)
(Les Philistins en guerre contre Israël. 1 S. 28)
(David congédié par les Philistins. 1 S. 29)
- V. 71-84. Rencontre avec l'esclave égyptien. 1 S. 30, 11-17
- V. 85-87. Complainte de David. 2 S. 1, 12 et 19
- V. 88-91. David à Hébron. 2 S. 2, 1-8
- V. 92-99. Lutte contre la maison de Saül. 2 S. 2, 8-11 et 3, 1
- V. 100-103. Abner change de camp. 2 S. 3, 9-12
- V. 104-108. Mort d'Isboeth. 2 S. 4
- V. 109-112. Retour de David à Jérusalem. 2 S. 5, 6-10
- V. 113-122. L'arche est conduite dans la citadelle de David. 2 S. 6, 12-19
- V. 123-132. Michol et Oza. 2 S. 6, 20-23 et 6-7
- V. 133-137. Joie de David. 2 S. 6, 14
- V. 138-147. La maison de Dieu. 2 S. 7, 5
- V. 148-155. Guerres de David. 2 S. 8
- V. 156-161. Mifiboseth. 2 S. 9

- V. 162-173. Les ambassadeurs de David au roi des Ammonites. 2 S. 10
- V. 174-191. David, Bethsabée et Urie. 2 S. 11
- V. 192-201. Faute de David. 2 S. 12
- V. 202-208. Prise de Rabbath. 2 S. 12, 26-31
- V. 209-242. David et Absalon. 2 S. 13-18
- V. 243-255. Le partage injuste et ses conséquences. 2 S. 19, 25-31
- V. 256-260. Chamaam traverse le Jourdain avec David. 2 S. 19, 37-39
(Révolte de Shèva. 2 S. 20)
(Famine et mise à mort des descendants de Saül. 2 S. 21)
(Psaume de David. 2 S. 22)
- V. 261-266. David et la source de Bethléem. 2 S. 23, 15-17
- V. 267-297. Recensement des Hébreux. 2 S. 24
- V. 298-301. David et la Shounamite. 1 R. 1, 1-4
- V. 302-321. Règne de Salomon et apparition du Seigneur. 1 R. 1, 5-40 et 1 R. 3, 1-15
(Recommandations de David à Salomon. Sort réservé à Adonias. 2 R. 2)
- V. 322-340. Sagesse et prospérité de Salomon. 1 R. 4. 1 R. 6. 1 R. 10
(Construction des édifices royaux et des éléments en métal. 1 R. 7)
(Transfert de l'arche et dédicace du temple. 1 R. 8)
(Nouvelles apparitions du Seigneur à Salomon. 1 R. 9)
- V. 341-381. L'histoire de Salomon : un exemple sur le danger des femmes. 1 R. 11
- V. 382-418. Le jugement de Salomon. 1 R. 3, 16-28
- V. 419-456. Paroles de Salomon. Pr. 30. Pr. 31. Ct. 1
- V. 457-472. Orgueil de Roboam. 1 R. 12, 1-19
- V. 473-485. Sacrilège de Jéroboam. 1 R. 12, 20-33
- V. 486-491. L'homme de Dieu. 1 R. 13
- V. 492-494. Spoliation du temple. 1 R. 14, 25-26
(Abiyam, roi de Juda et présentation d'Asa. 1 R. 15, 1-15)
- V. 495-496. Guerre entre Asa et Baasa. 1 R. 15, 16-22
(Différents rois d'Israël. 1 R. 16)
- V. 497-524. Elie et la sécheresse. 1 R. 17
- V. 525-533. Elie et le sacrifice au Carmel. 1 R. 18, 30-38
- V. 534-545. Autres faits d'Elie. 1 R. 18, 40-44 et 2 R. 1, 9-15
- V. 546-556. Fuite d'Elie devant Jézabel. 1 R. 19, 2-3
- V. 557-564. Elie au mont Coreb. 1 R. 19, 5-8
- V. 565-571. Désignation d'Elisée. 1 R. 19, 19-21
- V. 572-583. Elisée, héritier de l'esprit d'Elie. 2 R. 2, 9-10
- V. 584-595. Désobéissance et mort d'Ahab. 1 R. 20, 30-42. 1 R. 22, 35
- V. 596-631 : Cruauté de Jézabel : la vigne de Nabod. 1 R. 21
(Le roi Josaphat et le roi Akhazias. 1 R. 22, 41-54)
- V. 632-642. Mort du roi Akhazias. 2 R. 1
- V. 643-646. Ascension d'Elie. 2 R. 2, 11
- V. 647-649. Assainissement de l'eau. 2 R. 2, 19-22
- V. 650-659. Elisée insulté par les adolescents. 2 R. 2, 23-24
- V. 660-683. Guerre contre les Moabites. 2 R. 3
- V. 684-689. Résurrection du fils de la Shounamite. 2 R. 4, 29-35
- V. 690-708. Le ragoût empoisonné. 2 R. 4, 38-41
- V. 709-721. Multiplication de la nourriture. 2 R. 4, 42-44
- V. 722-737. Guérison d'un lépreux et châtiment de Guéazi. 2 R. 5
- V. 738-742. Derniers miracles d'Elisée. 2 R. 6, 18-23. 2 R. 13, 20-21
(Second siège de Samarie. 2 R. 7)

(Rois de Juda. 2 R. 8)
 (Jéhu. 2 R. 9-10)
 (Rois de Juda et d'Israël. 2 R. 12-14)
V. 743-745. Mort d'Ozias et manifestation d'Isaïe. 2 R. 15
 (Akhaz et Osée. 2 R. 16-17)
V. 746-748. Destruction du serpent d'airain par Ezechias. 2 R. 18, 4
V. 749-757. Mort des ennemis et guérison du roi. 2 R. 19, 35 et 2 R. 20, 6-7
V. 758-762. Ambassade auprès d'Ezéchias. 2 R. 20, 13-18
 (Rois de Juda. 2 R. 21-22)
V. 763-783. Josias et Yoaknaz. 2 R. 23
 (Rois de Juda. Yoyaqîn et Sédécias. 2 R. 24-25)
V. 784-802. Paroles d'Isaïe. Es. 1. Es. 9. Es. 26. Es. 30
V. 803-822. Jérémie. Jr. 1. Jr. 31. Jr. 38. Lm. 3 et 4
V. 823-839. Ezéchiel. Ez. 33. Ez. 40. Ez. 44
V. 840-869. Nabuchodonosor. Dn. 4. Dn. 5. 2 R. 25, 1-7
V. 870-875. Balthazar et l'écriture sur le mur. Dn. 5
V. 876-890. Suzanne et les vieillards. Dn. 13
V. 891-905. Piété et talent prophétique de Daniel. Dn. 1. Dn. 6. Dn. 9. Dn. 10
V. 906-910. Le songe de la statue. Dn. 2
V. 911-913. Les trois jeunes gens dans la fournaise. Dn. 3
V. 914-918. Osée. Os. 3 et 14
V. 919-920. Jonas. Jon. 2, 1-11
V. 921-923. Prophétie de Joël. Jl. 3, 28-32
V. 924-925. Michée. Mi. 5, 2
V. 926-927. Zacharie. Za. 11, 12-13
V. 928-939. Esther. Est. 2. Est. 5-8
V. 940-941. Judith. Jdt. 8 et 13
V. 942-948. Tobie. Tb. 1-3
V. 949-953. Supplice des Maccabées. 2 Ma. 7
V. 954-981. Epilogue.

5.1.4 Les épisodes omis.

Comme nous l'avons dit plus haut, l'étude des épisodes omis ne saurait concerner que les livres dont le traitement est important. C'est pourquoi nos remarques concernent ici essentiellement la *Genèse* et, dans une moindre mesure, les quatre livres des *Rois*.

Le titre même de l'œuvre, *Liber Prefigurationum*, laisse penser que l'auteur n'aura retenu que les passages qui lui permettent une lecture typologique comme il le précise d'ailleurs au vers 8 : *Qualiter ecclesiam simul et te, Christe, figurent*. Or, la lecture du Livre I contredit d'emblée l'affirmation du prologue : le versificateur n'a pas forcément pris la peine d'exclure tel ou tel passage sous prétexte qu'ils ne préfiguraient en rien la venue du Christ ou l'édification de l'Eglise. Et, de fait, il a souvent mentionné des épisodes et des personnages en se contentant de faire des commentaires moraux : c'est le cas de la tour de Babel, des filles de

Loth, d'Esäü, de Laban... D'autre part, il n'est aucunement question d'un travail de sélection. Certains épisodes consistent parfois en des résumés, mais, à peu de chose près, l'auteur a bien développé toutes les actions des patriarches de la *Genèse* et des grands rois d'Israël, comme l'indique le plan ci-dessus. Quelques omissions sont néanmoins présentes.

L'auteur a systématiquement supprimé les listes de descendance, ce qui s'explique vraisemblablement par des raisons stylistiques : une énumération de noms ne saurait constituer une quelconque matière, spirituelle comme narrative, dans l'élaboration du poème. Ainsi, la descendance de Sem (*Gn.* 11, 10-32) est passée sous silence comme l'est d'ailleurs la liste des patriarches d'Adam à Noé en *Gn.* 5. Pour autant, l'auteur n'a pas totalement évacué ce chapitre précité puisqu'il y fait mention dans la descendance de Seth avec, il est vrai, un léger déplacement. Le mariage d'Esäü, qui est simplement mentionné en *Gn.* 26, 34-35, a sans doute été écarté pour des raisons stylistiques analogues tout comme la liste des enfants de Jacob en *Gn.* 29, 31-35 et la famille d'Esäü en *Gn.* 36.

Les absences peuvent aussi s'expliquer pour des raisons d'efficacité narrative, certains passages bibliques apparaissant comme des doublons. Ainsi, l'alliance entre Abraham et Abimelech, narrée en *Gn.* 21, 22-33, est omise. Mais le second personnage a déjà fait l'objet d'un long traitement dans les vers 344-362 et les relations amicales entre ces deux figures ont été évoquées plus haut à l'occasion du vers 348. Le versificateur ne parle pas non plus de la visite d'Isaac chez le même roi, car l'interprétation morale et typologique eût été vraisemblablement la même que dans les vers précités. Abimelech, en effet, au début du chapitre 26, ne déshonore pas Rébecca mais au contraire la protège. Dans l'esprit du poète, ce passage est sans doute identique à celui d'Abimelech et de Sara, épisode qu'il a précisément relaté, et sa réécriture devait par conséquent lui paraître superflue. De même, le chapitre 47 de la *Genèse* a été omis. Il semble en effet répéter, dans l'esprit du poète, l'action de Joseph contre la famine, relatée à la fin du chapitre 41 et que l'auteur récrit et commente dans les vers 644-655. Dans la geste de Jacob, l'auteur a supprimé la fuite de chez Laban (*Gn.* 31, 1-24), les accords entre Jacob et Laban (*Gn.* 31, 24-54) et la rencontre avec Esäü (*Gn.* 32 ; 33). Peut-être désirait-il abréger l'histoire de Jacob, particulièrement riche en rebondissements, ce qui l'aurait obligé d'ailleurs à revenir sur tel ou tel personnage. Nous pensons notamment à Esäü, au sujet duquel le poète a rédigé une véritable notice dans les vers 473-505 afin de ne pas revenir dessus. D'une manière générale, les personnages secondaires n'apparaissent qu'une fois dans le poème, à la différence des grands héros de la *Genèse*.

De même, la supplication des frères est absente du poème. Dans la *Genèse*, les rencontres entre Joseph et ses frères en Egypte sont au nombre de trois et l'auteur n'en a retenu qu'une, relatée dans les vers 656-659.

Dans le même ordre d'idée, on remarque l'absence de l'épisode du départ de Jacob chez Laban, ordonné par Isaac, afin d'y trouver une femme. Mais ce passage contredit quelque peu les versets précédents où c'est Rebecca qui demande à son fils de fuir Esaü qui vient d'être supplanté⁵⁸. Or, c'est « cette version » qui est préférée par le poète si l'on en croit le vers 535 : *Post haec, longinquam Iacob aufugit in regionem*. La réécriture de l'ordre d'Isaac eût ici brisé la progression narrative.

Un certain nombre de personnages secondaires ont également été passés sous silence. Si le poète regroupe différents épisodes, il s'efforce malgré tout de donner une certaine continuité narrative à sa réécriture. Ainsi, le premier et deuxième livre des *Rois* suivent, dans ses grandes lignes, l'itinéraire d'Elie puis d'Elisée. On comprend dès lors l'absence de 1 R. 16, de 2 R. 8-14 et de 2 R. 21-22 qui évoquent de nombreux rois de Juda et d'Israël à travers des notices brèves et très répétitives.

D'autres omissions peuvent peut-être s'expliquer par des raisons d'ordre théologique, mais la plus grande prudence est ici de mise pour le commentateur. Ainsi, la première partie du chapitre 9 est également passée sous silence : il s'agit de l'alliance entre Dieu, Noé et les bêtes sauvages. Il y est certes fait allusion au vers 153 : *Respectando tuum ponis quem foederis archum*, mais de façon extrêmement allusive. L'arc en ciel renvoie vraisemblablement à Gn. 9, 13, mais en même temps le sujet de *ponis* est le Christ. Il s'agit pourtant d'un épisode important puisque c'est la conclusion du déluge et l'instauration de l'alliance nochaïque. Ce passage est au reste commenté par Isidore (*Quaest. Test. Gn, 7, 34*) dont l'auteur s'inspire dans sa réécriture de la *Genèse*. Est-ce la présence des bêtes sauvages, faisant partie intégrante de l'alliance en Gn. 9, 9, qui a gêné le poète ? Par ailleurs, le vers 153 est ici particulièrement complexe : Noé préfigure le Christ car il protège les espèces comme le Christ nous protège⁵⁹. Mais, en même temps, l'arc d'alliance n'est pas établi (*ponis*) par le Père, mais par le Fils, comme l'indique le vocatif *Christe*. De fait, la figure prophétique de Noé, intercesseur entre le Père et les créatures (ces dernières symbolisant les Chrétiens dans

⁵⁸ Ces deux passages contradictoires dans la *Genèse* s'expliquent par le fait que les rédacteurs ont utilisé deux sources, l'une sacerdotale et l'autre non. Voir à ce sujet T. Römer, *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, 2004, p. 144 sq. On comprend dès lors que cette opposition ait pu déconcerter le versificateur qui a choisi d'écarter une version, la plus « politiquement correcte » d'ailleurs. Mais, d'une manière générale, le versificateur affectionne les épisodes « scabreux » et ne cherche jamais à les écarter.

⁵⁹ Voir les vers 148-149 : *Vt Noe seruauit quos introduxit in archam / Sic facis incolumes tibi Christe fide famulantes*.

l'esprit du poète), perd ici toute son essence puisque l'alliance nochaïque ne préfigure pas l'alliance entre le Christ et les fidèles, mais est véritablement remplacée par elle. En faisant ainsi allusion au début de *Gn.* 9, mais sans récrire précisément le passage, le poète souligne l'omniprésence du Fils dans sa relation aux hommes.

Le chapitre 16, consacré à la naissance d'Ismaël, est lui aussi passé sous silence, sans qu'il y soit fait une quelconque allusion. On peut concevoir que le poète ait pris soin de regrouper les chapitres 15 et 17, interrompus par l'enfantement d'Hagar dans la *Genèse*, puisqu'il s'agit dans les deux cas de l'alliance passée entre Dieu et Abraham. Mais il aurait aussi bien pu procéder à une postposition. L'omission de la naissance d'Ismaël peut-elle s'expliquer par cette intention d'ôter toute réalité au monde arabe et à ce qu'il peut connoter dans l'esprit du poète, surtout si l'on songe au passage au verset 10 du chapitre 16 : « Je multiplierai tellement ta descendance qu'on ne pourra la compter » ? Il est très délicat de répondre à cette question, mais force est de constater que c'est un des rares cas où l'auteur ne paraphrase pas le récit d'une naissance. Cela étant, il convient de remarquer que l'enfantement d'Ismaël n'est pas miraculeux. Or, ce sont souvent les personnages âgés qui enfantent « par la grâce de Dieu » qui fascinent le plus souvent le versificateur, comme dans la naissance d'Isaac ou de Jean-Baptiste au début du *De Gratia*. D'autre part, Isidore à l'exception de quelques lignes au chapitre 13 des *Quaestiones* (*Quaest. Test. Gn.* 13, 3) ne commente aucunement ce passage de *Gn.* 16.

La geste de Joseph est particulièrement développée puisqu'elle commence au vers 608 et s'achève en 721. Cela étant, les songes de Joseph sont passés sous silence et ils ne sont pas non plus évoqués dans les vers 681-712 qui constituent une longue récapitulation des hauts-faits de ce personnage. Or, ce sont bien les songes qui expliquent l'extrême jalousie des frères (*Gn.* 37, 8), mais cela, le versificateur ne le précise pas. Il se contente de mentionner que Joseph était le préféré de Jacob comme aux vers 684 et 608. L'absence des songes permet ainsi d'insister davantage sur la figure typologique de Joseph : ce dernier a été vendu parce qu'il était le plus aimé et de même, le Christ, qui surpassait les autres (v. 609), fut tué sans raison (v. 615).

Par ailleurs, le versificateur passe sous silence le retour des frères en Canaan à l'occasion duquel Jacob accepte le départ de Benjamin (*Gn.* 42, 25). Le personnage de Benjamin joue pourtant un rôle important dans la Bible et la récriture (v. 660-674). Mais, dans le poème, le versificateur semble ne vouloir garder que l'essentiel : la naissance de Benjamin et l'amour de Joseph pour Benjamin, préfigurations du Christ et de la conversion de Paul. L'action semble ici se resserrer pour des raisons d'ordre théologique.

La réécriture de la *Genèse* s'achève brutalement sur les derniers moments de Jacob sans récrire le chapitre 50, consacré aux funérailles de Jacob et à la fin de Joseph. Le versificateur opte pour une fin plus optimiste, puisqu'il est précisé dans les vers 748-750 que Jacob croyait fermement (*obnixè*) à sa résurrection prochaine grâce au Christ (*per dominum Christum*). A la double mort qui clôt la *Genèse*, le versificateur préfère mentionner la vie éternelle offerte par Jésus.

D'autres absences, en outre, peuvent s'expliquer par le manque d'exégèse théologique ou par la volonté de suivre fidèlement un commentaire. C'est le cas, semble-t-il au Livre III où l'auteur passe sous silence les chapitres 27-29 narrant la fuite de David chez les Philistins et la prophétie de la magicienne convoquée par Saül. Il est probable que le poète suive ici Isidore⁶⁰, qui, contrairement à Raban, ne propose aucune exégèse des chapitres 27-29.

Enfin, nous avons déjà évoqué, dans le chapitre précédent, l'importance de la lecture morale qui s'appuie généralement sur les principaux personnages de l'hypotexte. C'est ce qui explique, à notre sens, que le récit de la création (*Gn.* 1) n'ait pas été paraphrasé. Dans une optique similaire, on remarque que les chapitres 7, 8 et 9 du premier livre des *Rois* ont été omis (construction des édifices royaux et transfert de l'arche par Salomon). Pour le poète, la sagesse du roi s'exprime avant tout dans sa connaissance philosophique et scolaire. Ainsi, Salomon n'apparaît pas comme dans le commentaire de Raban (*In Reg.* III Reg, 4), dont l'auteur s'inspire pourtant en partie, comme une figure du rédempteur qui dévoile le sens mystique de la Loi, mais comme l'*exemplum* du *magister* dont la tâche essentielle consiste à enseigner le bien (v. 336 *bona cuncta docebat*). L'absence s'explique donc ici par la valeur que le versificateur donne à son *exemplum*.

5.1.5 Les déplacements.

Le *Liber Prefigurationum* ne consiste pas en une vaste refonte de la structure biblique à l'inverse, par exemple, du *De Nuptiis Christi et Ecclesie* de Fulcoie de Beauvais ou de l'*Eupolemius*, poème de la fin du XI^{ème} siècle qui transforme la matière biblique en une épopée allégorique. Notre texte, pour sa part, suit la *narratio* de la *Scriptura*. Mais le travail de réécriture, dans son aspect structurel, ne consiste pas seulement dans l'ellipse. L'anonyme opère également un certain nombre de déplacements (trente-six) qui ne sont pas inspirés par des commentaires exégétiques et qui montrent sa solide connaissance de la Vulgate. A

⁶⁰ Dans les *Quaestiones* (I Reg, 18-19), le *doctor* évoque au chapitre 18 David qui épargne Saül puis, au début du chapitre 19, le jeune Egyptien que le héros soigne.

l'exception de la brève réécriture du *Cantique des Cantiques* et des *Proverbes* qui vient s'insérer dans la paraphrase du premier livre des *Rois* ou encore des vers 572-583 du *Liber III* qui narrent au milieu de 1 *R.* l'apparition du don prophétique d'Elisée (épisode de 2 *R.*), les antépositions ou les postpositions se font à l'intérieur même d'un livre biblique et créent généralement un écart de quelques chapitres avec l'ordre de l'hypotexte. A titre d'exemple, le viol de Dina (*Gn.* 34) est raconté juste après la naissance de Joseph (*Gn.* 30) et juste avant la lutte avec Dieu (*Gn.* 32, 23-31). On peut donc considérer qu'il y a ici une antéposition de deux chapitres, ce qui correspond habituellement à la pratique du poète. Ces déplacements « mineurs » sont néanmoins significatifs et exercent différentes fonctions.

Dans un cas seulement, la postposition est au service de la continuité narrative. En effet, au Livre II, la paraphrase du *Deutéronome* s'achève au vers 424 et la réécriture de *Josué* commence au vers 435. Entre ces deux ensembles, le poète revient brièvement sur le livre des *Nombres* afin d'évoquer l'arrivée en terre promise et la sélection des élus. Le déplacement s'explique ici par la volonté de rétablir un lien narratif après la pause constituée par les prescriptions du *Deutéronome*. L'anonyme peut ainsi introduire le personnage de Josué (qui fait précisément partie des deux élus mentionnés au vers 425) sans que ce dernier apparaisse *ex abrupto* au vers 435.

Partout ailleurs, les libertés prises par rapport à l'ordre du texte initial dépendent de la dimension exégétique du poème, ce qui peut prendre des formes diverses. L'auteur s'efforce parfois, semble-t-il, de créer une unité thématique. Il en va ainsi des vers 227-232 du Livre II qui sont manifestement antéposés puisque l'anonyme évoque *Nb.* 19 avant *Nb.* 6, *Nb.* 15, *Nb.* 16 et *Nb.* 17. On peut comprendre ce déplacement du chapitre 19 par la volonté de relier deux passages à dimension typologique. Si dans les vers 216-226 les envoyés préfigurent les apôtres et les Chrétiens, dans les vers 227-232 le sacrifice de la vache annonce la crucifixion. De même, l'ensemble formé par les vers 572-583 du Livre III est fortement antéposé : l'épisode paraphrasé (Elisée hérite de l'esprit d'Elie) appartient à 2 *R.* 2 et suit directement, dans l'œuvre, 1 *R.* 19 (Désignation d'Elisée). On comprend l'intérêt de ce rapprochement qui crée une unité thématique portant sur la transmission de l'esprit, laquelle préfigure le mariage spirituel du Christ et de l'Eglise. Ce choix semble être à l'initiative du versificateur puisque Raban, dont notre auteur s'inspire dans la partie concernant les *Rois*, ne s'écarte jamais, dans ses *Commentaria*, de l'ordre de l'hypotexte.

Cette volonté d'unité concerne aussi l'analyse tropologique. En effet, les vers 233-235 du Livre II, qui évoquent le Naziréat (*Nb.* 6), se trouvent intercalés entre une réécriture de *Nb.* 19 et de *Nb.* 15. L'ordre adopté par l'anonyme ne s'explique pas par une source patristique

que le poète suivrait mais, semble-t-il, par la constitution d'un groupement thématique sur les fautes que le Chrétien doit fuir : l'ivresse (v. 235 *ebrietas*) ; le crime (v. 237 *crimen*) ; la haine (v. 240 *inuidiae*).

Cela étant, le poète privilégie surtout l'antithèse dans le *Liber* et plusieurs déplacements manifestent le désir d'opposer personnages et idées. Ce procédé sert le plus souvent l'analyse tropologique comme le montrent les exemples suivants. Dans le poème, la « geste » d'Abraham subit une légère postposition. En effet, le versificateur évoque l'épisode de la tour de Babel (*Gn.* 11, 1-9), puis enchaîne directement avec la destruction de Sodome (*Gn.* 19, 1-29), vaste ellipse qui sera en grande partie comblée à partir du vers 219. De fait, il s'agit surtout, semble-t-il, de regrouper les deux châtements divins, d'autant que, pour le poète, les deux crimes sont dus à la même souche impure comme il l'indique au vers 207 : *Tali nequitiae de fonte, scatent sodomitae*⁶¹. La « fons » en question semble être celle mentionnée au vers 186 : *Inde duodecies seni scatuere gigantes* et fait écho au vers 66 : *ex hoc, enormes ebulliere gigantes*. De fait, le terme *gigantes* est présent dans la Vulgate uniquement en *Gn.* 6, 4 pour ce qui concerne le livre initial. Il s'agit, d'après le texte biblique, des *potentes a saeculo uiri famosi*, qui se sont mélangés aux filles des hommes, juste avant l'épisode du déluge. Le texte de la *Genèse* mentionne peut-être par cette expression *gigantes* des êtres supérieurs aux hommes, les anciens dieux païens, soumis désormais au véritable Dieu. Le passage de *Gn.* 6, 1-4 est très obscur, mais il n'est jamais mentionné clairement que les géants soient responsables du déluge, loin s'en faut, surtout si l'on se penche sur les versets 5 et 6. Le versificateur, de son côté, considère que de tels « êtres » sont des brutes épaisses qui se sont honteusement accouplés *caninas* (à la manière des chiens comme il est précisé au vers 74) et que leur débauche a engendré le déluge. Au vers 186, dans la réécriture du passage de la tour de Babel, il est de nouveau question des *gigantes*, avec la précision cette fois-ci qu'ils sont 72. La Vulgate ne mentionne aucun géant dans l'épisode susdit, mais le nombre de 72 fait référence aux enfants des fils de Noé, énumérés en *Gn.* 10, juste avant le récit de la construction de la tour. Et il semble bien que l'expression du vers 207, *tali de fonte*, fasse référence à la même souche pécheresse, débauchée, orgueilleuse d'abord puis lubrique. Ainsi donc, par cette antéposition de la destruction de Sodome, le versificateur rapproche deux fautes commises par ces mêmes *gigantes* qui semblent incarner dans la totalité du poème les passions animales de l'homme. Regrouper ainsi les crimes et les châtements permet finalement de moraliser le texte et de lui donner une structure binaire, les bons et les

⁶¹ « D'une race aussi mauvaise pullulent les sodomites ».

mauvais : après Babel et Sodome, deux créations monstrueuses d'êtres non moins monstrueux, Abraham le juste.

Cette structure de l'opposition est également visible dans l'antéposition de la naissance d'Isaac d'une part et dans la reprise de l'histoire de Sodome à partir des vers 304 d'autre part. On peut légitimement se demander pourquoi l'auteur, après avoir évoqué la destruction de Sodome dans les vers 207-214, raconte les épisodes de l'intercession d'Abraham, de la fuite de Loth et de la débauche des filles de ce dernier une centaine de vers plus loin, après avoir intercalé les victoires d'Abraham sur les rois et la naissance d'Isaac. Pourquoi disjoindre ce qui dans la Bible constitue un récit homogène ? Si l'on peut éventuellement comprendre que l'auteur ait voulu rapprocher la narration de la tour de Babel et celle de la destruction de Sodome, pourquoi ne pas regrouper en une même section tout ce qui se rapporte à la ville pécheresse ?

Plusieurs hypothèses sont possibles et celle d'un oubli suivi d'un repentir en est une parmi d'autres. Mais nous n'y croyons guère : si les déplacements sont peu nombreux dans le Livre I, ils sont néanmoins au nombre de 14 et l'on ne peut à chaque fois alléguer la distraction du poète. Au reste, dans les vers 207-214 et dans les vers 304-326, le versificateur raconte en partie la même chose : il ne s'agit donc pas véritablement d'un oubli. Simplement, il ne présente pas les événements sous le même angle. Dans le premier cas, nous en avons déjà parlé, l'accent est mis sur le châtement divin. Dans le second cas, il est fait référence à l'intercession d'Abraham et surtout à la vie préservée de Loth : après la destruction, le salut, après les sodomites, les justes. Le versificateur nous donne d'ailleurs la clef du passage au vers 319 : *significat iustos nullatenos interituros*⁶². Les déplacements susdits permettent également de rapprocher – et donc d'opposer – deux épisodes, qui dans la Genèse ne se trouvent pas dans les mêmes chapitres : l'enfantement d'Isaac en *Gn.* 21, 1-7 et l'enfantement d'Ammon et de Moab en *Gn.* 19, 30-38. Dans le *Liber*, ces deux micro-récits se suivent ou presque et présentent des similitudes frappantes. Dans l'épisode d'Isaac, le versificateur affirme que produire dans le bien (*bene fructificare* v. 298) suppose de renoncer au monde (*mundi complexibus illecebrosis* v. 299). La stérilité de Sara est en effet interprétée de façon allégorique comme le refus de se laisser entraîner par les tourbillons de la vie (*turbinibus mundanis* v. 300). Dans l'épisode de l'union de Loth avec ses filles, la même problématique est posée par le poète : il est de nouveau question de faire le bien (*facit bona* v. 338 / *bonum quod agit* v. 343), chose qui n'est possible que dans la fuite du monde (*scelerosa negotia mundi* v. 335). Ainsi, Loth qui fuit dans les hauteurs signifie l'entrée dans le monastère

⁶² « Cela signifie que les justes ne périront aucunement. »

(*monasterium petit* v. 336). On le voit, le parallélisme entre les deux passages est manifeste, ce qui permet d'ailleurs de mettre en relief l'antithèse : conception (*parturit* v. 302) dans la sobriété pour Sara et union (*coit* v. 330) dans l'ivresse pour Loth (*sine more* v. 328), ce qui représente dans l'esprit du poète la joie saine (*gaudia* v. 301) que l'on peut tirer de la vie monastique et qui s'oppose à l'orgueil et à la vaine gloire (*superbia / gloria uana* v. 339) que l'on peut tirer de cette même existence cénobitique. On le voit, ce déplacement permet d'illustrer deux manières de vivre le monachisme ; le changement imposé à l'ordre de la *Genèse* peut ainsi s'expliquer par cette volonté de rapprocher des passages similaires dans leur interprétation allégorique et de les confronter.

Cette structure morale du texte va de pair avec sa structure théologique puisqu'après la faute vient le salut, comme le montre le contenu original des vers 77-96 du *Liber* I. Le personnage de Seth, mentionné dans l'espace susdit, apparaît en *Gn.* 4, 25-26. Il subit dans le *Liber* une légère postposition, puisqu'il aurait dû être traité juste après le chapitre consacré à la descendance de Caïn. Mais dans le *Liber*, l'auteur semble opérer un regroupement entre Seth, ses descendants et Noé, chose impossible s'il avait suivi l'ordre de la *Genèse* où Seth et Noé sont, si l'on peut dire, séparés par l'épisode du mélange des races en *Gn.* 6, 1-4. Et de fait, ces 20 vers, consacrés à la descendance de Seth, présentent une véritable contraction du temps, riche de sens : en effet, le versificateur mentionne Adam (*prothoplastus*) qui engendre Seth, ancêtre de Noé dont le rôle salvateur est annoncé et anticipé au vers 94 : *Septem sunt homines per eum de morte retracti*. Par ailleurs, Seth est une figure typologique, puisqu'avec lui l'espoir renaît. Son fils Enoch incarne le repos après le jugement : *sine fine quietem*, de même que son descendant Hénok. Noé, quant à lui, semble préfigurer le passage du temps historique au temps eschatologique puisqu'il sauve sept hommes (*septem homines*) et que le chiffre sept désigne le temps de la parousie : *septima requies*. Le regroupement des personnages vétéro-testamentaires (d'Adam à Noé) s'accompagne non seulement de parallélismes typologiques, mais aussi d'une réflexion sur le temps, du passage du sixième âge (*aetas sexta*) au repos septième, achèvement du temps. La perfection, incarnée par le chiffre en question, transparait de façon attendue dans l'ensemble du passage : les sept dons de l'Esprit Saint (*septem donis Pneumati almi*) ; les quatre vertus cardinales mentionnées au vers 89 (*prudenter, iuste, sed fortiter ac moderate*) auxquelles s'ajoutent les trois vertus théologiques (*spes* au vers 79, *inuocat* et *miseratum* au vers 81) ; enfin le probable jeu de mots entre *Seth* et *septem*. Ces légers déplacements permettent donc au poète d'insister sur la postérité (*posteritatis*), c'est-à-dire de lier le temps de la *Genèse* au temps d'après, et de montrer que le salut et le repos sont l'achèvement du temps. Remarquons que ce

regroupement a été postposé par rapport aux causes du déluge (le mélange des races dans la lecture biblique du versificateur) et non antéposé puisque le salut est postérieur à la faute.

5.2 La réécriture des versets bibliques.

Après avoir évoqué les remaniements portant sur la structure globale du texte biblique, nous étudions désormais la manière dont l’anonyme récrit les *uerba biblica*. Nous verrons que les transformations sont d’ordre métrique, stylistique et exégétique. Elles permettent aussi, dans bien des cas, de réduire la taille de l’hypotexte biblique et ce par des procédés divers.

L’utilisation de l’hexamètre dactylique impose de rejeter tous les termes de l’hypotexte qui forment des tribraques ou, le plus souvent, des crétiques. L’auteur a dû, par conséquent, les remplacer par des synonymes compatibles avec les exigences du mètre. Ainsi, le vers 459 du troisième livre paraphrase le verset 8 de R. 12 en substituant *despexit* à *dereliquit* (qui forme un crétique). Dans la réécriture du songe de Jacob, en I, 539, le poète a utilisé la périphrase *ministri superi* pour remplacer *angeli* (impossible métriquement puisqu’il s’agit d’un mot crétique). On peut citer bien d’autres exemples : en I, 639 *penuria* s’est substitué à *sterilitas* ; en III, 214, le terme *concupina* n’a pu être retenu (remplacé ici par *mulierclas*) comme en II, 5 où *pedules* est préféré à *calcamentum*.

De telles transformations sont liées à des contraintes métriques et les choix stylistiques et idéologiques n’y transparaissent donc pas. Il en va différemment de l’usage très fréquent de la *uariatio* lexicale. Certes, le poète ne répugne pas à utiliser les termes de l’hypotexte, en particulier lorsqu’il regroupe des paroles poétiques ou prophétiques⁶³. Mais l’utilisation de synonymes, qui ne sont nullement dictés par les exigences du mètre, constitue l’une des constantes de l’écriture du *Liber*.

Il est souvent délicat d’interpréter les causes de cette *uariatio* abondante. L’auteur semble vouloir, çà et là, récrire pour le seul plaisir de récrire et la substitution synonymique ressemble à un jeu gratuit. Les exemples de ce type sont légion et nous nous bornons à en citer quelques-uns. En II, 302, *terebrat* vient se substituer à *perfodit*. Le vers 340 du Livre II est très proche par son vocabulaire de l’hypotexte biblique (*Dt.* 16, 21) : *non plantabis lucum et omnem arborem iuxta altare*. Mais *nemus* a été préféré à *lucus* tout comme *secus* à *iuxta*. En III, 121, *simila* a été écarté au profit de son synonyme *polenta*. Il serait ici très fastidieux

⁶³ C’est le cas par exemple de III, 789-800, florilège de citations d’Isaïe, où les termes utilisés sont à chaque fois ou presque empruntés directement à l’hypotexte biblique. C’est aussi le cas de la paraphrase des poèmes de *Job* (*Liber* II, 759-797).

de dresser une liste des nombreux exemples où la *uariatio* ne s'explique pas par des raisons proprement stylistiques ou exégétiques. Ce type de transformation s'explique à notre sens par deux raisons qui ne sont pas contradictoires. Tout d'abord, dans l'esprit du poète, récrire c'est avant tout modifier. Il utilise au reste dans l'épilogue le vers d'Horace devenu proverbial : *In siluam ne ligna feram* (III, 975). Certes, cette sentence sert à justifier, dans ce passage du *Liber*, la réécriture en vers de l'hypotexte en prose. Mais on peut considérer qu'elle révèle de la part de l'anonyme un désir de « faire autrement » que l'on retrouve dans l'emploi massif de synonymes. Il n'est pas impossible non plus de considérer que le versificateur, qui a toutes les chances d'être un *magister*, n'enseigne pas seulement l'Histoire Sainte, mais aussi la langue latine et le vocabulaire. En témoignent les nombreuses gloses lexicales qui, comme nous l'avons dit plus haut⁶⁴, servent parfois à expliciter des termes rares, mais aussi, semble-t-il, à proposer des équivalents synonymiques.

Parfois, la *uariatio* permet de rendre plus fluide le texte initial. Ainsi, en II, 23, le poète utilise *alba* en lieu et place de l'expression *leprosam instar niuis* afin de ne pas utiliser à nouveau un dérivé du mot *lepra*. De même, le vers 54 du livre II récrit *Ex. 12, 46* en remplaçant *confringetis* par *comminuatur*, vraisemblablement pour éviter une répétition causée par la présence du participe *fractum* au vers 55. Mais la substitution synonymique sert également, bien souvent, l'exégèse typologique ou tropologique. En III, 211, le versificateur a utilisé *coit* à la place de l'euphémisme biblique *ingressus est ad concubinas*, ce qui insiste sur la bestialité d'Absalon, trait constant du personnage. Le vers 62 du *Liber II* constitue un autre exemple frappant : le poète y substitue *uirga* au substantif *lignum* de l'hypotexte. En effet, dans le texte biblique, Moïse adoucit les eaux suite à l'injonction du Seigneur qui lui conseille de jeter dans la source un morceau de bois : *lignum*. L'utilisation de *uirga* s'explique par des raisons théologiques, puisque la verge de Moïse transformée en serpent préfigure la mort et la résurrection du Christ (v. 36 et 39). Ainsi, ce changement prépare le commentaire typologique du vers suivant : *dulcescit legis sapor insipidus cruce Christi*⁶⁵.

Un autre changement important dans le *Liber* concerne le travail fait sur les temps verbaux, ce qui est à mettre en parallèle une fois de plus avec la lecture typologique de l'hypotexte. On remarque le plus souvent le passage du parfait au présent de narration, comme en témoignent les vers 557-561. Dans cet épisode, l'auteur récrit les versets 5-8 de 1 R. 19 (Elie au mont Coreb) en substituant les formes *dormit, dicit, comedit* au *perfectum* de l'hypotexte : *obdormiuit, dixit...* Le présent de narration permet de relier davantage le récit au

⁶⁴ Cf. la partie 2.2 de l'introduction.

⁶⁵ « La saveur insipide de la Loi est adoucie par la croix du Christ. »

commentaire. Ce dernier, en effet, par la valeur symbolique de l'action, devient un présent de vérité générale pour le Chrétien : l'ange qui nourrit Elie signifie, de fait, le Christ qui nourrit spirituellement le Chrétien, acte qui ne relève plus d'un temps chronologique ou historique. De même, en II, 216, la forme *mittit* vient remplacer le parfait *misit* de Nb. 13, 17 (épisode de la mission des douze explorateurs en Canaan). Ce présent de narration, qui sera au reste repris au vers 217, permet à notre sens un glissement vers le présent d'énonciation puisque la mission apostolique (représentée par les explorateurs), n'appartient pas au passé mais au présent de la lecture et, plus généralement, au temps du monde avant le jugement dernier. Ainsi, le *Liber*, à travers sa lecture exégétique, transforme le récit des actions passées en événements actuels ayant une incidence sur le Chrétien auquel le texte s'adresse.

D'autres types de remaniement sont au service de l'analyse exégétique du texte. Nous évoquerons ici le travail sur l'ordre des événements à l'intérieur même de l'épisode, ce que l'on peut rapprocher des différents déplacements visibles dans la structure du *Liber*⁶⁶. Nous le voyons, par exemple, au début du livre II lorsque le poète paraphrase l'épisode du pouvoir des signes accordés à Moïse (v. 21-46). Ce dernier a préféré, contrairement à l'*Exode*, évoquer la main de Moïse avant de relater l'épisode de la verge transformée en serpent. Cette inversion est dictée par la perspective eschatologique du propos. De fait, la main lépreuse, selon le vers 27, figure la Loi de l'Ancien Testament tandis que la verge symbolise la résurrection du Christ (v. 39) ou la fin du monde (v. 40), événements qui ne peuvent se produire qu'*a posteriori*.

Un autre changement majeur concerne les transformations énonciatives. Comme nous le verrons plus loin, ce type de remaniement porte principalement sur la réécriture des *auctores* puisque l'anonyme passe fréquemment de l'analyse à l'injonction ou à la prière. Néanmoins, les versets bibliques bénéficient aussi, moins fréquemment il est vrai, de ce type de transformation. Les vers 340-341⁶⁷ du *Liber* II sont, à ce titre, exemplaires. Il s'agit ici de la paraphrase d'une prescription du *Lévitique*. Nous remarquons que cette interdiction est introduite par l'expression *lex interdicat* à l'inverse du futur (*non plantabis*) de l'hypotexte. En revanche, la prescription du vers suivant (qui constitue une interprétation morale de Lv. 19, 23) est adressée à la première personne du pluriel. Il y a donc une différence entre la lettre de la Loi (mise à distance par le groupe de mots introductif) et son exégèse morale qui prend à parti le lecteur. Il en va de même dans l'ensemble du passage puisque tous les futurs bibliques

⁶⁶ Voir à ce sujet la partie 5.1.5 de l'introduction.

⁶⁷ *Lex interdicat plantare nemus secus aram / Humana ratione fidem firmare uetamur* : « La loi interdit de planter une forêt près d'un autel / Nous interdisons d'affermir la foi par la raison humaine ».

conjugués à la deuxième personne et marquant l'obligation ont été remplacés par d'autres expressions jussives. Cette transformation permet également de conformer ce passage à l'énonciation habituelle du *Liber*. Dans le poème, en effet, la deuxième personne du singulier est d'ordinaire réservée au Christ, la première personne du pluriel aux Chrétiens et la troisième aux *gesta* de l'Ancien Testament.

La réécriture des versets bibliques se caractérise aussi par quelques ajouts à la matière initiale. Il n'est pas question ici de traiter les nombreux commentaires exégétiques, mais de considérer les détails que le poète additionne au récit lui-même. Une telle pratique est relativement rare d'autant que, comme nous le verrons plus bas, la réduction constitue le principe de base de la réécriture. Le poète, de fait, s'avère le plus souvent très éloigné de l'*amplificatio* telle que pouvait la pratiquer Juvencus et qui permettait de donner au récit une véritable tonalité épique⁶⁸. Par comparaison, notre auteur n'utilise que trois hexamètres pour exprimer la force du déluge (I, 130-131 et 135). Il ne se lance aucunement dans une description épique du fléau : il n'énumère pas les bêtes qui meurent, il n'évoque pas la durée de la crue et n'insiste guère sur le niveau de l'eau. L'aspect dévastateur de l'eau apparaît seulement au vers 131. En revanche, l'épisode de la tour de Babel (I, 186-210) contient un certain nombre d'ajouts caractéristiques du grossissement épique. Ainsi, le vers 191 (*undique conuectant, cudunt enorme cacumen*) constitue un ajout par rapport à la matière biblique, insistant de fait sur l'ampleur du travail. On trouve un exemple similaire lors de la paraphrase de la destruction de Sodome (I, 211-218). Dans cet extrait, le vers 213 (*Heu ! quam terribili sunt iudicio nichilati*) s'avère là encore une addition, exprimant l'horreur du châtement divin à travers l'exclamation, mais aussi par la forme *nichilati* qui vient clore avec force l'hexamètre. Il s'agit cependant d'exemples isolés qui ne permettent aucunement de ranger le *Liber* dans le cadre des épopées bibliques. Nous précisons d'ailleurs plus loin⁶⁹ que Virgile n'est pas le poète le plus utilisé dans l'œuvre et qu'il est dépassé par Horace si l'on considère le nombre d'occurrences.

Par ailleurs, les ajouts ne servent que très rarement à la cohérence narrative. Il est ici intéressant de comparer le traitement de la vente de Joseph telle qu'elle apparaît dans le *Liber* et dans *l'Historiae sacrae gestas* écrite par Léon de Paris (1209-1214). Ce dernier, comme

⁶⁸ Voir à ce sujet **Anne Fraïsse**, « Épopée biblique entre traduction poétique et commentaire exégétique », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 4, 2008. Dans cet article, l'auteur évoque l'épisode de la tempête apaisée (II, 9-12 et 25-42) et précise que « Juvencus exprime en huit vers ce que Marc (4, 37) dit en une phrase ». Elle développe les procédés de l'*amplificatio* épique tout en affirmant que cette réécriture stylistique a surtout comme fonction de montrer la puissance divine du Christ.

⁶⁹ Voir la partie 5.4 de l'introduction.

l'indique G. Dinkova⁷⁰, s'efforce d'expliquer l'absence de Ruben au moment du délit. Il s'inspire pour cela des développements de Flavius Joseph repris en grande partie par Pierre Comestor. Selon eux, si le frère aîné n'est pas là, c'est parce qu'il s'est mis en quête de meilleurs pâturages pour le troupeau. Cet ajout au service de la cohérence narrative apparaît de fait dans le vers de Léon de Paris : *cumque recessisset gregibus quasi gramina querens*. Il en va bien différemment des vers 608-619 qui proposent de nombreux commentaires typologiques du passage. On apprend au vers 618 l'acte même de la vente (*uiginti precium fit Ioseph denariorum*), mais le rôle de Ruben n'est pas même évoqué. On voit bien ici que le versificateur n'a pas pour objectif de faire connaître ni d'éclaircir les détails du sens littéral.

En revanche, le cas le plus courant d'ajout dans le *Liber* consiste en l'addition à but exégétique qu'il est parfois délicat de différencier de l'exégèse elle-même. Il arrive, en effet, que le poète ajoute un ou deux termes à l'intérieur du récit afin de préparer la partie analytique de l'exposé. Ainsi, au vers 852⁷¹ du Livre III qui évoque la conversion de Nabuchodonosor, on trouve le participe *miserante* qui ne correspond à aucune information contenue dans l'hypotexte. De fait, dans le texte biblique, on apprend en *Dn.* 4, 29 que le prince finit par avoir conscience de la puissance de Dieu (*donec scias quod dominetur Excelsus*). Cette idée est également exprimée à la première personne en *Dn.* 4, 31 (*oculos meos ad caelum leuauit*). En revanche, dans la paraphrase du *Liber*, le poète insiste surtout sur l'action de Dieu (*miserente*) tout en passant sous silence la « conversion » du roi. Ce choix de réécriture permet d'insister sur la faiblesse de l'homme et la toute puissance de la grâce. Il en va de même pour II, 406-407 : *si quis pollutus fuerit per sompnia noctu / exeat a castrissocioque recedat ab omni*⁷². Le vers 406 et le premier hémistiche du vers 407 empruntent entièrement leur lexique à l'hypotexte biblique. En revanche, la fin du vers 407 *socioque recedat ab omni* ne se retrouve pas dans le *Deutéronome*. Cet ajout est, de toute évidence, inspiré d'Isidore (*Quaest. Test. Deut.*, 20, 2) : *indignum se cunctorum fidelium societatis arbitretur*. Il permet de préparer le commentaire du vers 412, dans lequel est affirmée l'interdiction pour le pécheur de s'approcher de l'autel et des ministres du culte. Ainsi, un élément est entré « discrètement » dans la paraphrase du verset biblique lui-même.

Cela étant, l'essentiel du travail de réécriture consiste non à amplifier, mais à réduire la matière initiale. Pour ce faire, le poète utilise différents procédés dont certains sont parfaitement attendus. Le plus simple d'entre eux consiste à supprimer les détails superflus et

⁷⁰ Voir à ce sujet : G. Dinkova, « Rewriting Scripture » p. 274.

⁷¹ *Exactis annis miserante Deo resipiscis*.

⁷² « Si quelqu'un a été souillé pendant la nuit dans ses rêves / Qu'il sorte du camp, qu'il s'éloigne de tout compagnon. »

en particulier les références toponymiques (à moins que l'étymologie du nom propre ne porte une teneur typologique). C'est le cas par exemple des vers 590-594 du Livre I (lutte avec Dieu), dans lesquels l'anonyme n'a pas précisé que cette action se déroulait au passage du Yabbocq. Parfois aussi, l'auteur utilise des ablatifs absolus, peu fréquents dans la Vulgate, pour résumer les propositions conjonctives. Ainsi, le vers II, 408 parvient à condenser de façon très efficace le verset 11 : l'ablatif absolu *lota ueste* résume, de fait, la proposition *priusquam ad uesperam lauetur aqua*. Mais le poète utilise également des procédés moins courants qui semblent caractériser sa technique d'écriture. Parmi eux, citons le passage au discours narrativisé. Il s'agit ici de transformer le style direct de l'hypotexte en récit, ce qui abrège considérablement le texte initial. On le voit par exemple au vers 4 du Livre II. Le poète y évoque l'étonnement de Moïse à la vue du buisson ardent. En *Ex. 3, 3*, le prophète manifeste sa surprise au discours direct : *uadam et uidebo uisionem hanc magnam quare non conburatus asper*. Le versificateur condense cette phrase par la seule forme verbale *stupet*. Un mot en a remplacé dix. Ce procédé est utilisé à cinq reprises dans l'œuvre.

Mais l'anonyme semble utiliser avant tout ce que nous appelons « la technique du collage ». Nous entendons par là le fait de regrouper en un seul hexamètre des informations contenues dans des versets épars. Il s'agit, le plus souvent, d'initiatives propres à l'anonyme qui attestent, une fois de plus, sa connaissance des Ecritures. Le collage a naturellement aussi une fonction exégétique puisqu'ainsi le poète peut créer des symétries et des oppositions signifiantes qui ne figurent pas forcément dans le texte initial. Mais ce procédé permet avant tout de regrouper plusieurs versets en un seul vers dans le souci d'abréger l'hypotexte. Le vers 834 du Livre II constitue un exemple parmi d'autres. Ce dernier, en effet, assemble l'expression *qui uelut umbra fugit* empruntée au verset 2 de *Jb. 14* (*fugit uelut umbra*) à la relative *modico qui tempore uiuit*, qui s'inspire pour sa part du premier verset (*breui uiuens tempore*). De même, le vers 882 du *Liber II*, évoquant le retour de l'arche à Jérusalem, constitue un collage d'éléments appartenant aux versets 6 et 9 du chapitre 5. Ces deux passages sont très proches et évoquent les Philistins (de la ville d'Ashdod puis de Gath) qui subissent des tumeurs (des hémorroïdes selon le texte hiéronymien) lorsqu'ils accueillent l'arche des Hébreux. La forme *computruere* est empruntée au verset 9 (*conputrescebant*) alors que *nates* ne se retrouve qu'au verset 6 (*in secretiori natium*). Dans son édition, G. Dinkova n'a pas toujours noté les sources bibliques de façon précise, ce qui empêche bien souvent de considérer dans son exacte mesure le travail de réécriture du poète. Dans le cas du vers 882, elle s'est contentée de donner la référence 1 S. 5, 9.

5.3 Les commentaires exégétiques dans le *Liber*.

5.3.1 Importance et nature des commentaires.

Nous avons, dans le tableau ci-dessous, comptabilisé le nombre de vers dévolus aux différents types de commentaire exégétiques. Dans une colonne à part figurent les analyses typologiques qui constituent, traditionnellement, une sous-catégorie de la lecture allégorique.

	<i>Liber I.</i>	<i>Liber II.</i>	<i>Liber III.</i>	Total
Commentaires typologiques	144	157	193	494
Commentaires tropologiques	171	204	111	486
Commentaires allégoriques	66	105	79	250
Commentaires anagogiques	14	14	10	38

Les chiffres figurant dans ce tableau permettent d'avoir un regard synthétique sur l'ampleur et la nature des commentaires dans le *Liber*, mais doivent être considérés avec une certaine prudence. De fait, il n'est pas toujours aisé de distinguer les différents types de commentaire exégétique. Prenons par exemple le vers 168 du livre I : *nam Christi mortem uenerantur quique fideles*⁷³. Cet hexamètre constitue une lecture analytique de l'épisode des fils de Noé dans lequel Cham se moque de la nudité de son père à l'inverse de Sem et de Japhet. Il s'agit d'un commentaire typologique puisque la nudité de Noé préfigure la mort du Christ. Mais la dimension morale est également présente puisque Cham constitue un contre-exemple et que le présent du vers 168 contient une modalité jussive : chaque fidèle, pour mériter ce nom, doit vénérer la mort du Christ. Dans le cas présent, nous avons classé cette exégèse parmi les commentaires typologiques dans la mesure où les autres vers du passage évoquent les *praefigurationes Christi et Ecclesie*. De même, il s'avère parfois délicat de distinguer l'allégorie de la tropologie. Bien souvent, le poète rapproche un événement biblique d'une conduite actuelle répréhensible. Dans les vers III, 492-494, l'anonyme fait un

⁷³ « De fait, chaque fidèle vénère la mort du Christ. »

parallèle entre la spoliation du temple par Sésac due au méfait de Roboam et les troubles charnels causés par Satan (Sésac) suite à l'indolence des docteurs (Roboam). Nous considérons qu'il y a là une lecture allégorique qui contient indirectement une portée morale : les docteurs doivent être vigilants. Cela étant, dans notre comptabilisation, nous avons considéré comme commentaire tropologique seulement les vers proposant une formule exhortative visible comme, par exemple, en III, 491 : *Non gula nos uincat, non inflat gloria uana*⁷⁴. De fait, les nombres que nous proposons contiennent une marge d'appréciation personnelle et n'ont pas l'ambition de proposer des informations absolues qui s'accordent mal avec la nature polysémique de la littérature. Ils permettent néanmoins de donner une idée de la composition du *Liber* et de dépasser le cadre peu satisfaisant des impressions.

La première chose que l'on peut remarquer concerne la place importante des commentaires dans leur ensemble puisqu'environ la moitié des hexamètres leur est consacrée. Il convient également de préciser que certains passages n'entrent ni dans le cadre des récritures bibliques ni dans le cadre des lectures exégétiques de la *Scriptura*. Nous pensons ici à l'éloge de Joseph (I, 681-712) ou à la glorification de la Croix (II, 625-636). De fait, la réécriture des versets occupe environ la moitié des 2670 hexamètres, ce qui atteste une certaine volonté d'équilibre entre l'*expositio* de l'*historia* et ses *mistica sensa*. D'autre part, il n'y a guère, dans le poème, d'explication sur le sens littéral ou sur la cohérence narrative. De même, les développements portant sur la psychologie et les motivations des personnages sont pratiquement absents à l'inverse de ce que fera Pierre Riga dans l'*Aurora*⁷⁵. L'anonyme semble donc poursuivre un double but : faire connaître les principaux épisodes de l'histoire Sainte et leurs significations typologiques ; exhorter son lecteur à se comporter comme un bon Chrétien.

De fait, on peut être surpris par la place allouée aux commentaires tropologiques eu égard au titre du poème et au prologue. Mais le poète reconnaît dans l'épilogue (v. 958-961) qu'il a aussi voulu montrer ce que l'Eglise doit fuir (*fugiendum*), recracher (*respuat*) ou imiter (*imitetur*). De même, au vers 475 du Livre III, après avoir évoqué le sacrilège de Jéroboam (1 R. 12, 20-33), le poète pose cette question rhétorique : *talia sed quorsum, nisi mores aedificentur* ?⁷⁶ Autrement dit, l'anonyme affirme avoir la responsabilité de dévoiler la dimension morale intrinsèque au récit biblique, ce qu'il fait à de nombreuses reprises.

⁷⁴ « Que notre gosier ne triomphe pas de nous, que la vaine gloire ne nous enfle pas. »

⁷⁵ Voir, par exemple, les 1127-1134 du livre de la *Genèse* qui évoquent les déchirements agitant l'âme des frères de Joseph. Ce passage est cité et commenté par G. Dinkova, « Rewriting Scripture », p. 279-280.

⁷⁶ « Dans quel but un tel récit sinon pour édifier nos mœurs ? »

Les ajouts tropologiques sont globalement faciles à identifier et se reconnaissent par certains traits stylistiques constants. On remarque tout d'abord l'utilisation de la première personne du pluriel qui représente, dans le *Liber*, la communauté chrétienne. On trouve aussi l'usage très fréquent du subjonctif à valeur d'ordre⁷⁷ et, plus rarement, celui de l'adjectif verbal⁷⁸. Très souvent aussi, l'anonyme présente des types de comportement en commençant par un indéfini comme en II, 409 : *cum quis peccarit saltem meditamine turpi*⁷⁹. Ce procédé permet de ne pas interpeler directement les lecteurs, mais de les faire réfléchir sur des cas généraux. A l'inverse, on trouve aussi, à certaines occasions, l'emploi du « vous » polémique qui résonne à la fois comme une condamnation et comme un appel vigoureux à changer d'existence⁸⁰. Mais le plus remarquable concerne l'évocation des châtiments et l'utilisation des termes *exemplum*⁸¹ et *similis*⁸². De fait, la Bible apparaît souvent, dans le *Liber*, comme un recueil de contre-exemples : le sort réservé aux mauvais doit détourner le Chrétien du mal. On mesure ici la distance avec le recueil de figures typologiques. Ainsi, Esäü (I, 473-450), les Hébreux qui grondent contre Moïse (II, 67-75), Datân et Abiram qui se révoltent contre l'autorité (II, 238-246) constituent autant d'illustrations didactiques des fautes à ne pas commettre. Dans son introduction, G. Dinkova considère que le *Liber Prefigurationum* et le *De Gratia* sont complémentaires puisque le premier contient un enseignement typologique et le second une portée tropologique⁸³. Or, nous le voyons, la réalité est fort différente puisque la dimension morale du *Liber* a autant d'importance que sa dimension typologique. Si les deux poèmes sont complémentaires, c'est tout simplement parce que l'un évoque l'Ancien Testament et l'autre le Nouveau Testament. Et de fait, le poète a bien vu que les livres historiques contenaient nombre d'anecdotes manifestant diverses déviances morales. C'est d'ailleurs souvent ce type de récit qui est le plus développé et dans lequel l'art du poète apparaît le plus clairement. Ce dernier n'a pas voulu donner une version expurgée de la Bible où la bestialité humaine serait adoucie et il développe sans complexe, à titre d'exemples, l'union de Loth avec ses filles (I, 327-343) en utilisant la forme *coit* (v. 330) à la place de l'euphémisme constitué par le parfait *dormiuit* de la Vulgate. Remarquons enfin que les injonctions morales ne prennent pas place seulement à la suite des (nombreuses) figures

⁷⁷ Comme en II, 284 : *huic, fratres, igitur nullatenus equiperemur*.

⁷⁸ III, 642 : *tali plectendi sunt morte uel interimendi*.

⁷⁹ « Si quelqu'un a péché du moins par une pensée honteuse. »

⁸⁰ A titre d'exemples : I, 751-760 ; II, 113-116.

⁸¹ I, 173 : *exemplum de Cham sit formidabile cunctis* ; II, 113 : *ne pereant, cunctis exemplum sunt ebriosis* ; III, 490 : *haec fiant nobis exemplar sobrietatis*...

⁸² Ou l'un de ses synonymes : II, 156 : *supplicio simili presumens quisque peribit* ; II, 246 : *qui consentit eis, par illum mors cruciabit* ; II, 278 : *equales illis inferni flamma cremabit*.

⁸³ G. Dinkova, p. X : « The *Liber Prefigurationum* is mainly a compendium of biblical typology and allegory, whereas the *Liber de Gratia* is to a high degree a moral guide to the reader, thus representing tropology ».

négligées du *Liber*. On les retrouve dans une proportion bien plus grande que les analyses typologiques au début du Livre II, à l'occasion de la réécriture des consignes et lois contenues dans l'*Exode*, le *Lévitique* et le *Deutéronome*. De fait, les divers interdits vétéro-testamentaires sont ici actualisés en des prescriptions morales comme en témoigne le passage sur les animaux sacrifiés (II, 208-215) où les déformations physiques sont assimilées à des vices. Mais il est significatif que le poète ait précisément inséré dans son récit un ensemble de passages pour lesquels la dimension typologique est *a priori* très limitée.

Cette dernière apparaît donc surtout dans les livres I et III ainsi que dans la seconde moitié du *Liber* II qui s'attache aux *Juges* et à *Job*. Certains personnages bibliques sont particulièrement exploités dans le cadre de la *praefiguratio* : Joseph, Gédéon, Samson, Job et David. Moïse pour sa part figure surtout les Hébreux et l'imperfection de l'ancienne Loi. Quant à Salomon, sa faiblesse à l'égard des femmes, sujet auquel le poète consacre un long développement (v. 341-381 du *Liber* III), l'empêche d'être considéré comme un *typus Christi* digne de ce nom. À l'inverse des développements moraux qui sont souvent originaux, le poète reprend les analyses typologiques des *doctores*, en particulier Isidore et Raban, ainsi que, dans une mesure plus restreinte, Bède et Grégoire⁸⁴.

Précisons, d'autre part, que les commentaires allégoriques occupent une place non négligeable même s'ils sont deux fois moins nombreux que les développements typologiques et tropologiques. Il s'agit la plupart du temps d'un parallèle entre un comportement négatif d'un personnage vétéro-testamentaire et la conduite insensée des Juifs incapables de comprendre le sens mystique de la Loi⁸⁵. De fait, l'antisémitisme est l'un des traits marquants du poème et il occupe une place plus importante que chez les commentateurs dont l'auteur s'inspire⁸⁶. On le voit, les commentaires allégoriques dans le *Liber* se situent, si l'on peut dire, non loin de la tropologie puisque le comportement des Juifs constitue naturellement, pour l'auteur, un contre-exemple. On le voit, entre autres, aux vers 92-93 du *Liber* II : *lex datur in tabulis post haec, inscripta petrinis / signat Iudeos dura ceruice fuisse*⁸⁷.

Enfin, les commentaires anagogiques occupent une place particulièrement restreinte, ce qui est à mettre en parallèle, nous semble-t-il, avec le peu de place allouée aux livres poétiques qui sont souvent utilisés, dans l'exégèse médiévale, pour exprimer la douceur du

⁸⁴ Nous reviendrons sur les *auctores* apparemment connus par le versificateur lors de la partie consacrée à la culture du poète.

⁸⁵ Lorsque le commentaire porte sur la manière dont les Juifs se sont comportés avec le Christ, nous avons considéré qu'il s'agissait là d'un commentaire typologique. Il en va ainsi du vers 166 (les Juifs raillèrent le Christ crucifié) qui porte sur le comportement de Cham lorsqu'il voit son père nu.

⁸⁶ Voir à ce sujet le chapitre 5.3.3 sur la réécriture des docteurs.

⁸⁷ « Après cela la Loi est donnée, inscrite sur des tables de pierre / Cela signifie que les Juifs ont eu la tête dure. »

paradis. L'auteur, lorsqu'il pratique de telles analyses, insiste, ce qui est attendu, sur la vie éternelle⁸⁸ et l'incorruptibilité de la chair⁸⁹. Mais il exprime aussi, à quatre reprises, l'idée qu'à la fin du monde Juifs et Chrétiens se retrouveront unis dans une même croyance⁹⁰.

5.3.2 L'insertion des commentaires dans la réécriture des versets bibliques.

Les commentaires ne sont pas insérés de façon uniforme dans la réécriture biblique proprement dite. Le plus souvent, un épisode est narré sur quelques vers puis suivent les hexamètres exégétiques. C'est le cas de l'épisode des filles de Loth dans le *Liber* I. La *narratio* s'effectue du vers 327 au vers 333 et le commentaire (en l'occurrence tropologique) se déroule du vers 334 au vers 343, les deux parties du passage occupant ici une égale longueur. Il arrive aussi que le développement (en particulier lorsqu'il s'agit d'un développement moral) s'étende d'une façon singulière par rapport au nombre de vers récrits. L'évocation d'Esau offre à cet égard un exemple probant : les vers 473-476 mentionnent brièvement la vente de son droit d'aînesse ; les vers 477-480 expriment un rapide commentaire allégorique, mais les hexamètres 481-505 affirment avec une *copia* inhabituelle dans le *Liber* la nécessité de la sobriété. Un tel morceau de bravoure permet au poète de montrer son *eloquentia*. Mais, d'une manière générale, les exhortations morales qui s'appuient sur une rhétorique de l'insistance ont besoin de plus de place que les hexamètres au contenu typologique purement informatifs.

Dans ce cas, généralement, chaque vers narratif est suivi par son analyse. Les exemples là aussi sont multiples et nous nous contentons d'évoquer les vers 608-619 du Livre I consacrés à l'épisode de la vente de Joseph. Dans ce passage, l'alternance entre l'hexamètre historique et l'hexamètre exégétique se fait de façon systématique. On remarquera aussi la symétrie entre les phrases de récit et les phrases de commentaire qui rend l'exégèse aisée à retenir et à comprendre. Ainsi le vers 614 (*utque uident fratres, mox tractant de nece Ioseph*) et l'hexamètre suivant (*ut per opus nouit Christum, Iudea peremit*) développent un évident parallélisme lexical et syntaxique : *utque / ut ; uident / nouit ; tractant de nece / peremit*).

Un troisième cas de figure, plus rare, se révèle aussi plus original. Il consiste à placer des commentaires typologiques dans le discours même des personnages vétéro-testamentaires. On trouve ce procédé aux vers 722-747 du Livre I, au moment de la bénédiction de Jacob. On

⁸⁸ II, 51 : *saluos fecit nos mundi sub fine Dei mors*.

⁸⁹ II, 339 : *incorruptibilis sua sic fiet caro sanctis*.

⁹⁰ I, 534 : *Sed sunt equales quondam credendo futuri* ; II, 473 : *communisque fides gentes sociabit Hebreis* ; III, 14 : *credent Iudei post secta superflua mundi* ; III, 115 : *sub finem mundi fiet Iudea fidelis*.

lit en effet aux vers 732-733, c'est-à-dire au milieu du discours du patriarche : *Ast Ysachar propter, quae conspexit, bona terrae / Tributis seruit spectans donaria Christi*⁹¹. Le vers 732 et le premier hémistiche du vers 733 sont directement empruntés à la Vulgate (en particulier l'expression *tributis seruit*). Mais la fin de l'hexamètre (*spectans donaria Christi*) constitue un ajout inspiré en substance par Isidore (*Quaest. Test. Gn, 31, 35*), lequel considère qu'Issachar représente l'esclave du Christ et qu'il lui offre ses biens en vue du repos éternel. Il est très étonnant de voir qu'ici la parole d'Isidore vient remplacer le discours initial de Jacob. Ce procédé s'explique à notre sens par la fonctionnalité même de l'œuvre. La bénédiction du patriarche est un passage particulièrement obscur et les versets s'avèrent souvent très délicats à interpréter. Le poète les a ainsi efficacement passés sous silence au profit de l'exégèse typologique. Il est possible aussi que le versificateur entende donner une légitimité à l'analyse en la plaçant dans la bouche même du patriarche.

5.3.3 La réécriture des *doctores*.

Comme nous l'avons dit plus haut, la quasi-totalité des commentaires exégétiques sont inspirés des *doctores*, en particulier Raban et Isidore. Se pose donc également la question de la réécriture, non plus de la Vulgate, mais de l'hypotexte théologique. Certaines constantes apparaissent dans les trois livres du poème.

On remarque tout d'abord que le poète manifeste une vraie fidélité lexicale à l'égard des *auctores*. Le souci de *uariatio* si présent dans la réécriture des versets bibliques est ici beaucoup moins présent. Le poète craint peut-être de trahir la pensée des docteurs en se livrant à des substitutions synonymiques. On le voit, par exemple, aux vers 401-409 du *Liber III* qui consistent en une exégèse morale de l'infanticide de la prostituée faisant suite à la réécriture du jugement de Salomon : cette femme représente le *doctor* (v. 402) qui tue ses disciples par le mauvais exemple qu'il donne et qui par conséquent en cherche d'autres. Ce passage est entièrement emprunté à Grégoire (*Moral. 21, 10, 16*) et à Raban (*In Reg. III Reg, 3*), le second recopiant scrupuleusement le premier. L'anonyme reprend à son tour le commentaire exégétique avec la plus grande fidélité. Son travail relève globalement de la mise en vers pure et simple. La phrase des *auctores* (*sed tamen ueram matrem Salomonis gladius inuenit, quia uidelicet cuius fructus uiuat uel cuius intereat, extremo examine ira districti iudicis demonstrat*) s'avère, comme nous le voyons, très proche des vers 407-409 :

⁹¹ « De son côté, Ysachar, à cause des biens de la terre qu'il regarda / est esclave de ses tributs, lui qui vise les dons du Christ. »

Sed ueram matrem gladius reperit Salomonis / cuius uiuat opus uel cuius opus moriatur / inueniet plane districti iudicis ira.

Ce souci de fidélité se heurte cependant à l'objectif même du *Liber* qui a pour but de proposer une synthèse efficace à de jeunes lecteurs. Une volonté de *breuitas* caractérise donc également la réécriture des commentaires exégétiques si bien que certains hexamètres s'avèrent particulièrement obscurs si l'on ignore l'hypotexte théologique. Il en va ainsi du commentaire allégorique des vers 475-480 du Livre I qui évoquent les péchés de la Judée juste après la vente du droit d'aînesse par Esaü. Le rapprochement n'est guère compréhensible si l'on ignore l'interprétation d'Isidore (*Quaest. Test. Gn, 23, 3*) qui assimile la couleur d'Esaü (*rufus*) au sang du Christ et des prophètes qui vient maculer la Judée, et qui compare son aspect hérissé (*hispidus*) aux épines des péchés (*peccati squalore*). Or, le versificateur a omis, dans ce passage, de préciser de telles correspondances éclairantes. Il en va de même pour les vers 256-257 du *Liber III* : *transit ut ad Daudid Chamam, suspiria perdit / est Chanaon statim qui dicitur esse fidelis*⁹². La fin du vers 256 tout comme le vers 257 s'inspirent du commentaire de Raban (*In Reg. II Reg, 19*) et ne peuvent guère se comprendre sans lui. Pour le docteur, Chamaam signifie étymologiquement celui qui soupire : *Chamaam interpretatur suspirans*. Or, lorsque ce dernier traverse le fleuve avec David, Raban considère qu'il change de nom : il devient Chanaon, le fidèle : *postquam uero in doctrinam Daudid regis transiit non Chamaam, sed Chanaon, quod interpretatur fidelis, appellatus est*. L'absence de ces précisions étymologiques dans la réécriture du *Liber* rend donc ces deux vers délicats à saisir. Nous pouvons donc supposer que l'auteur considérait certains passages théologiques bien connus de ses disciples. Il est d'ailleurs vraisemblable que le *magister* faisait lire à des disciples des extraits des *doctores*. Le *Liber* apparaît, de fait, comme le résumé d'un cours plus complet et plus développé. Certaines correspondances, au reste, sont exprimées sans lien syntaxique et s'apparentent à de simples notes. On remarque ce procédé à de nombreuses reprises et nous citerons à cet égard II, 38 (*uirga fit, apprensa cauda, draco : Christe resurgis*) ou encore II, 295 (*Og simul atque Seon : petulantia, gloria uana*). Ici, la clarté et la brièveté priment sur la dimension stylistique et littéraire.

Le changement énonciatif constitue un autre procédé fréquemment employé qui provoque la transformation des analyses exégétiques en exhortations morales. On le remarque, par exemple, au vers 611⁹³ du Livre I qui commente l'ordre de Jacob à Joseph

⁹² « Lorsqu'il traverse pour rejoindre David, Chamaam abandonne ses soupirs / Il devient aussitôt Chanaon, ce qui signifie 'fidèle'. »

⁹³ *Misit quippe Deus Christum nos ad redimendum* : « Sans doute, Dieu envoya le Christ pour nous sauver ».

d'aller visiter ses frères. Pour Isidore (*Quaest. Test. Gn, 30, 5*), repris ici par le poète, cet épisode de la *Genèse* signifie que Dieu a envoyé le Christ pour sauver le genre humain. Mais il est significatif de voir que l'auteur a substitué le pronom *nos* au groupe nominal *genus humanum* dans le but d'associer le lecteur à son discours. On retrouve un exemple similaire aux vers 263-276 du Livre II qui commentent la victoire des Juifs sur le roi Arad faisant suite à une première défaite. Le poète a exprimé l'idée du retournement de situation en s'inspirant d'Isidore (*Quaest. Test. Num, 32, 2*). Pour autant, le docteur considère surtout qu'il ne faut jamais désespérer et toujours croire au salut : *non desperemus salutem sed iterum armemur*. Il n'évoque jamais précisément le combat contre les tentations de la chair. Dans ce passage, le poète a donc moralisé l'analyse d'Isidore, ce qui est confirmé par l'invitation des vers 270-276 dans lesquels le versificateur exhorte le lecteur, comme il l'a déjà fait à de multiples reprises, à fuir les plaisirs de la table (v. 271) et de l'amour sensuel (v. 274). On mesure donc, par la réécriture des *doctores*, l'importance de la dimension tropologique dans le *Liber* ce que nous avons déjà remarqué en comptabilisant les différents types de vers exégétiques.

Il convient enfin de remarquer que le poète accentue l'antisémitisme déjà présent chez les *auctores*. Nous pouvons considérer à cet égard les vers 21-31 du Livre II qui relatent et commentent l'épisode de la main de Moïse devenue lépreuse, puis de nouveau saine par le pouvoir de Dieu (*Ex. 4, 1-8*). L'anonyme interprète la couleur retrouvée de la main comme la purification des Hébreux au moment de la fin du monde. L'idée est en partie reprise à Isidore, *Quaest. Test. Ex, 9, 2* : *Sed reuocabit eam (plebem Iudaeae) et redibit ad pristinum colorem, dum agnouerit Dominum Saluatorem*. On remarque ainsi que le poète a ajouté le groupe prépositionnel *sub finem mundi* et n'a pas conservé les deux actions de Dieu (*reuocabit / redibit*). Pour lui, la purification des Juifs ne saurait se produire dans ce monde et le Seigneur semble les avoir définitivement exclus. Une transformation analogue se retrouve un peu plus loin dans ce même Livre II. Dans les vers 67-75, le versificateur évoque l'épisode de la manne et des cailles (*Ex. 16*). Les ajouts consistent en des exégèses allégoriques et morales et s'inspirent globalement d'Isidore, *Quaest. Test. Ex, 23*. Ainsi, le vers 68 reprend le deuxième paragraphe du chapitre précité dans lequel le docteur affirme que les Hébreux ont mangé les cailles et que la chair des oiseaux signifie les paroles divines qui ne nourrissent que charnellement ce peuple charnel : *plebem carnalem, tanquam carne, alebat per uerba diuinitus missa*. Notons que le poète a remplacé ici *alebat* par le passif *replentur* ce qui semble signifier que les Hébreux, entièrement emplis par le sens charnel, ne peuvent accueillir un autre type de lecture. Une nouvelle fois, l'image du peuple juif chez le poète est plus négative que chez Isidore.

5.4 Utilisation des poètes antiques, médiévaux et contemporains.

Le *Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie* constitue, nous l'avons vu, un collage de différentes sources. A l'hypotexte biblique et théologique s'ajoute l'utilisation des poètes antiques, tardo-antiques médiévaux et contemporains. Certes, les emprunts aux textes versifiés s'avèrent moins nombreux et moins évidents que les citations scripturaires et patristiques. Il n'est d'ailleurs pas toujours aisé de définir dans un hexamètre l'utilisation de tel ou tel poète. En effet, l'anonyme ne reprend jamais un auteur sur plusieurs vers et se contente, le plus souvent, de recopier une clause. Dans un certain nombre de cas, les fins de vers du *Liber* appartiennent à ce que l'on peut appeler la « koinè poétique » et ne donnent guère d'information sur les sources : le poète a pu les trouver chez un auteur antique ou médiéval sans qu'il soit possible de préciser qui a été exploité directement. L'utilisation d'un manuel de métrique ne saurait non plus être exclue. Cela étant, diverses réminiscences s'avèrent particulièrement remarquables. C'est le cas lorsque la formule du *Liber* ne se retrouve que chez un seul autre poète ou que le contexte est analogue. La réécriture dépasse alors le simple emprunt métrique et, par l'intertextualité, donne des éléments de signification.

L'examen méthodique des sources poétiques du *Liber* permet dans un premier temps d'appréhender la culture du poète. L'auteur s'appuie si l'on peut dire sur deux piliers principaux : la littérature antique païenne et les poètes contemporains⁹⁴. Par comparaison, les poètes tardo-antiques et médiévaux (mais dans une moindre mesure) occupent une place étonnamment restreinte. Parmi les auteurs antiques païens, l'auteur utilise de préférence les *Satires* et les *Epîtres* d'Horace (treize occurrences), l'*Enéide* de Virgile (neuf occurrences)⁹⁵ ainsi que les *Satires* de Juvénal (cinq occurrences). Ovide (trois occurrences⁹⁶), Stace (deux occurrences) Lucain et Perse (une seule occurrence) sont convoqués de façon beaucoup plus parcimonieuse. Les auteurs tardo-antiques chrétiens ne bénéficient pas d'un traitement analogue. On ne trouve que trois emprunts à Dracontius (tous issus du *De Laudibus Dei*) et deux emprunts à Prudence et à Venance Fortunat. L'absence quasi-totale des épopées tardo-antiques s'avère tout à fait remarquable. Sédulius apparaît peut-être en I, 550 puisque la clause *ore remouit* apparaît dans le *Carmen Paschale* (5, 179) mais pour évoquer le Christ

⁹⁴ Nous avons déjà évoqué l'exploitation remarquable des poètes de la Loire qui permet de situer géographiquement le versificateur.

⁹⁵ Le vers 395 du Livre I du *De Gratia* montre également que le poète connaît les *Géorgiques*. On trouve en effet dans la paraphrase biblique : *nigra quondam perfudit amurca* et en 1, 194 des *Géorgiques* : *Et nigra perfundere amurca*.

⁹⁶ Dans tous les cas, il s'agit d'emprunts aux *Métamorphoses*.

qui écarte de ses lèvres le vin amer et non, comme dans le *Liber*, Jacob qui roule la pierre pour dégager la bouche des puits. En II, 280, l'adjectif *flammiuomus* peut faire songer à la préface de Juvencus (*Euang.* 1, 23 : *tunc, cum flammiuoma descendet nube coruscans*). Mais l'adjectif composé sert ici à décrire la descente du Christ sur terre et non le serpent d'airain de l'*Exode* comme c'est le cas dans le *Liber*. Bien plus, le terme *flammiuomus* est très fréquent dans la poésie médiévale et on le retrouve à trente-trois reprises chez les auteurs précédents l'écriture du *Liber*. A l'exception de cette réminiscence très douteuse, nous n'avons donc pas trouvé d'emprunt au fondateur de l'épopée biblique latine. Il en va de même pour Arator pour lequel nous n'avons repéré qu'une seule citation à fonction exclusivement métrique⁹⁷. Les poètes médiévaux sont davantage exploités mais la culture de l'anonyme ne semble pas dépasser celle qu'on attend d'un *magister* courant. Il utilise en priorité Odon de Cluny (sept occurrences), Aldhelm (cinq occurrences), Flodoard (cinq occurrences) et Alcuin (quatre occurrences). Des auteurs comme Hrosvita, Milon de Saint-Amand ou Wulfstan de Winchester semblent être cités une ou deux fois, mais il est souvent délicat de savoir si le versificateur s'est inspiré d'eux directement ou non. Selon toute vraisemblance, l'anonyme connaît aussi une partie du travail poétique de Bède⁹⁸ puisque la fin de vers de III, 980 *captare fauores* ne se retrouve que dans la vie versifiée de saint Cuthbert (1, 645). Le contexte, de plus, s'avère analogue puisque le moine de Jarrow fait ici référence à l'homme de Dieu qui préfère combattre Satan que de gagner les faveurs de la foule ignorante à l'instar de l'auteur du *Liber* qui ne recherche en rien la vaine gloire par son œuvre poétique. Enfin, comme nous l'avons mentionné plus haut⁹⁹, l'auteur du *Liber* utilise de façon remarquable les poètes de la Loire qui lui sont contemporains : Baudri de Bourgueil est utilisé à quatre reprises, et Marbode et Hildebert à sept reprises chacun.

Ce bref panorama des poètes utilisés appelle quelques remarques générales. Nous pouvons noter que l'anonyme détient une certaine culture antique même s'il connaît surtout les œuvres et les noms les plus prestigieux. Les auteurs médiévaux qu'il cite appartiennent le plus souvent à son ère géographique. Le plus surprenant, comme nous l'avons déjà dit, porte sur la quasi absence des poètes tardo-antiques ayant composé une épopée biblique. Bien plus, lorsque le versificateur cite ses sources dans l'épilogue du *Liber*, il ne mentionne que des sources théologiques et n'évoque jamais les « inventeurs » de l'épopée biblique : Juvencus, Sédulius, Arator... On peut cependant supposer que l'anonyme les connaissait, du moins par

⁹⁷ La fin d'hexamètre du vers I, 152 *sine felle columba* se retrouve uniquement chez Arator, *Apost.* 1, 662.

⁹⁸ Nous savons par ailleurs qu'il connaît certaines exégèses de Bède. Voir à ce sujet la partie de l'introduction consacrée à l'utilisation des commentaires exégétiques.

⁹⁹ Voir à ce sujet la partie consacrée à la localisation du poème.

des extraits. Leur absence nous semble davantage relever de l'omission volontaire que de l'ignorance. On voit ici dans quelle optique le poème a été composé et à quel genre il appartient dans l'esprit du poète. En effet, le *Liber* ne s'apparente guère à une épopée biblique, mais plutôt à une exégèse allégorique et tropologique en vers. Les auteurs antiques les plus utilisés sont d'ailleurs les satiristes Horace et Juvénal. Virgile, de son côté, n'occupe pas une place particulièrement privilégiée. Quant à Lucain et Stace, ils n'apparaissent qu'exceptionnellement. La comparaison avec les techniques d'écriture de Juvencus est ici particulièrement signifiante. R. Green¹⁰⁰ note que l'on ne peut certes comparer les *Euangeliorum libri quattuor* à un centon virgilien, mais qu'une référence à l'auteur de l'*Enéide* apparaît en moyenne tous les dix vers. Il ajoute que la présence des épopées antiques s'affirme aussi dans le style de l'auteur : présence d'archaïsmes virgiliens, interventions du narrateur du type *mirabile dictu*, utilisation des transitions (*iamque, ecce, interea, haud mora et dictio citius*)...¹⁰¹ Ces trois traits stylistiques, pour ne citer qu'eux, ne se retrouvent jamais dans le poème dont la teneur n'est que rarement épique. De même, Juvencus utilise souvent l'amplification (comme dans l'épisode néo-testamentaire de la tempête apaisée qui occupe une phrase chez Marc et huit vers chez le poète épique) alors que la *reductio* prédomine dans le *Liber*.

Malgré tout, les épopées antiques sont convoquées çà et là pour donner une coloration épique au récit. C'est le cas du vers 880 du *Liber* II. Neil Adkin¹⁰² a en effet remarqué que le second hémistiche de l'hexamètre en question (*palantes terga dederunt*) s'inspire de *Aen.* 12, 738 : *idque diu, dum terga dabant palantia Teuceri*. Ce passage évoque les Troyens fuyant devant l'épée de Turnus. L'intertexte virgilien a ici pour fonction, grâce au registre épique, d'évoquer la fuite éperdue des ennemis du Christ et la puissance de la foi (v. 880 : *ante fidem*). Mais les exemples de ce type ne sont pas légion et la dimension épique du *Liber*, reconnaissons-le, n'est guère visible.

Virgile apparaît cependant à plusieurs reprises dans le *Liber*, même si la première place est occupée par Horace. D'une manière générale, la présence des auteurs païens dans la paraphrase biblique soulève un certain nombre de questions et entre dans le débat récurrent du Moyen Âge sur la place qu'il faut accorder à la culture classique. Or, l'anonyme, dans un certain nombre de digressions, semble occuper une position radicale. Les poètes classiques ne sont pas des auxiliaires que l'on peut emporter et utiliser à d'autres fins comme la vaisselle

¹⁰⁰ *Latin Epics of the New Testament. Juvencus, Sedulius, Arator*, Oxford, 2006, p. 52.

¹⁰¹ Cf. p. 53-56.

¹⁰² Neil Adkin, p. 78.

d'or de l'*Exode*. Il faut, à l'inverse, s'en écarter le plus possible. Au vers 697 du Livre III, l'anonyme s'en prend à ceux qui mélangent des significations poétiques à la Loi divine : *legi diuinae miscendo poetica sensa*. Les deux hexamètres qui suivent condamnent les professeurs qui parlent des doctrines antiques ou qui évoquent des éléments mythologiques tels qu'ils peuvent apparaître chez Virgile ou Ovide : *atque uenenatas doctrinas philosophorum / Elisios campos et amena uirecta loquuntur*. Bref, poètes et philosophes païens ne doivent pas servir à embellir ni à éclairer le texte biblique. Notons ici que l'expression *amena uirecta* est empruntée à *Aen.* 6, 638 : *deuenero locos laetos et amoena uirecta*. Il s'agit ici des délicieuses pelouses des Champs Elysées dans lesquels parvient Enée lors de sa descente aux enfers. Mais ce groupe nominal se retrouve surtout chez Prudence qui récrit Virgile pour évoquer le paradis terrestre dans le *Cathemerinon*, 3, 101-102 : *tunc per amoena uirecta iubet / frondicomis habitare locis*. Cette citation s'avère donc très polémique : le poète du Moyen Age récrivant la Bible pour édifier ses lecteurs ne doit pas composer ses hexamètres à la manière de Prudence (et d'autres). Ainsi, l'absence dans le *Liber* des poètes tardo-antiques comme Juvencus relève plus de la position doctrinale que de l'ignorance. Le rejet de l'anonyme à l'égard de la culture païenne s'exprime de façon redondante dans le poème tout comme l'idée que le maître ne doit s'écarter en rien de la Bible comme objet et des exégètes reconnus comme méthode de lecture¹⁰³. On retrouve une idée similaire chez Petrus Episcopus¹⁰⁴ qui écrit une paraphrase versifiée au début du XIIIème siècle. D'une certaine manière, la pratique du versificateur correspond à sa théorie puisque, en effet, les auteurs païens sont davantage utilisés pour montrer, à travers l'intertextualité, la supériorité du Christianisme que pour embellir l'hypotexte biblique et qu'il ne fait jamais directement référence aux *fabellae* mythologiques. Il utilise pourtant ici et là, mais discrètement, les poètes profanes, signe de ses contradictions internes et de son incapacité à se défaire d'une partie non négligeable de sa culture.

La très faible utilisation d'Ovide, pourtant abondamment exploité par Baudri, contemporain de l'anonyme, est à cet égard significatif. Il n'est certes pas surprenant de ne trouver que des emprunts aux *Métamorphoses* qui constitue, avant le XIIème siècle, le seul texte bien connu du poète antique. En revanche, le nombre très réduit des occurrences peut relever d'une volonté délibérée de ne pas trop évoquer le texte qui par essence rassemble les *fabellae* condamnables. Quant aux références, certes discrètes, à la geste d'Enée et à la mythologie qui émaillent le récit, elles entrent la plupart du temps dans la catégorie des

¹⁰³ Voir en particulier II, 376-380 ; II, 477-478 ; II, 480-481 ; III, 697-704.

¹⁰⁴ Cf. le prologue du *Vetus Testamentum* : *Nunc Euangelii clangat tuba, friuola pellens*.

Kontrastimitation pour reprendre la terminologie de Thraede. L'intertexte virgilien ou ovidien sert le plus souvent, en effet, à montrer la supériorité du Christianisme sur le paganisme selon la logique de l'inversion. Le vers 205 du *Liber II* est à cet égard exemplaire. Le poète commente ici le sacrifice du *Lévitique* dans lequel le sang du bouc doit être mélangé au sang du veau. S'inspirant d'Isidore, il considère que cet élément de la Loi représente les fidèles qui s'unissent au Christ par leurs souffrances. L'hexamètre de la paraphrase est le suivant : *et sic mixtus erit uituli cum sanguine sanguis*. Or, la construction globale de l'hexamètre fait assurément songer à Ovide, *Met.* 802 : *sanguine cum soceri permiscuit impius ensis*. L'auteur des *Métamorphoses* évoque ce mélange sordide des sangs lorsqu'il narre le combat des Romains contre les Sabins. Cette reprise faite par le poète développe donc une idée opposée : le sang païen est synonyme de violence et le sang chrétien de communion. Le dissyllabe *sanguis* évoquant l'eucharistie est venu se substituer, au final du vers, à la forme *ensis* incarnant la discorde du paganisme. Il en va de même pour les vers 221 et 222 du *Liber I* : *cui panis uinique simul libamina primus / obtulit, ecclesiae iam sacramenta celebrans*. Le poète commente ici, selon une lecture typologique, les offrandes de Melchisedech. Or, Neil Adkin¹⁰⁵ remarque avec pertinence que la fin du vers 221 *libamina primus* s'inspire de Virgile, *Aen.* 6, 246 : *libamina prima*. Cet hexamètre fait référence aux sacrifices de la Sybille en l'honneur d'Hécate. Cet intertexte montre sans doute le passage de la religion païenne au Christianisme, mais insiste peut-être aussi sur la valeur des *libamina*. Chez Virgile, les différentes offrandes sont longuement énumérées alors que, dans le *Liber*, le poète fait un développement typologique sur la signification du don. L'offrande chrétienne est plus simple que le sacrifice païen, mais contient une dimension spirituelle et symbolique absente de l'épisode virgilien.

Cela étant, comme nous l'avons dit plus haut, l'auteur du *Liber* utilise surtout les satiristes classiques et Horace se retrouve davantage que Virgile, ce qui n'est pas le cas dans les épopées bibliques tardo-antiques. La présence des *Satirae* n'est pas surprenante en soi si l'on se réfère au contexte culturel des XI^{ème} et XII^{ème} s. Comme le souligne Christopher J. McDonough¹⁰⁶ s'appuyant sur les recherches de Bernard Bishoff, les commentaires et les gloses de Juvénal, Perse et Horace se développent considérablement dans le Moyen Age central. Baudri de Bourgueil, qui utilise le terme *Satira* pour décrire une partie de son œuvre,

¹⁰⁵ p. 69.

¹⁰⁶ Christopher J. McDonough , « Classical Latin Satire and the Poets of Northern France : Baudri of Bourgueil, Serlo of Bayeux, and Warner of Rouen » in *Latin Culture in the Eleventh Century. Proceedings of the Third International Conference on Medieval Latin Studies, Cambridge 9-12 1998* (Publications of the Journal of Medieval Latin 5), Turnhout, 2002, vol. 1, p. 102.

constitue l'illustration la plus frappante de la survivance de ce genre littéraire. Mais la présence d'Horace et de Juvénal ne relève pas d'un effet de mode. De fait, l'utilisation des satiristes contribue à décrire les défauts et les faiblesses humaines, ce qui s'accorde parfaitement avec les desseins parénétiqes de l'anonyme et ses nombreuses exégèses tropologiques de la Bible. Ainsi, la fin du vers 143 du *Liber III : castigata remordent* s'inspire, comme l'a remarqué Neil Adkin¹⁰⁷, de Juvénal (2, 33-34) : *nonne igitur iure ac merito uitia ultima fictos / contemnunt Scauros et castigata remordent* ? Le remploi se fait dans un contexte analogue. L'auteur du *Liber* condamne les donneurs de leçon dont l'âme est impure et Juvénal déplore l'hypocrisie romaine et les vices qui rongent de l'intérieur (*remordent*) les faux Scaurus (*fictos Scauros*). De même, la fin de l'hexamètre 213 du *Liber II (Qui bona quae didicit, solus uult scire uideri)* est copiée sur Horace, *Epist.* 2, 1, 86 : *quod mecum ignorat, solus uult scire uideri*¹⁰⁸. Le contexte du vers horatien est légèrement différent puisque le satiriste condamne ici les partisans des auteurs latins archaïques prétendant être les seuls à les comprendre, alors que notre poète s'attaque aux *magistri* qui veulent garder pour eux leur savoir. Mais, dans les deux cas, les versificateurs se moquent d'une attitude orgueilleuse par rapport au savoir qui semble caractériser la nature humaine.

Il convient cependant de remarquer que l'intertexte juvénalien et horatien porte l'expression de la supériorité du Christianisme apparaissant non dans l'opposition (comme c'est le cas pour la *Kontrastimitation*), mais dans le dépassement. Pour Horace comme pour l'auteur du *Liber*, l'homme est un être faible par nature. Mais Dieu offre l'espoir du salut, ce qui n'apparaît pas chez les auteurs païens. Ainsi, comme l'a remarqué Neil Adkin¹⁰⁹, la fin du vers I, 285 *uitiis oritur sine nemo* s'inspire d'Horace (*Sat.* 1, 3, 68) *uitiis nemo sine nascitur*. La réflexion du poète antique sur la fragilité humaine est ici reprise pour évoquer le péché originel. Mais le vers suivant de la paraphrase biblique (*caruit Christo sine nemo*) montre que l'homme, grâce au Christ, peut échapper aux vices.

Certains auteurs tardo-antiques et médiévaux présents dans le poème servent également la dimension morale du poème. De fait, la poésie médiévale est souvent hagiographique ou laudative et l'intertexte fait souvent indirectement référence à un homme de bien que le lecteur doit imiter. A titre d'exemple, le vers 73 du *Liber I*, s'inspirant de *Gn.* 6, montre la débauche des géants qui s'unissent aux jeunes filles par désir et non par amour de la race. Or la clausule *prolis amore*, qui est certes une fin d'hexamètre fréquente, se retrouve

¹⁰⁷ Neil Adkin, p. 79.

¹⁰⁸ Cette référence à Horace a également été relevée par N. Adkin, p. 74.

¹⁰⁹ p. 70.

chez Baudri de Bourgueil (*Carm.* 65, 3) à l'occasion de l'épithaphe d'une certaine Osanna qui ne s'est mariée que pour avoir des enfants : *coniugio faui tantummodo prolis amore*. Ainsi, la réminiscence de l'auteur des *Carmina* permet d'opposer deux attitudes à l'égard de l'union conjugale dans un souci d'édification. Il en va de même pour le vers 477 du *Liber III* : *Et dum Iheroboam regni fastigia captat*. Cet hexamètre évoque l'ascension du roi Jéroboam à la fois injuste et sacrilège. Or, le second hémistiche est vraisemblablement emprunté à Flodoard, *Ital.* 11, 1, 28 : *Mactus honore sua regni fastigia captat*. Le poète fait ici les louanges de l'évêque Benoît et l'hexamètre en question constitue la conclusion de l'éloge. On voit que la reprise de cette clause présente dans le *Liber* une fonction morale et fait de Jéroboam un contre-exemple : il atteint le faite du pouvoir par la force, alors que le Chrétien, à l'instar de Benoît, doit l'atteindre par la piété et la justice.

Les poètes médiévaux, c'est le plus évident, fournissent parfois de simples emprunts métriques. Ainsi le début du vers 375 *arbore sub quadam* se retrouve chez trois poètes contemporains de l'auteur : Fulcoie de Beauvais, *Nupt.* 1, 297, Baudri de Bourgueil, *Carm.* 134, 115 et Hildebert, *Ord.* 21. Dans tous les cas, il s'agit d'une évocation d'Adam qui se cache après avoir péché, alors que le *Liber* narre ici l'histoire d'Agar qui dépose Ismaël sous un arbre. Le contexte est donc radicalement différent et la citation ne semble motivée ici que par des raisons métriques. Dans une optique analogue, les versificateurs chrétiens sont parfois utilisés comme auxiliaires dans la mise en vers d'un épisode identique. On le voit, entre autres, aux vers 65 et 67 du *Liber III*. Le poète raconte le moment, dans le premier livre de *Samuel*, où David épargne Saül endormi. Ici, le versificateur s'est largement inspiré d'Odon de Cluny qui évoque le même épisode dans sa paraphrase du livre des *Rois* (191 et 192) comme l'indique la simple citation des différents hexamètres : *inde soporatus Saul a David reperitur* (*Liber Prefigurationum*, 65) ; *inde soporati David intrat castra Saulis* (*Libr. Reg.* 191) ; *sceptra scyphumque tulit montisque cacumina scandit* (*Liber Prefigurationum*, 67) ; *atque cifum et sceptrum tollit et alta subit* (*Libr. Reg.* 192). Il s'agit ici du cas le plus flagrant d'*imitatio*. L'auteur du *Liber* ne recopie jamais un poète sur plusieurs lignes et ne semble pas non plus vouloir rivaliser avec d'autres versificateurs dans le cadre d'une *aemulatio*. Le traitement souvent original de la matière biblique et l'utilisation abondante des exégèses typologiques font du *Liber* une œuvre à part avec laquelle il est délicat d'établir des parallèles. Le souci stylistique est certes présent (en particulier dans la *uariatio* synonymique), mais l'anonyme est davantage soucieux de montrer ses connaissances et la rectitude de sa pensée que son talent. Ainsi, les sources poétiques, dans le *Liber*, contribuent paradoxalement davantage à l'exégèse morale qu'à l'écriture d'*ornamenta*.

5.5 Genre et formes littéraires du *Liber*.

Nous avons étudié le travail de réécriture du versificateur qui combine de façon originale des hypotextes divers et qui pratique, comme c'est le cas dans toute paraphrase, permutation, addition, soustraction et substitution¹¹⁰. Nous pouvons dès lors nous interroger sur le genre du texte ainsi que sur les formes littéraires à l'œuvre dans la globalité du poème. Nous avons volontairement associé le concept de « genre » à celui plus vaste et moins précis de « formes » dans la mesure où la première de ces deux notions risque de ne pas pouvoir rendre compte de la polymorphie présente dans le *Liber*. Au reste, d'une manière générale, classer les paraphrases scripturaires pose des problèmes insurmontables comme le fait remarquer avec pertinence Michel Jeanneret¹¹¹. Ce dernier évoque les paraphrases bibliques du XVI^e s., mais plusieurs de ses affirmations nous semblent valides pour les réécritures médiévales et, en particulier, pour la question complexe du *Liber*. En effet, selon l'auteur précité, les paraphrases entretiennent de nombreuses relations avec les genres voisins, « traduction, imitation, commentaire, interprétation, méditation, prière » et « de l'un à l'autre, les limites sont indécises et les intersections nombreuses ». Cet état de fait s'explique par une raison simple : « tout discours religieux ne peut que paraphraser plus ou moins librement la Bible. La Révélation a eu lieu, la Vérité a été dite, de sorte qu'il n'y a rien à ajouter, mais beaucoup à comprendre et à approfondir ». Nous pouvons ajouter que l'objet même de la réécriture, à savoir la Bible, par sa multitude de livres, appartient en elle-même à des genres littéraires différents. Ainsi, la paraphrase biblique semble se définir d'abord comme une pratique discursive qui peut se développer simultanément dans des formes littéraires diverses selon les objectifs (parfois multiples) du paraphraste.

Qu'en est-il du *Liber Prefigurationum* ? L'utilisation de l'hexamètre dactylique et la taille des différentes parties, environ 800 vers chacune, paraît le rapprocher, à première vue, des épopées bibliques tardo-antiques. Mais la lecture et l'examen du texte contredisent d'emblée cette hypothèse. Tout d'abord, le *Liber* récrit certains livres qui ne sont pas narratifs comme le *Lévitique*, le *Deutéronome* ou *Job*. D'autre part, la multitude des commentaires typologiques et tropologiques constituent une caractéristique étrangère à l'épopée. D'une

¹¹⁰ Voir à ce sujet F. Desbordes, « Le schéma addition, soustraction, mutation, métathèse dans les textes anciens » in *Histoire, épistémologie, langage*, V, Paris, 1983, p. 23-30.

¹¹¹ Voir son introduction à l'ouvrage : *Les paraphrases bibliques aux XVI^e et XVII^e siècles, actes du colloque de Bordeaux des 22, 23 et 24 septembre 2004*, Genève, 2006.

manière générale, le terme d'épopée biblique (traduction de *Bibelepik* ou de *biblical epic*) forgé par les chercheurs allemands et anglo-saxons qui se sont penchés sur les productions tardo-antiques ne permet guère de donner une idée précise des compositions du Moyen Age central. Il faut lui préférer la notion moins réductrice de « versification biblique »¹¹². Pour autant, l'utilisation de l'hexamètre dactylique n'est pas fortuite. Le poète dans l'épilogue lui donne deux justifications : le mètre plaît davantage aux élèves et se retient plus facilement¹¹³. L'usage de l'hexamètre correspond ainsi, selon les propres dires de l'auteur, à un souci purement didactique. On peut néanmoins remarquer que l'argumentaire de l'anonyme est, pour une part du moins, incomplet. Pourquoi l'hexamètre et non, par exemple, le distique élégiaque qui a été utilisé au demeurant par des paraphrastes contemporains¹¹⁴ ? Ce choix, qui apparaît d'ailleurs dans une écrasante majorité de récritures bibliques, n'est pas anodin. Certes, on peut considérer que l'anonyme a voulu composer une œuvre poétique et que, pour lui, par définition, la poésie s'incarne dans l'hexamètre dactylique. Mais, ce faisant, l'anonyme entre dans un rapport intertextuel avec, d'un côté, les paraphrases tardo-antiques et de l'autre l'épopée virgilienne. Certes, Juvenecus, Sédulius et Arator n'apparaissent que très peu dans le *Liber* et l'auteur de l'*Enéide*, on l'a vu, n'est repris que neuf fois. Par ailleurs, le poète manifeste à plusieurs reprises sa défiance à l'égard des fables mythologiques et se refuse à narrer l'Histoire Sainte avec des termes païens. Ainsi, l'utilisation de l'hexamètre ne semble pas s'expliquer dans un souci d'*aemulatio*. Si le poète l'a employé, c'est vraisemblablement parce qu'il était bien connu de ses disciples et qu'il permettait des jeux sur les sonorités et des variations de registre, ce que la prose offre moins facilement. On peut aussi considérer que l'hexamètre dactylique et l'épopée en général expriment les événements originels. Nous voyons ainsi son intérêt dans le *Liber*, puisque le poète ne cesse de chanter les préfigurations et donc la naissance de l'Eglise. De même, les nombreuses exégèses morales attestent son souci de purification et de refondation dans le cadre de la réforme grégorienne. Le vers de l'épopée ne sert pas à faire une épopée *scripto sensu*, mais à narrer la naissance et la renaissance de l'Eglise.

Dans son introduction, G. Dinkova considère en outre que le *Liber* s'apparente à une exégèse versifiée¹¹⁵. Elle s'appuie en cela sur l'épilogue dans lequel le poète donne la liste des

¹¹² Voir à ce sujet G. Dinkova, « Biblical Versifications from Late Antiquity to the Middle of the Thirteenth Century », p. 316 : « The term is also limiting because the versifications of the non-narrative books of the Bible, as well as the biblical verse commentaries, remain outside its parameters. »

¹¹³ III, 977-978 : *grata scolasticolis plus esse liquet metra prosis / herent et memori menti citius metra prosis.*

¹¹⁴ On songe en particulier à l'*In Pentateuchum* attribué à Hugues d'Amien ou encore au *De operibus sex dierum* dû vraisemblablement à Hildebert.

¹¹⁵ Voir à ce sujet l'introduction de son édition, p. XVII.

auctores dont il s'inspire. Comme le fait remarquer avec pertinence l'éditrice canadienne, ce catalogue, qui s'inspire en grande partie du prologue des *Quaestiones* d'Isidore (*Praef.* 5), semble avoir surtout pour but d'impressionner et de légitimer les exégèses retenues. Mais il est surtout remarquable de le voir mentionner uniquement des sources exégétiques et jamais les noms prestigieux de la paraphrase biblique versifiée à savoir Juvencus, Sédulius, Arator. Cela signifie, d'après G. Dinkova, que l'auteur considère son ouvrage comme une exégèse versifiée et non comme une paraphrase biblique.

Mais une telle assertion, si elle est fondée, mérite néanmoins d'être nuancée. Tout d'abord le poète ne se considère pas un nouvel exégète. Il se contente de réunir et de synthétiser un certain nombre d'analyses allégoriques et morales qui ne sont jamais discutées ou débattues. Ensuite, la moitié des vers, comme nous l'avions remarqué en étudiant la structure du *Liber*, consiste en une réécriture des épisodes bibliques. Certes, on ne peut commenter un passage sans l'évoquer d'abord et, à titre d'exemple, les chapitres des *Quaestiones* commencent souvent par évoquer le sens littéral de la *Scriptura*. Mais la place consacrée au « résumé » est extrêmement restreinte par rapport aux longs développements exégétiques. Il y a de fait un équilibre dans le *Liber* qu'on ne trouve assurément pas dans les sources exégétiques.

Nous avons également remarqué, en considérant la nature et l'importance des commentaires dans le poème, que les exégèses tropologiques étaient très fréquentes et qu'elles s'appuyaient généralement sur des personnages négatifs de l'Ancien Testament. A ce titre, le *Liber* apparaîtrait comme un recueil d'*exempla* destiné à l'édification des disciples dans un cadre monastique. Les quelques passages où affleurent le lexique et l'esprit de la Règle Bénédictine confirmeraient cette idée¹¹⁶.

De fait, le *Liber*, assurément, ne peut se comprendre que par rapport au monde scolaire et aux exigences du *magister* qui semble vouloir concilier dans son œuvre divers objectifs didactiques : faire connaître l'Histoire Sainte (II, 747 : *Heu ! uix historias quisquam nouit modo sanctas*) ; donner à ses jeunes lecteurs des connaissances exégétiques, à savoir le nom de certains « grands docteurs » ainsi que les principaux commentaires typologiques de Grégoire, Isidore, Bède et Raban ; enjoindre ses disciples à vivre selon le bien en se fondant sur la multitude d'*exempla* vétéro-testamentaires. A cela s'ajoute aussi, peut-être, une

¹¹⁶ De fait, dans les vers 481-505 du Livre I, long développement portant sur la nécessité de la sobriété, il nous semble que l'auteur se soit inspiré directement de la *Regula*. La nécessité d'être sobre apparaît aux chapitres 39 et 40 de la Règle et le terme *crapula* du vers 482 se retrouve à de nombreuses reprises dans le chapitre 39. On pourra aussi citer le terme *disciplina* (v. 503), substantif que l'on retrouve dans la *Regula* (7, 8) à l'occasion du chapitre sur l'humilité.

dimension plus grammaticale et l'anonyme semble se servir de la réécriture biblique pour montrer à ses élèves l'art de la reformulation¹¹⁷.

Enfin, il est également concevable que le poète poursuive un but plus personnel. Il n'écrit certes pas pour obtenir les faveurs de la vaine gloire, mais pour méditer l'Histoire Sainte et prier. C'est ainsi que l'on pourrait interpréter les très nombreuses apostrophes adressées aux prophètes mais surtout au Christ. L'écriture, ou plutôt la réécriture, permet ainsi une proximité, un dialogue intime entre le « je » de l'auteur qui apparaît brièvement çà et là et le « tu » du Christ auquel l'anonyme s'adresse sans relâche¹¹⁸. De fait, lorsque l'auteur réécrit les commentaires exégétiques des *doctores*, il substitue souvent au ton neutre de l'analyse le lyrisme de l'apostrophe. La citation d'Horace devenue proverbiale *in siluam ne ligna feram* n'explique aucun but précis si ce n'est celui d'écrire pour écrire. Cette volonté de faire autrement peut relever de la simple dévotion tout comme de la lecture méditative. Ajoutons au reste que les exhortations morales se font généralement à la première personne du pluriel : l'auteur devient par conséquent le premier destinataire de son entreprise de purification.

6. Le poète.

6.1 Remarques sur l'identité de l'anonyme.

L'auteur du *Liber* est anonyme et seules ses œuvres permettent de donner des indices sur sa personnalité. On ignore, naturellement, l'étendue de sa production mais l'on peut affirmer, à la suite de F. Dolbeau, qu'il a également composé le *De Gratia Noui Testamenti*.

Cette œuvre est une paraphrase biblique du Nouveau Testament dont il ne reste à ce jour que les 758 premiers hexamètres dactyliques. G. Dinkova en a récemment proposé une édition critique à la suite du *Liber Prefigurationum* dans le volume CXCIV du *corpus*

¹¹⁷ A l'origine, la paraphrase est un exercice scolaire et relève des *primae exercitationes* pour reprendre l'expression de Quintilien dans son *Institution oratoire* (II, 4). Elle permet de progresser dans le domaine de la formulation des idées et d'approfondir l'intelligence des textes. Le *Liber* constituerait ainsi un modèle scolaire à l'égard des disciples. Mais le poème ne consiste pas uniquement en une paraphrase d'ordre grammatical, loin s'en faut. Au sujet de l'origine scolaire de la paraphrase, voir J.-F., Cottier, « La théorie du genre de la paraphrase selon Erasme » in *Les paraphrases bibliques aux XVIe et XVIIe siècles, actes du colloque de Bordeaux des 22, 23 et 24 septembre 2004*, Genève, 2006, p. 45-47. Sur les origines scolaires de la paraphrase biblique, voir M. Roberts, *Biblical epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, 1985.

¹¹⁸ Le vocatif *Christe* est employé 35 fois dans l'ensemble des trois livres du poème.

*Christianorum*¹¹⁹. Il n'est connu à ce jour que par un seul manuscrit : Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 1956, f. 104-109 (=P). Le texte s'interrompt brusquement au feuillet 109 et il est certain qu'il manque ici plusieurs cahiers.

Le titre de ce poème fait écho à une épître d'Augustin qui porte précisément le même intitulé¹²⁰, mais qui ne semble pas avoir servi de source : le théologien y explicite plusieurs citations des Évangiles qui pour certaines n'apparaissent aucunement dans la réécriture versifiée. En outre, la phrase de Jean : « le Verbe s'est fait chair », qui sert de fondement à la réflexion de l'évêque d'Hippone, n'occasionne aucun développement de la part de l'auteur.

Quoi qu'il en soit, le titre de la paraphrase peut laisser entendre que la réécriture en question est une réécriture orientée, que le poète a voulu sélectionner et commenter les passages où la grâce de Dieu se manifeste pleinement. Cette hypothèse de lecture n'est pas confirmée par le prologue qui traite d'un tout autre sujet. Le contenu du texte n'est pas non plus en adéquation totale avec le titre de l'œuvre. Ce n'est qu'à trois reprises, en effet, que le terme *gratis* intervient. La première fois, au vers 30, l'auteur insiste sur le fait que la naissance de Jean-Baptiste a été offerte « gracieusement ». La deuxième fois, au vers 218, le poète, après avoir relaté le massacre des Innocents, précise que c'est par la grâce que l'on devient martyr. Enfin, au vers 607, le versificateur reprend les paroles du Christ enjoignant ses disciples à donner gratuitement ce qu'ils ont reçu de lui gratuitement.

Il y a cependant plusieurs passages, et ils sont nombreux, où la grâce divine est manifeste¹²¹, mais ce n'est qu'aux trois endroits susdits que l'auteur rattache explicitement le sujet à son titre. En outre, certains épisodes, qui font pourtant l'objet d'une reformulation parfois consistante, ne semblent guère avoir de rapport avec l'axe esquissé. Que l'on songe par exemple aux discours du Christ sur la vocation apostolique (v. 543-559), sur les épis arrachés (v. 618-619) ou sur le signe de Jonas (v. 631-637).

En un mot, le poème traite du Nouveau Testament en général, c'est-à-dire, finalement, du moment même de la grâce, et rares sont les épisodes exclus. Le travail ressemble plus à une vaste collection qu'à une entreprise de sélection. En effet, dans le Livre I, le seul qu'il nous est donné de connaître pour l'instant, la période de temps parcourue par le récit va de la naissance de Jean-Baptiste à sa mort.

L'attribution du *De Gratia* et du *Liber* à un même auteur ne fait, à notre sens, aucun doute. Tout d'abord, le lecteur aura remarqué que les deux textes se trouvent à la suite l'un de

¹¹⁹ *Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie. Liber de Gratia Noui Testamenti*, Turnhout, 2007 (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* CXCIV). L'édition critique du *De Gratia* occupe les pages 119-146.

¹²⁰ Augustin, *De Gratia Noui Testamenti in Œuvres complètes*, 5. Paris, 1870, p. 191-246 (lettre 140)

¹²¹ On pense à la paraphrase presque systématique des miracles du Christ.

l'autre dans *P*. Si le *Liber* est également présent, en partie du moins, dans *O*, on ne connaît pas d'autre témoin pour la paraphrase néo-testamentaire. En outre, François Dolbeau¹²² a relevé onze termes rares qui figurent dans les deux productions et dont la présence simultanée ne saurait relever de la simple coïncidence. Les citations données par le philologue n'ont pas toutes la même valeur argumentative. Ainsi, F. Dolbeau évoque l'adjectif *dealis* qui est pourtant employé à de multiples reprises dans la poésie tardo-antique et médiévale. En revanche, le substantif *gamae* que l'on trouve à la fois en I, 74 pour le *Liber* et en I, 390 pour le *De Gratia* n'apparaît jamais en dehors de nos deux textes. D'autres termes, en effet rarissimes (*osor* ; *benigno* ; *moechia*...) constituent le reste de la liste. La démonstration lexicographique s'avère, de fait, tout à fait concluante.

D'autres indices viennent alimenter cette thèse. Les hexamètres du *De Gratia* et du *Liber* relèvent d'une facture identique¹²³. Dans les deux cas, on remarque l'absence quasi systématique d'élision, le goût pour les tétrasyllabes ou les pentasyllabes en fin de vers, une préférence marquée pour la penthémimère, la prédominance générale du spondée sur le dactyle. Les tableaux suivants permettent de montrer les principales similitudes.

¹²² Dolbeau, p. 380-381.

¹²³ Voir à ce sujet la partie consacrée à la prosodie et à la métrique du poète.

Tableau comparatif de la répartition des spondées et des dactyles entre le *De Gratia* et le *Liber*¹²⁴.

Pieds	1	2	3	4	Total
Dactyles	<i>De Gratia</i>				
	326	252	228	276	1082
	(48,5 %)	(37 %)	(33,5 %)	(41 %)	(40 %)
Spondées	<i>Liber</i>	<i>Liber</i>	<i>Liber</i>	<i>Liber</i>	<i>Liber</i>
	441	372	298	376	1487
	(49 %)	(41,3 %)	(33,1 %)	(41,7 %)	(41,3 %)
Spondées	<i>De Gratia</i>				
	346	423	452	396	1617
	(51,5)	(63 %)	(66,5 %)	(59 %)	(60 %)
Dactyles	<i>Liber</i>	<i>Liber</i>	<i>Liber</i>	<i>Liber</i>	<i>Liber</i>
	459	528	602	524	2113
	(51 %)	(58,7 %)	(66,9 %)	(58,3 %)	(58,7 %)

¹²⁴ La comparaison porte sur les 692 vers du Livre I du *De Gratia* et sur 900 vers du *Liber* (les 300 premiers vers de chaque livre). Pour ce qui est du *De Gratia*, le nombre total de vers varie d'une colonne à l'autre en raison des déchirures qui affectent les parties externes du manuscrit.

Tableau comparatif de la fréquence des clausules tétrasyllabiques et pentasyllabiques entre le *Liber* et le *De Gratia*¹²⁵.

Clausules tétrasyllabiques	Clausules pentasyllabiques
<i>De Gratia</i>	<i>De Gratia</i>
102	52
(16 %)	(8,3 %)
<i>Liber</i>	<i>Liber</i>
138	61 ¹²⁶
(15,3 %)	(6,7 %)

Les chiffres de ces deux tableaux montrent clairement que les vers de l'un et l'autre textes sont composés de façon rigoureusement identique. La proximité des pourcentages empêche, à notre sens, de considérer que ces similitudes peuvent être fortuites. Ou bien les deux poèmes ont été écrits par le même poète (hypothèse de loin la plus probable), ou bien ils ont été composés dans le même milieu et l'un des auteurs doit être tenu comme le disciple de l'autre.

On remarquera également que les sources poétiques du *De Gratia* contiennent des similitudes avec celles du *Liber*. Citons en particulier Marbode de Rennes, Baudry de Bourgeuil, Fulcoie de Beauvais ou encore Hildebert de Lavardin¹²⁷. Nous relèverons aussi des structures et des modes de composition analogues : l'auteur établit une synthèse en collectionnant un nombre important d'épisodes ; il fait suivre chaque réécriture proprement dite par un commentaire exégétique même si, comme le fait remarquer G. Dinkova, le *De Gratia* est plus narratif¹²⁸.

¹²⁵ Le corpus comporte 626 vers du Livre I du *De Gratia* (la totalité des vers complets de ce livre) et 900 vers du *Liber* (les 300 premiers vers de chaque livre).

¹²⁶ Mais F. Dolbeau a dénombré 286 clausules pentasyllabiques pour l'ensemble du *Liber* ce qui élève le pourcentage à 10,7%. Voir à ce sujet F. Dolbeau, note 23 de la page 380.

¹²⁷ Evoquons à ce sujet quelques exemples issus du *De Gratia*. En I, 44 on trouve *gravidabit* en fin de vers inspiré sans doute de Marbode, *Carmina uaria*, 1, 25, 20 (*De Annuntiatione Domini*). Ce dernier utilise *gravidabit*, en fin de vers également, dans sa réécriture de l'annonciation. En I, 105 l'expression *uiscera clausa* se retrouve chez Fulcoie, *De Nuptiis*, 7, 903. En I, 482, l'expression *pecualis homo* se retrouve chez Baudry, *Carmina uaria*, 153, 52. En I, 689, la fin de vers *pro uero decapitatur* est également présente chez Hildebert, *Inuentio sanctae crucis*, 313.

¹²⁸ Introduction, p. XXIV.

Le *Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie* et le *De Gratia Noui Testamenti* ne sont présents que dans deux manuscrits qui, ni l'un ni l'autre, ne comportent de mention d'auteur. Il n'est guère possible dans ces conditions de lever l'anonymat du versificateur et seul un autre témoin pourrait un jour donner des éléments de réponse. Le chercheur en est réduit, dans ces conditions, à émettre des hypothèses. F. Dolbeau, dans son article, a proposé la candidature de Guillaume de Poitiers¹²⁹. Il rappelle que l'auteur des *Gesta Guillelmi ducis* naquit vers 1030 et vivait encore en 1087. En outre, « il aurait passé la fin de sa vie dans une retraite méditative, durant laquelle il composa beaucoup de vers élégants qu'il donnait à corriger à des gens plus jeunes¹³⁰. » Ainsi, le *Liber* serait l'un des poèmes de vieillesse de Guillaume, dont aucun, à ce jour, n'a été identifié. F. Dolbeau souligne cependant qu'il est difficile de faire des rapprochements entre notre poème et les *Gesta Guillelmi* à cause de la différence générique. Mais il note cependant deux similitudes lexicales et stylistiques. Tout d'abord, la présence de *tesqua* dans les *Gesta* en II, 2 et II, 45 (terme rare dont le *Cetedoc Library of Christian latin texts* ne donne que trois occurrences chez Rathier, Sigebert et Hugues de Saint-Victor et que l'on retrouve dans le *Liber* en II, 200 mais aussi dans le *De Gratia* en I, 228, 278 et 682). Ensuite, la formule d'humilité de II, 19 *Non est nostrae facultatis... singulorum fortia facta pro merito narrare* qui ressemble fortement au vers 6 du prologue du *Liber* : *Cuncta facultatis non est euluere nostrae*.

On le voit, les points de rencontre sont assez ténus. On pourrait ajouter, au reste, que le terme *tesqua* se trouve en premier chef chez Horace (*Ep.* 1, 14, 19), poète relativement bien connu par notre versificateur. Guillaume l'a sans doute emprunté lui aussi à l'auteur des *Epîtres*. Sa présence dans l'un et l'autre textes peut donc s'avérer entièrement fortuite. Quant à la formule des prologues, elle remonte à Bède, *Retractatio in Actus Apostolorum*, 13, 21 : *non est nostrae facultatis exponere*. On la retrouve aussi dans la *Vita sancti Cuthberti*, 4, 1 (*non est nostrae facultatis euoluere*) ou chez Herigerus Lobienensis dans les *Gesta pontificum Tungrensium et Leodiensium*, 43, 1, 23. Elle apparaît aussi chez Pierre Damien (*Vita Sancti Romualdi*, 49) ou chez Rupert de Deutz (*De Gloria et honore filii hominis super Matheum*). Bref, il s'agit là d'une expression assez courante qui ne permet guère de tirer telle ou telle conclusion.

¹²⁹ F. Dolbeau, p. 389-390.

¹³⁰ F. Dolbeau s'appuie ici sur une citation de *Hist. Eccl.* 4, 11 : *In senectute sua taciturnitati et orationi studuit, et plus in dictando seu uersificando quam sermocinando ualuit. Subtiles et concinnos uersus atque ad recitandum habiles frequenter edidit, stuudioque iuniorum quibus ipsi emendantur sine inuidia erogauit.*

En outre, la description que Marjorie Chibnall¹³¹ dresse du latin et de la culture de Guillaume de Poitiers, à partir naturellement des *Gesta Guillelmi*, ne correspond guère à ce que nous pouvons lire dans le *Liber* ou le *De Gratia*. Elle identifie en effet plusieurs échos de Lucain et de Stace et ajoute que les citations de la Bible et des Pères de l’Eglise sont rares¹³². Elle conclut en précisant que sa langue est globalement classique et qu’il évite les néologismes¹³³. On mesure ici la distance avec les raretés lexicales de l’anonyme.

On pourrait cependant considérer que le latin comme la culture de Guillaume de Poitiers ont pu évoluer avec le temps et que son éventuelle retraite monacale lui a fait délaisser Cicéron, César et Salluste pour Augustin et Isidore. De fait, l’hypothèse de F. Dolbeau ne saurait être définitivement rejetée, même si nous considérons qu’elle a peu de chances d’être confirmée.

Il nous est cependant impossible de proposer un autre nom. Nous nous contenterons donc de résumer les divers indices que nous avons pu glaner à travers l’étude du texte. L’anonyme est un moine ayant écrit entre 1094 et 1108. Il est l’auteur du *De Gratia Noui Testamenti* et du *Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie*. Selon toute vraisemblance, il enseigne dans un monastère du nord-ouest de la France. Il a reçu une éducation classique, mais surtout exégétique et fut, peut-être, un proche d’Hildebert. A l’inverse par exemple de Sigebert de Gembloux ou de Fulcoie de Beauvais, qui lui sont contemporains, il prend le parti du pape dans le cadre de la réforme grégorienne. L’utilisation de la première personne est très rare dans le *Liber* : lorsque l’auteur parle de lui, il n’évoque que son travail d’écriture et d’enseignant (III, 954 : *peregrau* ; III, 956 : *perstrinxi* ; III, 961 : *replicau* ; III, 976 : *sim modulatus* ; I, 10 : *replicabo*). Lui qui affirme, dans l’épilogue, n’avoir point recherché par ses œuvres la renommée se confond, aujourd’hui encore, avec ses poèmes.

6.2 Prosodie et métrique : l’ars du versificateur.

L’auteur du *Liber*, on l’a dit, ne semble pas se considérer comme poète. Et de fait, à la fin du Livre III, il ne situe pas son œuvre dans la lignée d’œuvres poétiques classiques ou chrétiennes. S’il écrit en hexamètres, c’est, selon son propre aveu, parce que le mètre plaît

¹³¹ Marjorie Chibnall, « The Latin of William de Poitiers » in *Latin Culture in the Eleventh Century. Proceedings of the Third International Conference on medieval Latin Studies, Cambridge 9-12 1998* (Publications of the Journal of Medieval Latin 5), Turnhout, 2002, vol. 1, p. 135-143.

¹³² p. 138.

¹³³ p. 141.

davantage aux élèves et qu'il se fixe plus rapidement dans la mémoire¹³⁴. Versificateur, presque « malgré lui », il doit fatalement se positionner par rapport aux pratiques antérieures. Comme nous le verrons dans ce commentaire, il ne manifeste guère la volonté d'imiter les hexamètres virgiliens ou ovidiens.

En matière de prosodie, l'auteur ne commet guère de licences poétiques. Les finales en *-i* des pronoms personnels font l'objet d'hésitations constantes (*tibī* : III, 318 ; *tibī* : III, 317) tout comme les premières personnes du présent : *rogō* (III, 981) et *reddō* (III, 974). Mais il s'agit là d'une pratique généralisée dans la poésie latine.

On remarquera néanmoins la clausule *phīlōsōphīae* en II, 46 qui n'est aucunement classique mais qui apparaît dès Boèce (*Elog.* 1, 1) et que l'on retrouve à neuf reprises chez les poètes médiévaux qui précèdent le *Liber*¹³⁵. On notera aussi la quantité variable des *-o* du gérondif, qui est au reste très fréquemment employé. On trouve, de fait, à la fois *argumentendō* ou *subsannandō* (I, 54) et *fugandō* ainsi que *multandō* au vers suivant (I, 55).

Pour ce qui concerne la métrique, en revanche, le versificateur présente des caractéristiques proprement médiévales et ses hexamètres dactyliques n'ont pas la saveur néo-classique d'un poète comme Wulfstan de Winchester ou Gauthier de Châtillon. On le voit tout d'abord à l'absence quasi-systématique d'élision. Sur un corpus de 900¹³⁶ vers, nous n'en avons relevé qu'une : summo opere en II, 305 et qu'il faut lire summopere comme c'est déjà le cas chez Cicéron¹³⁷. Rappelons au passage que 52,8 % des vers de l'Enéide¹³⁸ présentent une ou plusieurs élisions. Les poètes médiévaux utilisent sans doute moins ce procédé que les versificateurs antiques : il n'en demeure pas moins que l'auteur du Liber se montre par rapport à un certain nombre de ses contemporains particulièrement réticent dans ce domaine. Pour lui, éviter l'élision constitue l'un des principes de base de son ars uersificandi. Il fait vraisemblablement partie d'un courant du Moyen Age central qui en prohibe l'usage.

La seconde constante concerne l'usage quasi exclusif de la penthémimère (97 % des cas) fréquemment associée à l'heptémimère. Elle permet de diviser le vers en deux hémistiches et fait ressortir les rimes léonines. Ces dernières ne sont pas toujours employées mais marquent fréquemment, avec la coupe précitée, symétries et oppositions. On le voit en

¹³⁴ III, 976-978.

¹³⁵ En particulier chez Baudri, *Carm.* 35, 1 ; 134, 1117 ; 154, 223 et chez Marbode, *Capit.* 7, 131 ; 8, 24.

¹³⁶ Notre corpus se compose des 300 premiers vers de chaque livre. Nous avons scandé les 300 premiers vers des Livres I et III. J.-L. Charlet a scandé pour sa part les 300 premiers vers du Livre II. Les chiffres portant sur cette partie du *Liber* lui sont entièrement empruntés.

¹³⁷ Comme par exemple dans le *De Inuentione*, I, 66.

¹³⁸ P. Klopsch. *Einführung in die mittellateinische Verslehre*, Darmstadt, 1972, p. 79.

particulier au long développement des vers 484-505 du *Liber I* qui insiste lourdement sur la nécessité de renoncer à la vie de la chair au profit du monde céleste. Ces 22 hexamètres comportent tous rimes léonines et penthémimères permettant d'associer le mépris des biens corporels au paradis (*pallore cutis / salutis ; uoto / ethere toto...*) ou inversement les *carnalia* aux *inferna* (*porcum / orcum ; gallina / ruina...*). Elle montre également, comme en I, 497, l'opposition entre deux mondes et deux choix de vie radicalement opposés : *ob sprellum sumen || cordis nobis sit acumen*. Elle a souvent, si l'on peut dire, un rôle moral dans la mesure où elle structure fortement les éléments du réel et invite le moine à choisir la route qui mène au salut. L'écrasante majorité de la penthémimère, au reste, n'a rien de surprenant. On la retrouve dans les mêmes proportions chez Vitale de Blois et chez Alexandre de Villedieu. Si Mathieu de Vendôme fait preuve de davantage de variation (75 %), Pierre Riga de son côté pratique la penthémimère de façon presque exclusive.

Les autres coupes s'imposent surtout par la présence du discours direct qu'il faut séparer de la *narratio* par des incisives. On trouve ainsi en II, 780 une trihémimère suivie d'une hepthémimère : « *Nouit, ait, || qui decipitur || uel decipientem* ». En outre, la présence, à l'intérieur de l'hexamètre, d'un mot polysyllabique nécessite parfois de repousser la coupe. C'est le cas, par exemple, en III, 733 : *qui uendunt euangelium || data pneumatis almi*. L'imitation peut également causer un bouleversement du schéma rythmique habituel. Le début du vers 854 du Livre II est emprunté directement à Virgile et explique la présence d'une trihémimère, d'une troisième trochaïque et d'une hepthémimère : *insignem || pietate || uirum Iob || ad omnia sanctum*.

Nous l'avons vu, l'absence d'élision et l'usage de la penthémimère semblent être les deux piliers sur lesquels repose l'hexamètre du poète. Les autres aspects de la métrique ne manifestent pas une volonté particulière. Le versificateur n'a pas spécialement pris le soin de trouver des dactyles, si bien que les spondées sont largement dominants comme le montre le tableau ci-dessous¹³⁹ :

¹³⁹ Comme nous l'avons dit plus haut, ces chiffres synthétisent la scansion de 900 hexamètres (les 300 premiers vers de chaque livre).

Pieds	1	2	3	4	Total
Dactyles	441 49 %	372 41,3 %	298 33,1 %	376 41,7 %	1487 41,3 %
Spondées	459 51 %	528 58,7 %	602 66,9 %	524 58,3 %	2113 58,7 %

L'auteur n'utilise pas véritablement de schéma dominant¹⁴⁰ mais, naturellement, les formules avec une majorité de spondées sont privilégiées. La formule métrique holospondaïque est la plus employée (108 fois sur 900, soit dans 12 % des cas). La succession de quatre spondées n'est certes pas prohibée par Virgile mais elle ne se rencontre que rarement chez lui. Bien plus, les poètes épiques du XII^e s. (Gautier de Châtillon, Joseph d'Exeter...)¹⁴¹ cherchent absolument à l'éviter. Il est surprenant, à ce sujet, de voir notre poète aller à contre-courant de cette pratique. C'est un signe, sans doute, qu'il ne manifeste nullement le désir de composer une épopée et que, de toute évidence, le souci de rechercher sciemment des dactyles ne le caractérise pas.

En fin d'hexamètre, le poète ne répugne nullement à utiliser ni les monosyllabes ni les polysyllabes, ce qui le distingue, une fois encore, des canons de la poésie classique. On citera, pour le premier cas, l'éloge de Joseph (I, 682-711), ensemble de 29 hexamètres qui tous s'achèvent par le pronom *te*. Mais les finales de plusieurs syllabes constituent un trait plus constant de l'écriture poétique du versificateur. F. Dolbeau a dénombré 286 vers pour 2670 hexamètres qui s'achèvent par un pentasyllabe (10,71 %) ¹⁴². Il s'agit donc là d'une de ses clausules favorites au même titre que la formule 1 + 4 (utilisée à 138 reprises sur un corpus de 900 hexamètres, soit 15,3 %) ¹⁴³. Mais cette caractéristique stylistique n'est pas un trait isolé.

¹⁴⁰ J.-L. Charlet a analysé avec précision la répartition des différents schémas dans les 300 premiers vers du Livre II. Les quatre formules les plus utilisées sont SSSS (11,67 %) ; DSSS (11 %) ; SDSS (10,6 %) et DDSS (9,67 %). Le total de ces quatre premiers schémas s'élève à 43,01 % et le total des huit premiers à 71,34 %. Le poète ne semble pas avoir cherché à employer, de façon majoritaire, telle ou telle formule.

¹⁴¹ Voir à ce sujet Jean-Yves Tilliette, « *Insula me genuit. L'influence de l'Énéide sur l'épopée latine du XII^e s.* », in *Lectures médiévales de Virgile, Rome, 1985 (actes du colloque organisé par l'école française de Rome 25-28 octobre 1982)*, p. 121-142.

¹⁴² Voir à ce sujet la note 23 de la page 380.

¹⁴³ Les clausules les plus courantes sont néanmoins 2+3 ainsi que 3+2 (respectivement 35,3 % et 20,6 % d'après l'analyse des 300 premiers hexamètres du Livre II).

Certes, Wulfstan de Winchester dans son œuvre *Breuilquium de omnibus sanctis* n'emploie sur 694 hexamètres que 4 fois le tétrasyllabe en fin de vers¹⁴⁴. Les proportions sont presque aussi faibles dans le *Tobias* de Mathieu de Vendôme, ou l'*Aurora* de Pierre Riga. Mais, notre versificateur, à l'inverse, présente des statistiques semblables à celles d'Alexandre de Villedieu ou à Henri de Heimbourg¹⁴⁵. L'usage du tétrasyllabe ou du pentasyllabe en fin d'hexamètre se rencontre aussi couramment chez Marbode et Hildebert, auteurs que notre versificateur fréquente. Cette utilisation des polysyllabes dans les clausules peut être rapprochée, en partie du moins, de la dimension morale du *Liber*. Bien souvent, en effet, le verbe au subjonctif conjugué à la première personne du pluriel, porteur de l'exhortation, est placé en fin d'hexamètre et donne aux vers de notre poème ce rythme lourd et solennel propice à son objectif parénétiq. A titre d'exemple, le passage constitué par les vers 178-186 du Livre I comporte 4 clausules pentasyllabiques toutes formées par des subjonctifs à valeur exhortative : *equiperemur* (180) ; *obtinemus* (181) ; *edificemus* (184) ; *emineamus* (186).

Les intermots, quant à eux, ne coïncident que rarement avec les interpieds. Il y a peut-être une volonté de la part du poète d'écrire des vers dont aucun intermot n'occupe la place d'un interped. Faut-il voir là l'influence de Bède qui au chapitre XII de son *De Arte Metrica* affirme : « *<Scansio> coniuncta, quae ceteris laudabilior habetur, illa est, ubi nusquam pes cum uerbo finitur.* » ? Toujours est-il que les *scansiones coniunctae* se rencontrent à hauteur de 13,1 %¹⁴⁶ dans les hexamètres que nous avons scandés. Les intermots en coïncidence avec les interpieds apparaissent dans les mêmes proportions en tous lieux de l'hexamètre, à l'exception de la coupe entre les pieds 2 et 3, ce qui est tout à fait habituel puisqu'imposé par la présence de la penthémimère qui répugne à être placée juste après un monosyllabe.

Nous remarquons enfin la relative fréquence de la séparation de mots à l'occasion du dactyle cinquième entre la première et la deuxième voyelle (coupe entre 5a et 5b). En effet, sur 600 hexamètres, nous rencontrons ce type de séparation à 134 reprises (21,8 %). Une nouvelle fois, le versificateur ne suit aucunement les règles de la poésie classique et s'oppose, en ce domaine également, aux poètes néo-classiques Wulfstan de Winchester et Gauthier de Châtillon.

¹⁴⁴ Ce chiffre nous est donné par F. Dolbeau. *Breuilquium de omnibus sanctis. Analecta Bollandiana*, t. 106, 1988 : p. 55.

¹⁴⁵ Les éléments de comparaison nous sont fournis par Giovanni Orlandi, « Caratteri della versificazione dattilica » in *Retorica e poetica tra i secoli XII e XIV. Atti del secondo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL) in onore e memoria di Ezio Franceschini (Trento e Rovereto 2-5 ottobre 1985)*, Florence, 1988, p. 151-169.

¹⁴⁶ Le phénomène se produit 79 fois sur un corpus de 600 vers (les 300 premières hexamètres des Livres I et II).

Pour conclure, disons que le versificateur utilise un rythme non-*virgilien*, chose due en partie à l'influence des grammairiens du début du Moyen Age. Mais faut-il voir dans cette musique peu classique une volonté affichée de se départir de la culture profane ? S'agit-il d'une entreprise consciente ? Nous nous contenterons d'affirmer que, de toute évidence, le poète n'a pas cherché à imiter les modèles pré-chrétiens. Au reste, l'utilisation majoritaire des spondées permet bien souvent de créer un rythme solennel que l'on peut mettre en rapport avec les thèmes édifiants du *Liber*. Les vers 484-486 du Livre I illustrent parfaitement nos propos : il s'agit dans les trois cas d'exhortations fortes adressées au lecteur qui se traduisent, métriquement, par la succession de trois hexamètres holospondaiques. Au reste, dans le développement que nous avons déjà évoqué et qui est constitué par les vers 484-505 du premier livre, la proportion de spondée s'avère encore plus écrasante puisqu'on ne trouve que 20 dactyles sur 88 pieds. Cet état de fait s'explique en partie par l'anaphore du mot *pro*, proposition nécessitant un ablatif scandé généralement par une voyelle longue. Mais, on le voit, le versificateur n'a pas cherché à varier ce terme pour changer le rythme de ses vers et introduire plus aisément des dactyles. La dimension morale l'emporte sur le souci esthétique ou du moins s'exprime à travers la *grauitas* du spondée.

Ajoutons enfin que ces caractéristiques métriques, si elles n'offrent que peu d'intérêt pour une éventuelle critique d'attribution, s'avèrent semblables à celles rencontrées dans le *De Gratia* et constituent un argument de plus en faveur d'une paternité commune¹⁴⁷.

6.3 La culture du poète.

L'examen attentif du poème et en particulier la recherche des sources scripturaires, poétiques et exégétiques permettent de donner une idée de l'étendue de la culture du poète. Cela étant, comme nous le verrons, le versificateur semble posséder les connaissances attendues d'un *magister* de la fin du XI^{ème} siècle.

On peut tout d'abord remarquer, ce qui est une évidence, qu'il connaît fort bien la Bible, ce que l'on voit à la fois dans la réécriture des épisodes et dans la rédaction des commentaires. Nous avons déjà évoqué, à l'occasion du chapitre sur la réécriture biblique, la

¹⁴⁷ Nous avons, de fait, scandé les 626 vers « complets » du premier livre du *De Gratia*. Nous n'avons remarqué sur ce corpus d'hexamètres que deux élisions. Le poète emploie à 102 reprises des tétrasyllabes en fin de vers (16 %) et à 52 reprises des pentasyllabes (8,3 %). Il utilise la penthémimère dans une écrasante majorité de cas. La répartition des dactyles et des spondées se fait dans des proportions identiques. Premier pied : dactyles 48,5 % ; spondées 51,5 %. Deuxième pied : dactyles 37 % ; spondées 63 %. Troisième pied : dactyles 33,5 % ; spondées 66,5 %. Quatrième pied : dactyles 41 % ; spondées 59 %. Total : dactyles 40 % ; spondées 60 %. Voir à ce sujet la partie 6.1 de l'introduction.

technique du « collage » attestant la maîtrise de l'hypotexte. On a vu, en effet, que, pour résumer certains passages, l'anonyme se plaît souvent à composer des hexamètres regroupant des informations prises dans des versets épars. Cette technique suppose une connaissance approfondie de l'Écriture et se démarque de la réécriture servile et systématique. Mais la culture de l'anonyme à l'égard de la *Scriptura* se manifeste aussi dans les commentaires. De fait, la plupart des exégèses sont étayées par des citations bibliques. Dans la plupart des cas, cependant, il les a retrouvées non dans sa mémoire ou dans l'Écriture, mais dans les commentaires qu'il utilise. C'est d'ailleurs à ce titre que les sources bibliques identifiées par Neil Adkin ne sont pas toujours pertinentes ou du moins ne rendent pas totalement compte de la pratique du poète. Le vers 139 du *Liber III* constitue à ce titre un exemple probant¹⁴⁸. Son origine ne saurait se trouver dans le chapitre 7 du second livre de *Samuel* tel qu'il est rédigé dans la Vulgate. Dans son article, Neil Adkin¹⁴⁹ considère qu'il s'agit d'une combinaison de 1 *Ch.* 28, 3 et de 2 *S.* 16, 7¹⁵⁰. Or, l'examen des sources exégétiques nous montre que le poète s'est contenté, en réalité, de récrire une citation faite par Grégoire (*Moral.* 7, 36, 58), qu'il a d'ailleurs très bien pu lire chez Raban (*In Reg.* II Reg, 7) qui recopie l'auteur des *Moralia* : *Non tu aedicabis mihi templum quia uir sanguinum es*. Cette citation ne se retrouve pas dans la Vulgate et Grégoire introduit la phrase en question par l'expression suivante : *iuxta antiquae translationis seriem* (selon l'expression de l'ancienne traduction). Le docteur se réfère donc ici, selon toute vraisemblance, à une version de la *Vetus Latina*. On remarque, par conséquent, que l'anonyme cite ici la Bible en se référant au commentateur et non à la *Scriptura* proprement dite. Cela étant, l'anonyme ajoute parfois des citations par rapport aux développements des *doctores* dans un souci vraisemblable d'*aemulatio*. On le voit, en effet, dans les vers 806-817 du *Liber II* qui constituent un florilège de citations bibliques sur la faiblesse de l'homme et qui commentent l'expression de *Jb.* 27, 6 : *nec enim reprehendit me cor meum in imni uita mea*¹⁵¹. Or, quatre d'entre elles (1 *Jn.* 1, 8 ; *Jc.* 3, 2 ; *Ps.* 115, 2 ; 1 *R.* 48, 6) se retrouvent dans le commentaire de Raban sur le *Siracide* (*In Eccl.* 3, 9) lorsque ce dernier commente 14, 1 : « heureux l'homme dont la bouche n'a pas failli ». G. Dinkova en conclut que le versificateur s'est inspiré du docteur dans les vers 805-812, ce qui nous semble tout à fait pertinent. En revanche, le vers 815 paraphrase un verset d'*Isaïe* (*Es.* 64, 6) que l'on

¹⁴⁸ *Propterea quia uir perhibetur sanguinis esse* : « Pour cette raison, lit-on, que l'homme est fait de sang ».

¹⁴⁹ Neil Adkin, p. 79.

¹⁵⁰ On lit en 1 *Ch.* 28, 3 : *Deus autem dixit mihi : non aedificabis domum nomini meo eo quod sis uir bellator et sanguinem fuderis*. Et en 2 *S.* 16, 7 : *egredere, egredere uir sanguinum*.

¹⁵¹ Dans l'ensemble de ce développement, le versificateur commente cette citation en montrant que Job évoque ici non l'homme (puisqu'il est pécheur par nature comme en témoignent les nombreuses citations bibliques), mais le Christ.

ne trouve pas dans le commentaire de Raban et qui est analogue, dans le fond, aux autres versets bibliques du passage. Par l'ajout de cette cinquième citation scripturaire, l'anonyme semble désireux de manifester sa culture biblique. Au demeurant, pour ce dernier, la *Scriptura* constitue la base même de toute connaissance. On lit, en effet, aux vers 697-699 du troisième livre : *Legi diuinae miscendo poetica sensa / atque uenenatas doctrinas philosophorum / Elisios campos et amena uirecta loquuntur*. L'auteur considère ici que le maître ne doit pas évoquer (*loquuntur*) les philosophies profanes (*uenenatas doctrinas philosophorum*) ni les poèmes païens (*Elisios campos et amena uirecta*¹⁵²). Il déplore ailleurs (II, 747¹⁵³) l'ignorance de ses contemporains à l'égard des textes bibliques.

De fait, la culture de l'anonyme portant sur la poésie antique ou médiévale ne s'avère pas spécialement étendue¹⁵⁴. Comme nous l'avons montré précédemment, il connaît assez bien les *Satires* et les *Epîtres* d'Horace¹⁵⁵ ainsi que l'*Enéide* de Virgile. Juvénal, Ovide et Stace apparaissent plus parcimonieusement. Lucain, d'après nos recherches, n'est cité qu'à une seule reprise. La poésie tardo-antique est encore plus mal représentée. Juvencus, Sedulius et Arator n'apparaissent jamais de façon certaine. On trouve à deux ou trois reprises des citations de Prudence, de Dracontius et de Venance Fortunat. Parmi les poètes médiévaux, le versificateur utilise essentiellement Baudri, Marbode, Hildebert et Fulcoie, à savoir des auteurs contemporains et composant dans la même ère géographique. Il semble également bien connaître Odon de Cluny dont il cite l'*Occupatio* à sept reprises. On trouve aussi des références rares et dispersées à Aldhelm, Flodoard, Alcuin, Hrotsvita, Milon de Saint-Amand ou encore Wulfstan de Winchester.

En ce qui concerne les écrits exégétiques, la connaissance du *magister* semble plus complète sans être pour autant exceptionnelle. Au vers 963 du Livre III, le poète affirme qu'il a puisé ses exégèses chez différents auteurs dont il dresse la liste dans les hexamètres 965-968 : *Augustinus, Iheronimus, Ambrosiusque / Ac Victorinus, Fulgentius et Cyprianus / Gregorius, sed et Ysidorus, Beda, Basilusque / Rabbanus, Origenes, Athanasius, Hylariusque*. G. Dinkova a étudié ce passage avec attention dans l'introduction de son édition¹⁵⁶. Elle remarque avec pertinence que ce catalogue s'inspire en grande partie du prologue des *Quaestiones* d'Isidore (*Praef. 5*) : *sumpta itaque sunt ab auctoribus Origene,*

¹⁵² Il s'agit ici d'une citation polémique de Prudence (*Cath. 3, 101*) qui, dans ce vers, évoque le paradis avec des termes virgiliens.

¹⁵³ *Heu ! uix historias quisquam nouit modo sanctas.*

¹⁵⁴ Voir à ce sujet la partie 5.4 de l'introduction consacrée aux emprunts poétiques.

¹⁵⁵ C'est, au reste, le seul poète à être nommé (III, 975) : « *in siluam ne ligna feram* » *Flaccus* (glosé *Oracius*) *fuit auctor.*

¹⁵⁶ p. XIV-XVII.

Victorino, Ambrosio, Hieronymo, Augustino, Fulgentio, Cassiano ac nostri temporis insigniter eloquenti Gregorio. La comparaison des deux listes montre que l'anonyme a omis Cassien, mais a ajouté sept noms : Basile, Athanase, Hilaire, Cyprien, Bède, Raban et Isidore. La présence des trois derniers docteurs s'explique aisément par des raisons d'ordre chronologique. Ils ont, en outre, réellement été utilisés par le versificateur. Il en va différemment pour Cyprien, Basile et Athanase qui n'apparaissent que dans cette liste de noms. G. Dinkova¹⁵⁷ considère qu'ils ont été ajoutés à la liste isidorienne parce qu'ils étaient perçus aux XI^{ème} et XII^{ème} siècles comme des autorités importantes. Des traductions latines de leurs œuvres circulaient dans les bibliothèques. En les nommant, l'anonyme ajoute du poids à la validité de ses propos. On remarque ainsi que cette liste, inspirée en grande partie par Isidore, entretient des rapports très lointains avec les véritables sources de l'auteur.

Ces dernières ne sont pas toujours évidentes à identifier précisément. En effet, dès lors qu'Isidore a été recopié, souvent textuellement, par Bède et Raban et qu'il s'est lui-même inspiré d'Augustin, il est parfois délicat, pour ne pas dire impossible, de donner le titre de l'œuvre dont le poète s'inspire directement. Les commentaires des auteurs présentent parfois, cependant, de légères différences et la comparaison précise du lexique des *doctores* avec celui du *Liber* permet à l'occasion d'identifier la source directe de l'auteur¹⁵⁸. Une autre possibilité consiste, comme l'a fait G. Dinkova dans les pages XII-XIII de son introduction, à étudier les sources non dans un passage isolé mais dans un vaste ensemble, ce qui permet de dégager le *doctor* majoritairement exploité. On le voit par exemple dans les vers 469-473 du *Liber* II : leur origine peut, il est vrai, remonter à Augustin (*Contr. Faust.* 12, 31), à Isidore (*Quaest. Test. Ios.* 7, 3) ou à Raban (*In Ios.* 1, 7). En revanche, les hexamètres précédents (457-460) reformulent de façon visible Isidore (qui ne s'inspire pas ici du *Contra Faustum*), recopié il est vrai par l'abbé de Fulda. Or, le poète n'a paraphrasé aucun des développements que Raban ajoute à la source isidorienne. Il nous semble donc probable que l'auteur a eu recours directement au docteur sévillan à la fois pour les vers 469-473 et pour les vers 457-460. Un autre critère d'identification peut consister dans l'étude de l'ordre des passages évoqués même si, souvent, la structure du *Liber* correspond à une entreprise originale. Cela étant, l'examen de la composition de l'ensemble constitué par les hexamètres 340-362 du Livre II

¹⁵⁷ Introduction, p. XVI.

¹⁵⁸ Nous citerons à ce titre le vers 357 du *Liber* II : il consiste en une reprise de *Dt.* 22, 11. Remarquons ici que l'expression *lana linoque contextum est* a été remplacée par l'adjectif *linostima* pour des raisons métriques. Le terme précité a été, de toute évidence, emprunté à Isidore, *Quaest. Test. Deut.* 9, 2 : *et linostima ueste indui est inordinate uiuere*. L'auteur des *Quaestiones* s'est de fait inspiré de Grégoire (*Moral.* 8, 51, 87) mais l'auteur des *Moralia in Iob* n'utilise pas le terme *linostima* et il en va de même pour les continuateurs d'Isidore, Bède (*In Pent. Deut.* 22) et Raban (*Super. Deut.* 3, 3).

révèle l'utilisation exclusive d'Isidore dans cette partie du texte. Il s'agit en l'occurrence d'un regroupement de prescriptions diverses appartenant globalement à la partie centrale du *Deutéronome*, même si le vers 345 fait référence au *Lévitique*. La succession des versets paraphrasés ne correspond nullement à l'ordre du texte biblique. En revanche, l'ordre adopté est identique aux chapitres 3-10 du livre consacré au *Deutéronome* dans les *Quaestiones*. En outre, le passage du *Lévitique* (*Lv.* 19, 23) paraphrasé au vers 345 est précisément commenté au chapitre 4 du commentaire d'Isidore consacré au *Deutéronome*. L'utilisation directe du docteur sévillan, bien que de tels développements se retrouvent chez Raban et Grégoire, ne fait ici aucun doute¹⁵⁹.

Quels sont donc les différents *doctores* utilisés par le versificateur¹⁶⁰ ? Nous citerons en premier chef Isidore dont les *Quaestiones* sont amplement exploitées dans l'ensemble du Pentateuque. Les différents commentaires de Raban sont également connus et on les retrouve presque exclusivement dans la longue réécriture des quatre livres des *Rois*. Les *Moralia in Iob* de Grégoire apparaissent clairement dans toute la partie du *Liber II* consacrée à ce livre poétique. Il semble également avoir utilisé Augustin, contrairement à ce qu'affirme G. Dinkova¹⁶¹. Certes, le texte du *Liber* ressemble le plus souvent à la version d'Isidore lorsqu'il y a de légers changements lexicaux. Citons à titre d'exemple le vers 41 du *Liber II* qui commente de façon typologique la transformation de la verge de Moïse en serpent : *Quis neget ecclesiam per lubrica tempora uolui ?* Cette idée remonte à Augustin, *In psalm.* 73, 5, mais elle est reprise par Isidore, *Quaest. Test. Ex.* 8, 2-4. Les citations, comme on le voit, sont extrêmement proches. On trouve chez Augustin : *quia sic modo mortalitas Ecclesiae ambulat : alii eunt, alii ueniunt per mortem tamquam per serpentem* ; et chez Isidore : *quia sic mortalitas Ecclesiae per lubrica temporum uoluitur : alii eunt, alii ueniunt per mortem tamquam per serpentem*. Or, l'expression soulignée, qui ne se retrouve que dans les *Quaestiones* et qui est de toute évidence réécrite par l'auteur, prouve, à notre sens, l'utilisation directe d'Isidore. Le vers 78 de ce même livre constitue cependant un contre-exemple. Le début de l'hexamètre s'inspire du verset 11 : *cumque leuaret Moyses manus*. Or, l'auteur a transformé cette proposition en un ablatif absolu : *extensis manibus*. Il s'est probablement inspiré directement d'Augustin, *Contr. Faust.* 12, 30 : *extensis Moysi manibus signo crucis*.

¹⁵⁹ Dans son apparat des sources patristiques, G. Dinkova a mentionné d'autres références. Mais, on conçoit mal que l'auteur ait pu s'inspirer de Raban puisque dans ce cas il aurait dû jongler entre son commentaire du *Deutéronome* et son commentaire du *Lévitique*. De même, l'intertexte grégorien est présent aux vers 345, 347 et 359. Mais cela signifierait, dans ce cas, que le versificateur ait dû regrouper certains chapitres épars du livre 8 des *Moralia* avec le livre 33.

¹⁶⁰ L'examen détaillé des sources apparaît, à chaque fois, dans le commentaire des différents épisodes.

¹⁶¹ Introduction, p. XIII.

En effet, Isidore, qui reprend naturellement le *doctor*, propose une formulation plus lointaine (*Quaest. Test. Ex, 25, 1*) : *brachiaque sua in modo in modum crucis extendit*. On pourrait objecter ici que la similitude est fortuite. Mais la présence d’Augustin s’avère plus évidente dans d’autres passages où il constitue, visiblement, l’unique source. C’est le cas en particulier des vers 818-833 du *Liber II* qui décrivent les différentes étapes de la formation du fœtus et qui paraphrasent le *doctor* (*Diuers. Quaest. 56*). Les similitudes entre le *Liber* et le commentaire de l’évêque d’Hippone sont évidentes. On trouve les mêmes durées de développement : *primis sex diebus* (v. 820 *senis diebus*) ; *sequentibus nouem diebus* (v. 822 *lucibus at ternis ter*) ; *duodecim diebus* (v. 823 *bis senis*) ; *reliquis decem et octo diebus* (v. 824 *ter senis autem*). D’autres termes sont empruntés, dans cette partie du *Liber*, à l’hypotexte augustinien : *lactis, sanguis, consolidatur, formatur*. La présence du docteur se retrouve en outre en II, 826-832 mais aussi en III, 688. Il ne saurait donc être écarté des sources de l’anonyme.

L’utilisation de Bède ne semble pas être mise en doute non plus, puisqu’il constitue l’unique source de certains commentaires du *Pentateuque*¹⁶², du livre de *Samuel*¹⁶³, du *Cantique des Cantiques* ou encore des *Proverbes*. De même, les commentaires de Jérôme sur les prophètes ont été exploités au Livre III¹⁶⁴. A vrai dire, le versificateur a surtout utilisé les préfaces de la Vulgate consacrées à Isaïe et à Ezéchiel, mais il semble aussi s’être inspiré, certes brièvement, de l’*In Hieremiam prophetam* ou de l’*In Ionam*.

En revanche, même s’il est nommé dans la liste de l’épilogue, Hilaire de Poitiers ne nous semble pas constituer une source du *Liber*. G. Dinkova évoque, dans son édition, le rapprochement possible entre le vers 479 et le commentaire sur *Matthieu* (*In Mt. 10, 5*) mais seule l’expression *spinis peccatorum* est commune aux deux textes et il ne nous semble pas possible d’en déduire une quelconque inspiration directe ou indirecte.

Inversement, les vers 167-170 du Livre II, qui consistent en une lecture morale d’un passage du *Lévitique*, semblent s’inspirer de Novatien, bien que ce dernier ne soit pas nommé dans l’énumération de l’épilogue. Dans ce passage du *Liber*, chaque animal qui dans la Bible doit être écarté du sacrifice correspond à un vice : *lacertas / instabiles* ; *miluos / rapaces* ; *fures / mustelas* ; *lasciuos / passerres* ; *cygnos / tumidos*. Or, de telles similitudes remontent au texte de Novatien, *De libris iudaicis*, 3. Ce dernier en effet commente le passage du *Lévitique* dont il est question en proposant des interprétations allégoriques identiques à celles

¹⁶² Sa présence nous semble évidente, entre autres, aux vers 403-405 et 429-432 du *Liber I* ainsi qu’aux vers 24-28 du *Liber II*.

¹⁶³ II, 860.

¹⁶⁴ En particulier aux vers 784-786 ; 803 ; 809-810 et 824.

du *Liber* : *quis autem mustelae corpus cibum faciat ? Sed furta reprehendit. Quis lacertam ? Sed odit uitae incertam uarietatem* [...] *Passerem quoque cum interdicat intemperantiam coarguit; quando cygnum, ceruicis altae superbos*. De même, Novatien rapproche le milan des *raptores* (*rapaces* au vers 168), le corbeau des *impuras uoluntates* (*inmundos* au vers 169) et le chameau d'une vie *criminibus tortuosam* (*discordes* au vers 169). Cela étant, Novatien ne semble pas avoir été utilisé à d'autres endroits du *Liber*. On peut supposer que le poète a eu accès aux réflexions de cet auteur par le biais d'anthologies¹⁶⁵ ou de bestiaires, ce qui expliquerait qu'il n'ait pas été cité dans l'épilogue.

On le voit, le poète possède une culture que qui s'avère, malgré tout, assez limitée. Il ne semble que très rarement confronter des sources exégétiques diverses et préfère exploiter « à fond » les commentateurs qu'il maîtrise le plus, à savoir Isidore et Raban.

6.4 Les structures mentales de l'auteur.

A travers la réécriture de la Bible et les digressions qu'elle fait naître, l'anonyme nous fait part de sa vision du monde et de l'homme. Un certain nombre de réflexions reviennent constamment sous sa plume et caractérisent, à n'en point douter, sa manière de penser. Nous pouvons ainsi évoquer sa misogynie, son antisémitisme, sa méfiance relative à l'égard de la culture classique, son rejet du monde matériel, son pessimisme et l'importance qu'il donne à sa charge de professeur. Cet auteur, qui a écrit entre 1094 et 1108, semble illustrer davantage l'idéologie du XI^{ème} s. que celle du XII^{ème} s. Il ne correspond en rien à l'image de l'intellectuel médiéval dont Jacques Le Goff dresse le portrait¹⁶⁶ et dont Abélard (1079-1142) est l'une des figures caractéristiques. L'intellectuel du XII^{ème} s. est, tout comme notre poète, un enseignant, mais il est lié à la ville et non au cloître, ce qui constitue une première différence. Il s'attache aux diverses sciences et utilise avant tout les textes antiques dont il loue l'intérêt scientifique. Comme le fait remarquer J. Le Goff : « L'intellectuel est un professionnel avec ses matériaux, les anciens, avec ses techniques, dont la principale est l'imitation des anciens¹⁶⁷ ».

A l'inverse, notre versificateur ne cesse de dénoncer les savants qui commentent la Bible comme s'il s'agissait de poésie ou de philosophie. Cette idée lui est particulièrement

¹⁶⁵ D'après nos recherches, Novatien ne semble pas avoir été beaucoup lu au XI^{ème} s. Au demeurant, il n'est jamais nommé par les exégètes de cette époque.

¹⁶⁶ J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, 2000 (3^{ème} édition).

¹⁶⁷ J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, p. 16.

chère puisqu'il l'énonce à plusieurs reprises (II, 376-380¹⁶⁸ ; II, 477-478¹⁶⁹ ; III, 695-699¹⁷⁰). L'auteur condamne toute référence aux doctrines et à la poésie antiques, en particulier dans le domaine de l'exégèse biblique. Poètes et philosophes ne peuvent apparaître chez un *magister* chrétien digne de ce nom puisqu'ils avancent des inepties concernant la divinité (v. 700-701) et pervertissent les élèves (v.702-704). Le sage *expositor* ne doit pas expliquer la Bible en citant Platon ou Virgile. Le vers 699 est à ce titre est doublement polémique. Il s'agit d'une reprise de *Aen.* 6, 638 qui évoque les Champs Elysées mais aussi et surtout de Prudence, *Cath.* 3, 101-102 : *Tunc par amoena uirecta iubet / frondocomis habitare locis*. Ici, le poète tardo-antique a récrit l'hexamètre virgilien pour décrire le jardin d'Eden, pratique fondamentalement prohibée par l'anonyme.

Mais la vivacité de la dénonciation montre, à notre sens, que le poète s'érige contre une pratique contemporaine que l'on peut mettre en relation avec les prémices de la renaissance du XII^{ème} s. Il est remarquable à ce sujet de comparer les assertions de l'anonyme avec les pratiques de Fulcoie (qui est mort après 1084) et de Laurent de Durham (mort en 1154). Le premier d'entre eux, dans le *De Nuptiis*, associe volontiers des éléments chrétiens et païens. De fait, il imagine Hérode demander à Tisiphone de lui ouvrir la porte des Enfers (*De Nupt.* 6, 590-593). On retrouve ce même mélange dans la dixième *Epître*, lettre comportant 394 vers et évoquant le pouvoir de l'amour à travers des personnages bibliques et mythologiques¹⁷¹. Il cite conjointement Didon, Tharbis et Salomon. Il développe surtout l'exemple d'Amnon, amoureux de sa sœur, et dont il décrit la passion à la manière d'Ovide. Pour lui, le mariage des prêtres est inévitable et, à l'instar des têtes de l'hydre de Lerne qui repoussent constamment, ne peut être supprimé définitivement¹⁷². Il existe, semble-t-il, chez Fulcoie une correspondance entre l'utilisation de la culture païenne (en particulier Ovide) et la souplesse de sa morale que l'on peut opposer à l'austérité de la réforme grégorienne. Nous pouvons à ce sujet reprendre la conclusion de Marvin L. Colker : « Fulcoius, we see, is more than an eleventh-century poet. He is a medieval modernist, who extolls womankind and champions love. He accepts marriage for the clergy and seems to have been married

¹⁶⁸ *Qui disciplinas didicerunt philosopharum / Atque poetarum metra fabellasque canoras / Scripturas tractare sacras caueant uelut illas / Ad sensus curuare suos timeant pia uerba / Sed sua sensa leuent ad caelica dogmata sana.*

¹⁶⁹ *Qui uult Ecclesiam maculare sduperstitione / Scripturasque sacras ut uerba poetica tractat...*

¹⁷⁰ *Cum desunt legis sapientes expositores / Tunc quidam dici cupiunt, non esse magistri / Legi diuinae miscendo poetica sensa / Atque uenenatas doctrinas philosophorum / Elisios campos et amena uirecta loquuntur.*

¹⁷¹ Voir à ce sujet : Marvin L. Colker « Fulcoius of Beauvais, poet and propagandist » in *Latin Culture in the Eleventh century. Proceedings of the third International Conference on Medieval Latin studies, Cambridge 9-12 1998* (Publications of the Journal of Medieval latin), Turnhout, 2002, p. 154-155.

¹⁷² *Epist.* 10, 62-65.

himself.¹⁷³ » Sa vision du monde, on le voit, diffère radicalement de celle présente dans le *Liber*. La différence de traitement de l'épisode d'Amnon et Tamar constitue une illustration parfaite. Si l'auteur de l'épître 10 évoque précisément les symptômes de l'amour et le pouvoir irrésistible de Vénus, notre versificateur utilise cet élément narratif dans l'optique d'une double condamnation morale : celle d'Amnon qui viole sa sœur (*stuprum*) et celle d'Absalon qui tue sauvagement le coupable¹⁷⁴. De même, Fulcoie, dans cette même lettre, utilise l'exemple du désir de Salomon¹⁷⁵ pour faire l'apologie de l'amour invincible. Le ton est radicalement différent du *Liber* où l'anonyme condamne l'incontinence du souverain et se lance, à cette occasion, en un long développement sur le danger des femmes (v. 341-381). Quant à Laurent de Durham, il dresse à plusieurs reprises, dans son *Hypognosticon*, des parallèles entre les personnages bibliques et les héros de la littérature et de la mythologie classiques¹⁷⁶. Il compare ainsi l'amitié entre David et Jonathan à celle qui unit Nisus et Euryale ou encore Oreste et Pylade, Achille et Patrocle. De même, il rapproche Salomon des grands sages de l'antiquité : Solon, Thalès, Socrate, Pythagore... Certes, Laurent de Durham a composé son œuvre une trentaine d'années après le *Liber* et son poème s'avère particulièrement original. Mais il se fait peut-être le représentant d'une école ou d'une tradition. Quoi qu'il en soit, le nombre de manuscrits de l'*Hypognosticon* qui sont à notre disposition¹⁷⁷ atteste le succès de l'œuvre et montre que cette réécriture correspondait à une véritable attente.

Une autre caractéristique mentale du poète concerne son anti-judaïsme. Il ne s'agit certes pas ici d'un trait particulièrement original. Cela étant, l'étude de la réécriture des *doctores* montre que l'anonyme adopte une position plus radicale. Contrairement à Isidore, il considère que le peuple juif ne pourra être sauvé qu'à la fin du monde et qu'il est entièrement rempli du sens charnel de la Loi¹⁷⁸.

Nous avons également relevé, par ailleurs, la misogynie de l'auteur. Une fois encore, cette tendance n'est pas isolée au Moyen Âge, loin s'en faut. Mais le développement des vers 350-381 du Livre III portant sur le danger des femmes constitue un excursus de très grande ampleur qui semble dépasser la simple reprise d'un motif satirique traditionnel. Cette idée est au reste confirmée par l'utilisation presque constante du substantif péjoratif *muliercula*.

¹⁷³ Marvin L. Colker, p. 157.

¹⁷⁴ III, 221 : *Ob stuprum Tamar fratrem pascendo sugillat*. (« A cause du viol de Tamar, il frappe son frère lorsqu'il mange »).

¹⁷⁵ *Epist.* 10, 351.

¹⁷⁶ Voir à ce sujet G. Dinkova, *Rewriting scripture*, p. 78.

¹⁷⁷ Nous en avons relevé 18.

¹⁷⁸ Voir à ce sujet la partie 5.3 de l'introduction consacrée à la paraphrase des commentaires exégétiques.

Ce refus de la femme va de pair avec la condamnation générale des *uoluptates carnis*. On trouve dans le *Liber I* (v. 473-505) un long développement sur la sobriété du Chrétien qui fait suite à l'évocation d'Esau. Il en va de même au *Liber II* (v. 110-116) à l'occasion de la paraphrase de l'épisode du veau d'or. Une idée similaire apparaît également aux vers 233-235 du Livre II même s'il s'agit désormais plus spécifiquement des mœurs du *magister*. Dans de tels passages, l'hypotexte de la *Regula* bénédictine apparaît parfois¹⁷⁹, ce qui n'est guère surprenant puisque le poète écrit dans un cadre monastique¹⁸⁰.

Dans la même perspective, nous pouvons également noter la condamnation du *faber* telle qu'elle apparaît dans les vers 47-57 à l'occasion de l'évocation de Toubal-Cain. Ce dernier est issu de la race de Caïn, ce qui suffit à le dévaloriser. Et de fait, au vers 47, l'adjectif *cainina*, néologisme signifiant « de Caïn », ressemble fortement à la forme *caninus* « de chien ». On apprend de lui qu'il fabrique (*fabricat* v. 48) des couronnes pour les martyrs et qu'il fait cuire dans la fournaise babylonienne les cœurs pieux (v. 49). Or, Toubal-Cain constitue la figure archétypale des ouvriers comme l'indique le vers 57 : *sufficiat paucis fabrumque fabrosque notasse*. Ces derniers sont donc associés aux vices et à la persécution des fidèles (*uexando fideles* v. 56).

Nous voyons donc, à travers ces exemples, que le poète entre pleinement dans l'idéologie monastique du XI^{ème} s qui considère le corps et le monde matériel comme faisant *a priori* obstacle au salut. L'anonyme, de ce point de vue, entretient des points communs avec Anselme de Cantorbery (1033-1109) qui s'avère au demeurant son exact contemporain¹⁸¹. C'est aussi avec cette structure de pensée qu'il lutte, nous allons le voir, pour la réforme de l'Eglise.

6.5 Un artisan de la réforme grégorienne.

L'auteur du *Liber*, poème composé entre 1094 et 1108, se sent de toute évidence concerné par l'évolution de l'Eglise à la fin du XI^{ème} s. et montre son attachement aux principes de la réforme dite « grégorienne ».

¹⁷⁹ Voir en particulier, à ce sujet, notre commentaire de I, 481-505.

¹⁸⁰ On trouve en I, 179 l'apostrophe *fratres* tout comme en II, 284. On remarquera aussi l'exhortation de II, 890 : *Sic monachus faciat*. En outre, en III, 936, le poète s'adresse désormais aux moniales : *Vos o presentes quae dicimini moniales*.

¹⁸¹ Voir à ce sujet R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde*, t. 4 : *Le XI^e siècle*, vol. 2 : *Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger de Caen, Anselme de Cantorbéry*, Louvain-Paris, 1964. Voir également A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidental*, Paris, 1994 (2^{ème} édition), p. 40-47 : « vie angélique et mépris du monde ».

Cette appellation est simplificatrice puisque le pape Grégoire VII (qui exerce son pouvoir entre 1073 et 1085) ne fut pas l'unique instigateur de cette tentative de purification du clergé. A vrai dire, la réforme grégorienne s'étend sur trois quarts de siècle (1049-1122) et débute sous le pontificat de Léon IX (1049-1054). Le *Liber* a été rédigé au moment du pontificat d'Urbain II (1088-1099) ou de Pascal II (1099-1118).

L'effort de cette réforme porte essentiellement sur le clergé séculier, mais concerne la chrétienté générale. Elle manifeste une volonté de restauration morale et de réorganisation institutionnelle de l'Eglise. On peut résumer ses divers objectifs par cette citation de Jean Chélini¹⁸² : « Non seulement ils [les réformateurs] désiraient extirper de l'Eglise la simonie, le mariage et l'incontinence des prêtres, mais encore affirmer dans les faits la primauté du Saint-Siège. » En 1074, Grégoire VII, par des décrets conciliaires, prononce la déchéance des simoniaques et des clercs concubinaires et appelle le peuple à désertier leurs offices. La réforme dite « grégorienne » a également pour ambition d'instruire le clergé dans son ensemble et de soumettre à l'autorité de l'Eglise les mariages et, en particulier, les mariages royaux. Le cas le plus célèbre concerne le roi Philippe Ier qui en 1092 enlève Bertrade de Montfort au comte d'Anjou Foulque le Réchin. Deux ans plus tard, les « grégoriens » à l'occasion du concile d'Autun (1094) excommunient le souverain non pour rapt ou bigamie mais pour inceste (Bertrade de Montfort est la femme d'un cousin éloigné). Dominique Barthélemy¹⁸³ précise dans son ouvrage, en se référant aux travaux de G. Duby, que l'Eglise s'est montrée beaucoup plus sévère avec ce roi « qu'avec son aïeul Robert le pieux, autrement en faute avec Berthe de Bourgogne ». On mesure ainsi le durcissement de l'Eglise en terme de morale.

*Ce contexte historique apparaît-il directement ou non dans le Liber ? Qu'en est-il des autres paraphrases bibliques contemporaines ? De fait, cette renaissance des récritures versifiées coïncide chronologiquement avec la réforme grégorienne. Cela étant, dans les œuvres que nous connaissons, on ne trouve guère de références directes à l'action des papes réformateurs. Certes, Hildebert s'est clairement montré pour la liberté de l'Eglise contre Guillaume II et Louis VI d'Angleterre, mais ses prises de position apparaissent avant tout dans des vers de circonstance profanes. Inversement, Fulcoie de Beauvais attaque la sévérité de Grégoire VII dans sa sixième épître¹⁸⁴ et non dans sa célèbre récriture versifiée, le *De Nuptiis Christi et Ecclesie*.*

¹⁸² J. Chélini, *Histoire religieuse de l'occident médiéval*, Paris, 1968, p. 273.

¹⁸³ D. Barthélemy, *L'ordre seigneurial. XIème-XIIème siècles*, Paris, 1990, p. 82-83.

¹⁸⁴ Voir à ce sujet : Marvin L. Colker « Fulcoius of Beauvais, Poet and Propagandist », p. 156-157.

La réforme grégorienne a cependant provoqué dans certaines parties de l'Europe une floraison d'études bibliques qui sont autant d'exercices de dévotion. La Toscane en est l'illustration la plus évidente. La comtesse Mathilde, qui était le principal soutien du pape Grégoire, a fortement œuvré à ce retour aux textes sacrés. Apparurent sous une telle impulsion des manuscrits complets de la Bible (ce qui avait disparu au X^{ème} siècle), des commentaires en prose (ceux de Jean de Mantoue et d'Héribert par exemple)¹⁸⁵, ainsi que l'*Enarratio Genesis* de Donizon de Canossa. Ce poème récrit et commente la *Genèse* sur un ensemble de 384 hexamètres. Il fut composé par un moine bénédictin mort vers 1115¹⁸⁶.

On ignore complètement si, à l'instar de l'*Enarratio*, le *Liber* est le fruit d'une impulsion religieuse et politique locale. Il semble néanmoins participer à la réforme grégorienne et ce par deux aspects fondamentaux : une condamnation sans appel de Philippe Ier et une volonté évidente de moralisation du clergé.

Nous avons déjà évoqué le vers 372 du Livre III dans la partie consacrée à la datation du poème : *Philippum regem nunc pelex nullificauit*. Cet hexamètre insiste surtout sur la responsabilité de Bertrade de Montfort, mais n'innocente pas le souverain responsable d'avoir cédé à la tentation.

En outre, le versificateur ne cesse de rappeler la responsabilité du *doctor* qui doit, comme le précise F. Dolbeau¹⁸⁷, éviter la goinfrerie (II, 605-606), la luxure (III, 424) et l'ivrognerie (II, 202). Plus précisément, les vers 733-734 du Livre III condamnent clairement la simonie : *Qui uendunt euangelium, data pneumatis almi, / Sic illeprati lepram dant posteritati*¹⁸⁸. Nous relèverons également les vers 137-156 du Livre II, vaste réécriture tropologique de différents passages du *Lévitique* portant sur le grand prêtre. Le versificateur, à bien des égards, s'est détaché ici des commentateurs pour proposer une analyse originale du passage. Ainsi, pour l'anonyme, les difformités physiques du *sacerdos* correspondent toutes à des vices ou à des hérésies. En outre, si la liste des vertus du prêtre s'inspire en partie de Grégoire (*Reg. Past.* 2, 1), l'auteur du *Liber* insiste bien davantage que sa source patristique sur sa nécessaire moralité. Le poète, contrairement à son hypotexte, souligne l'importance de la sobriété (v. 138), de la chasteté (v. 138 et 142), de la douceur (v. 139 et 141) et de la culture

¹⁸⁵ Voir à ce sujet : Robinson, I. S. The Metrical Commentary on Genesis of Donizo of Canossa. *Recherche de théologie ancienne et médiévale*, 41, 1974, p. 12 sq.

¹⁸⁶ Sur l'*Enarratio Genesis*, voir le travail de P. Ropa : *Enarratio Genesis di Donizone di Canossa. Introduzione, edizione, commento e studio d'ambiente*, Seria Filologia, Bologne, 6, 1977.

¹⁸⁷ F. Dolbeau, p. 377.

¹⁸⁸ Ces vers sont cités par F. Dolbeau. Un poème médiolatin sur l'ancien testament : le *Liber prefigurationum Christi et Ecclesie*, in *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert*. 1999, p. 383. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 144.) Le philologue fait à leur sujet le commentaire suivant : « J'en déduis que l'anonyme est prêtre et que, sur ce point, il se range du côté de ceux qui veulent réformer l'Eglise ».

biblique (v. 142). De fait, par l'amplification de la liste des qualités morales par rapport à la *Regula* de Grégoire ainsi que par son insistance sur la nécessaire culture du prêtre, l'auteur manifeste clairement sa volonté de lutter contre le nicolaïsme et l'illettrisme de l'Eglise.

On peut également considérer que le titre même du poème, à savoir les préfigurations du Christ et de l'Eglise, entre de plain-pied dans la réflexion des années 1050-1150. De fait, évoquer les signes annonciateurs de l'Eglise, c'est aussi exprimer quel doit être son véritable statut, quelle doit être sa nature première. Au demeurant, les vers 958-961 de l'épilogue reviennent sur la dimension morale du texte en insistant sur les devoirs non des Chrétiens en particulier, mais de l'Eglise en général (*Ecclesiae catholicae*). Le groupe nominal précité est au reste le complément d'agent des différents adjectifs verbaux (*fugiendum* ; *credendum* ; *amandum*). Ainsi, le poète se fixe comme but, à son tour, non seulement de moraliser ses disciples, mais de réaffirmer ce que l'Eglise doit être en se fondant sur des exemples (*exemplis*) et des paroles (*dictis*) bibliques. Pour le poète comme pour les papes réformateurs, la restauration suppose purification et refondation. Il est possible, comme nous l'avons dit plus haut, que l'usage de l'hexamètre, vers qui chante traditionnellement les origines, corresponde aussi à ce souci de faire renaître l'Eglise dans toute sa pureté.

Au reste, le poète qui se montre d'ordinaire pessimiste manifeste parfois sa confiance en la force des Chrétiens. On le voit dans les vers 495-496 du Livre III qui font très brièvement référence à la guerre qu'Asa mena contre Baésha, le roi d'Israël. Ainsi, l'hexamètre 496 propose une lecture allégorique selon laquelle Asa symbolise les fidèles en lutte contre le diable. Cette idée est inspirée de Raban (*In Reg. III Reg, 14*), mais l'anonyme, contrairement à sa source, insiste de façon optimiste sur le travail mené par les fidèles : *numquam cessant [...] uexare fideles*. Il a également substitué, pour désigner le diable, *nequam* en lieu et place des expressions *draco antiquus* ou *diabolo* de l'hypotexte. La faiblesse de l'antique ennemi est rendue plus manifeste surtout si l'on considère la paronomase qui l'oppose à l'adverbe *numquam* évoquant l'activité sans relâche des Chrétiens.

7. Conclusion et perspectives.

Le *Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie* est un témoin parmi d'autres de la production de récritures bibliques versifiées qui fleurissent en Europe dans les années 1050-1250. Il est sans doute le fruit d'une tradition, celle des épopées bibliques tardo-antiques, mais, comme nous l'avons dit plus haut, cette catégorie générique n'est pas opérante pour notre poème. Quant aux objectifs du versificateur, ils sont naturellement éloignés des poètes tardo-antiques. Juvencus était en effet désireux de s'adapter à un public lettré qui considérait la parole poétique comme par essence supérieure aux autres formes du langage. En revanche, le *Liber*, comme les autres récritures bibliques contemporaines, emprunte à l'antiquité sa dimension scolaire. Comme l'a montré E. R. Curtius et plus tard M. Roberts¹⁸⁹, la poésie chrétienne peut être en partie considérée comme la continuation des exercices d'apprentissage de la rhétorique, les *primae exercitationes* évoquées par Quintilien¹⁹⁰, qui consistent à reformuler un texte source, ou bien pour l'éclairer ou bien pour rentrer en compétition avec lui. La paraphrase, dans l'enseignement antique, servait à la fois à l'élève pour apprendre à exprimer ses idées et à montrer sa compréhension de l'hypotexte et au professeur pour éclaircir, dans un mot à mot à visée pédagogique, les significations du support initial.

Dans quelle mesure le *Liber* est-il l'héritier des *progymnasmata* ? Il semble bien, en effet, que le poète, dans sa pratique massive de la *uariatio*, ait montré à ses élèves l'art de la reformulation. Il ne cesse également d'expliquer les *uerba diuina* par de nombreux commentaires. Parfois aussi, il embellit le texte initial en préférant la syntaxe à la parataxe et en faisant entrer, plus rarement, les registres épiques et satiriques à l'intérieur de l'œuvre.

Mais, comme on l'a vu à l'occasion de l'analyse des formes littéraires du poème, le versificateur poursuit également d'autres buts qui n'apparaissent pas *a priori* chez les témoins tardo-antiques. Faire connaître, dans une synthèse à la fois brève et complète, les grands moments de l'Histoire Sainte dès lors que l'hexamètre, comme il est précisé dans l'épilogue, favorise la mémorisation ; donner accès aux principaux commentateurs patristiques et médiévaux ; moraliser ses élèves dans le cadre de la réforme grégorienne. Nous avons également précisé que, par l'écriture, le poète semblait mener une activité plus personnelle, proche de la prière et de l'exercice de dévotion.

Or, la récriture versifiée permet précisément d'embrasser cette multitude d'objectifs. Cette dernière, telle qu'elle apparaît au Moyen Age central, n'est pas un genre hybride pour

¹⁸⁹ E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, Paris, 1956, p. 249. M. Roberts, *Biblical Epic and rhetorical paraphrase in late Antiquity*, Liverpool, 1985.

¹⁹⁰ Quintilien, *Inst.* I, 9, 1-3.

reprendre les termes de Curtius ni même un genre polymorphe. Elle est bien plutôt une pratique discursive¹⁹¹. Cette dimension transgénérique est au reste amplifiée par la nature même de l'objet puisque la Bible, d'un livre à l'autre, multiplie les formes littéraires. L'hexamètre, malgré ses contraintes prosodiques, fait naître paradoxalement un espace de liberté, celui de la réécriture où se mêlent narration, exégèse, sermon et prière. Telle peut être l'explication de la floraison des poèmes bibliques dans les années 1050-1250.

Mais l'histoire de cette forme littéraire reste pour une grande part à écrire. Le principal obstacle à la rédaction d'une synthèse digne de ce nom sur le sujet concerne la méconnaissance des textes. Comme le souligne F. Dolbeau, « pour qui veut défricher un tel domaine, les difficultés ne manquent pas : longueur et anonymat de nombreux textes, multiplicité des sources exégétiques possibles, qualité inégale sur le plan littéraire, relation souvent obscure avec le monde scolaire¹⁹² ». On pourrait ajouter que les vers des poèmes bibliques, c'est le cas en particulier du *Liber*, ne brillent pas toujours par leur clarté, ce qui est dû à la volonté d'*abbreviatio* des poètes et aux allusions bibliques et exégétiques plus ou moins claires pour le lecteur du XXI^{ème} s. La priorité nous semble donc porter sur les textes eux-mêmes : il convient de les rendre disponibles. L'article de G. Dinkova « Biblical Versification from Late Antiquity to the Middle of the Thirteenth Century : History or Allegory ? » présente l'immense mérite de recenser l'ensemble des témoins appartenant à cette forme littéraire. On est frappé de voir le nombre de textes encore inédits pour les XII^{ème} et XIII^{ème} siècles¹⁹³ même si un certain nombre d'éditions critiques ont récemment vu le jour comme nous l'indiquons dans la bibliographie. Par ailleurs, de nombreuses œuvres n'apparaissent que dans la collection de la *Patrologie* ou dans des éditions de la fin du XIX^{ème} s. ou du début du XX^{ème} s. C'est également le cas, chose plus surprenante, des

¹⁹¹ Voir à ce sujet la conclusion de Jean Vignes à l'ouvrage : *Les paraphrases bibliques aux XVI^e et XVII^e siècles, actes du colloque de Bordeaux des 22, 23 et 24 septembre 2004*, Genève, 2006, p. 461-469.

¹⁹² F. Dolbeau, p. 389.

¹⁹³ G. Dinkova évoque ainsi le *De Serie sex etatum* d'Adam de Banking ; l'*Historiae Veteris Testamenti* de Léon de Paris ; le *Versus super Cantica* de Altmmanus de Saint Florian ; le *De Natiuitate Christi* (poème anonyme. Inc : *Nostrae uersiculis paucis eat ordo salutis.*) ; le *De Vetere et nouo* (poème anonyme. Inc : *Mane nouo mundo trahit hos conuentio nummi*) ; les *Lamentationes Ieremiae prophetae* (poème anonyme. Inc : *Sunt Cantica Canticorum, sunt Lamentationes Lamentationum*) ; le *Liber Esdre* (poème anonyme. Inc : *Persarum Cyrux rex primo scripsit in anno*) ; le *Liber Iosue* (poème anonyme. Inc : *Quid sit quod montem Moyses ascendit et inde*) ; le *Poema de historia Veteris Testamenti* (poème anonyme. Inc : *Machina cum mundi communia seruat in undis.*) ; les *Prouerbia Salomonis* (poème anonyme. Inc : *Que docet iste liber prouerbia sunt Salomonis*) ; le *Versus de historiis Veteris Testamenti a morte Abel ad mortem Heli sacerdotis* de Geoffroy de Winchester ; le *Carmen ad gratiam dilecte dilecti* de Guillaume de Vivaria ; l'*Exameron* (poème anonyme. Inc : *Summa uera bonum sed nec mutabile donum*) ; le *Summarium biblicum* d'Alexandre de Villa Dei ; le *Capitula euangeliorum uersifice* (poème anonyme. Inc : *Abraham sponsato. Nollet traducere. Donec.*) ; le *Collecta euangeliorum* de Samuel Presbiter.

épopées tardo-antiques¹⁹⁴. De fait, le texte de Juvencus, pourtant abondamment commenté, ne bénéficie pas à ce jour d'édition récente. Une traduction française de ce poème majeur nous semblerait en outre bienvenue pour les lecteurs aussi bien de textes antiques que de textes médiévaux. De fait, la confrontation des récritures versifiées du Moyen Age avec celles de la fin de l'antiquité servirait à mieux comprendre l'évolution des formes et des structures de pensée, mais une telle comparaison n'est pas toujours aisée à cause précisément du manque d'éditions récentes et de traductions¹⁹⁵.

Il va sans dire que l'absence de traduction française concerne pratiquement l'ensemble des productions du Moyen Age central. Certes, le travail s'avère souvent colossal à cause de la longueur des textes. Mais une pratique plus généralisée de ce type de contribution, au moins sous la forme d'extraits, permettrait de rendre les textes plus disponibles et offrirait un gain de temps appréciable. Une édition, même de qualité, si elle n'est pas accompagnée d'une traduction et de quelques commentaires éclairants, ne lève qu'une partie des obstacles à la lecture.

Cette meilleure connaissance des textes favoriserait les recherches dans des optiques diverses. Nous nous contentons ici de donner quelques pistes d'études pour la période allant du XI^{ème} au XIII^{ème} s : l'examen systématique des prologues et des épilogues métalinguistiques susceptibles d'éclairer les motivations des auteurs ; l'utilisation de la poésie païenne ; l'influence possible de la réforme grégorienne ; les comparaisons de traitement d'un même épisode biblique ; les sources exégétiques principalement utilisées et leurs transformations ; la réception des œuvres ; les livres de la Bible principalement exploités.

Une synthèse sur les différentes formes littéraires et les fonctions qui leur sont attribuées pourrait être également constituée de façon systématique¹⁹⁶. En l'état actuel de nos connaissances nous pouvons remarquer que la poésie biblique des années 1050-1250 se caractérise par une explosion de multiples sous-genres. Si l'épopée régnait à la fin de l'antiquité, si le *titulus* prédominait pendant la période carolingienne, les années 1050-1250 apparaissent comme un creuset où vont coïncider des moyens d'expression traditionnels et

¹⁹⁴ Les éditions des paraphrastes tardo-antiques remontent pour la plupart à la fin du XIX^{ème} siècle et sont le fruit de chercheurs allemands ou autrichiens comme on le voit dans les données bibliographiques suivantes : Juvencus, *Evangeliorum Libri quattuor*, éd. J. Huemer, Vienne (CSEL 24), 1891 ; Sédulius, *Pascale carmen*, éd. J. Huemer, Vienne (CSEL 10), 1885 ; Cyprianus Gallus, *Metrum super Heptateuchum*, éd. R. Peiper, Vienne (CSEL 23, 1), 1891 ; Dracontius, *De laudibus Dei*, éd. F. Vollmer, Berlin (MGH, AA 14), 1905 ; Proba, *Cento*, éd. K. Schenkl, Vienne (CSEL 16), 1887.

¹⁹⁵ Nous citerons cependant un contre-exemple : Avit, *Libelli de spiritalis historiae gestis*. Edition et traduction par N. Hecquet-Noti (2 vol.), SC 444 et 492, Paris, 1999 et 2005. Cette référence n'est pas présente dans l'article de G. Dinkova.

¹⁹⁶ L'époque carolingienne bénéficie de l'excellente monographie de F. Stella, *La poesia carolingia a tema biblico*. Spoleto, 1993.

des productions foncièrement originales. La problématique que G. Dinkova note en guise de titre à son article « history or allegory ? » nous semble, de fait, particulièrement réductrice, pour la période qui nous intéresse tout au moins. Les critères de différenciation s'avèrent beaucoup plus nombreux et complexes que cette simple démarcation entre les poètes qui s'intéressent à la cohérence narrative et ceux qui accordent une place majeure à l'exégèse¹⁹⁷. On peut ainsi différencier forme longue et forme courte, cette dernière étant particulièrement bien représentée par les épigrammes allégoriques d'Hildebert¹⁹⁸. Ils se différencient des *tituli* des siècles précédents en ce qu'ils n'interviennent pas comme une préface ou comme un accompagnement à des images. Ils ont désormais une existence autonome et ils circulent par l'entremise de recueils à la manière des textes de Martial. Un autre critère opérant nous semble devoir porter sur l'originalité ou à l'inverse la reprise des techniques tardo-antiques. Dans cette optique, le *Planctus Euae*¹⁹⁹ appartient à la première catégorie. En effet, dans les épopées bibliques « classiques », les passages de narration et d'explication alternent. Ici, l'œuvre présente une structure quadripartite originale : le prologue, l'exposition du récit biblique, l'interprétation symbolique et une réflexion sur le péché. Le poème contient donc une dimension double : sa dominante théologique est nuancée par la paraphrase du deuxième chapitre. Il convient également de distinguer, comme l'a fait Michael Roberts, et après lui G. Dinkova, les œuvres qui s'inspirent de la Bible et celles qui récrivent la Bible même si la frontière s'avère parfois particulièrement floue²⁰⁰. La philologue canadienne classe l'important corpus des productions des XIIème et XIIIème siècles dans six catégories différentes, mais n'explicite pas clairement les critères d'identification et de démarcation²⁰¹. Un travail systématique de classement générique n'est peut être pas possible ou du moins voué à des obstacles difficilement surmontables. Mais il serait néanmoins bénéfique de réfléchir aux similitudes et aux différences qui existent entre les différentes formes, de

¹⁹⁷ Voir à ce sujet la conclusion de G. Dinkova à son article « Rewriting Scripture » et en particulier la page 283 : « Among the versifiers of the bible in the latter Middle Ages, Leonius of Paris and Alexander of Aschby are the historians ; Petrus Episcopus and to some extent Lawrence of Durham are the exegetes ; Petrus Riga is both ».

¹⁹⁸ Nous bénéficions pour les épigrammes authentiques d'Hildebert de la précieuse édition de A. B. Scott, D. F. Baker et A.G. Rigg : « The Biblical Epigrams of Hildebert of Le Mans : a Critical Edition » *Mediaeval studies*, 47, 1985, Ed. p. 277-316.

¹⁹⁹ Il s'agit d'un texte dû à Henry de Augsbourg (chanoine à Augsbourg en 1077). Cette œuvre bénéficie d'une édition critique par M. L. Colker : « Heinrici Augustensis Planctus Euae » *in Traditio*, 12, 1956, p. 161-226.

²⁰⁰ M. Roberts pour évoquer les épopées tardo-antiques parle de « full scale biblical epics » (*Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, 1985, p. 104-105).

²⁰¹ Dinkova propose pour les XIIème et XIIIème siècles les catégories suivantes : full-scale biblical versifications ; biblical carmina ; Hexaemeral poems (poems which have as their central theme the story of creation) ; secondary biblical paraphrases ; biblical verse *tituli* and epigrams ; anomalous cases (biblical poems but not biblical versifications. (« Biblical versifications », p. 328-333).

préciser s'il existe des tendances ou des écoles et d'analyser les formes littéraires en rapport avec la réception et les milieux de production.

On pourrait étudier également les sphères géographiques les plus fécondes. D'après nos recherches, l'Ouest de la France et la Bavière constituent des pôles de production sans que nous puissions établir les facteurs déterminants du renouveau. La carte doit être naturellement affinée par une recension précise de l'origine des manuscrits, ce qui favoriserait, en outre, une réflexion sur la circulation des textes.

On le voit, notre connaissance des poèmes bibliques des années 1050-1250 est encore très limitée et le XI^{ème} siècle, en particulier, mériterait de plus amples éclairages. Pour paraphraser à notre tour non l'Écriture, mais à la fois Virgile et l'auteur du *Liber*, seuls quelques vers surnagent dans l'immense océan des récritures bibliques. Le *Liber Prefigurationum* est une île parmi tant d'autres de cet *Oceanus incognitus*. Puisse notre étude en avoir rendu les abords moins hostiles !

Bibliographie

Abréviations

CC CM *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*

CC SL *Corpus Christianorum Series Latina*

CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

MGH *Monumenta Germanica Historiae*

PL *Patrologia Latina*

SC *Sources Chrétiennes*

1. Instruments de travail.

1.1 Lexiques.

-Blaise, A. *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1954.

-Du Cange. *Glossarium Mediae et infimae latinitatis*, Niort, 1883-1887, Ed. Léopold Favre (10 volumes).

-Gaffiot, F. *Le grand Gaffiot : Dictionnaire latin-français*, Paris, 2000.

-Niermeyer, J.-F. *Mediae Latinitatis Lexicon minus*, Leyde, 1976.

-*Thesaurus linguae latinae*, Leipzig, (10 volumes), 1900-.

1.2 Encyclopédies.

-*Dictionnaire de la France médiévale*, publié par J. Favier, Paris, 1993.

-*Lexicon des Mittelalters*, Munich, 1980 (9 volumes).

-*Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1980 (Première série : 24 volumes ; deuxième série : 19 volumes ; suppléments : 15 volumes).

-*The Catholic Encyclopedia : an International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*, New-York, I- 1907 (15 volumes).

1.3 Bibles, concordances bibliques et études bibliques.

-*Biblia Sacra iuxta vulgatam uersionem*, éd. R. Weber, Stuttgart, 1969.

-Dutripon, F.P. *Vulgatae editionis Bibliorum Sacrorum concordantiae*, Paris, 1880.

-Römer, T. *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, 2004.

-*Traduction oecuménique de la Bible*, Paris, 2004.

1.4 Bibliographies.

-*L'année philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine*, Paris, I- 1927-.

-*Medioevo latino, Bolletino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIII a cura di Claudio Leonardi*, Spoleto, I- 1980-.

1.5 Corpus de textes latins.

-[*Library of Latin Texts*](#), CLCLT-7, moderante Paul Tombeur, Centre "Traditio Litterarum Occidentalium", Version 7, Turnhout, 2008.

-[*Patrologia graeco-latina*](#), édition électronique (CD-rom) établie et publiée par Claude Blum avec la collaboration de Pascal Thiery, Philippe Derendinger, Paris, 2005.

-*Poetria nova, a CD-ROM of Latin Medieval Poetry (650-1250 A.D.), with a gateway to classical and Late Antiquity Texts*, by Paolo Mastandrea and Luigi Tessarolo, Florence, SISMELE/Ed. del Galluzzo, 2001.

2. Etudes portant sur l'histoire et l'histoire littéraire.

-Barthélemy, D. *L'ordre seigneurial. XIème-XIIème siècle*, Paris, 1990.

-Bultot, R. *La doctrine du mépris du monde*, t. 4 : *Le XIe siècle*, vol. 2 : *Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger de Caen, Anselme de Cantorbéry*, Louvain-Paris, 1964.

-Brunhölzl, F. *Histoire de la littérature latine du Moyen Age* (3 vol.), trad. H. Rochais, Turnhout, 1996.

-Chélini, J. *Histoire religieuse de l'occident médiéval*, Paris, 1968.

-Courcelle, P. *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Enéide. I Les témoignages littéraires*, Paris, 1984.

-Curtius, E. R. *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, trad. J. Bréjoux, Paris, 1956.

-*Dictionnaire des lettres françaises : le Moyen Age. Edition entièrement revue et mise à jour*, sous la direction de Geneviève Hasenohr et Michel Zink, Paris, 1964.

-Le Goff, J. *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, 2000 (3^{ème} édition).

-Manitius, M. *Geschichte der lateinischer Literatur*, Munich, 1931 (trois volumes).

-Vauchez, A. *La spiritualité du Moyen Age occidental*, Paris, 1994 (2^{ème} édition).

3. Textes latins évoqués dans le commentaire ou l'introduction.

3.1 Textes latins antiques profanes.

- Horace. *Epîtres*, texte établi et traduit par François Villeneuve, 3^{ème} édition revue et corrigée, Paris, 1955, C.U.F.
- Horace. *Satires*, texte établi et traduit par François Villeneuve, 12^{ème} tirage, Paris, 1995, C.U.F.
- Juvénal. *Satires*, texte établi et traduit par Pierre de Labriolle et François Villeneuve, 12^{ème} tirage revu, corrigé et augmenté, Paris, 1983, C.U.F.
- Lucain. *La Pharsale*, texte établi et traduit par A. Bourgery, 6^{ème} tirage, Paris, 2003, C.U.F.
- Ovide. *Métamorphoses*, texte établi et traduit par Georges Lafaye, 7^{ème} édition revue et corrigée, Paris, 1991-2002 (trois volumes), C.U.F.
- Perse. *Satires*, texte établi et traduit par A. Cartault, 4^{ème} tirage, 1966, Paris, 2003.
- Quintilien. *Institutions oratoires*, texte établi et traduit par Jean Cousin, édition revue et corrigée, Paris, 2003 (5 vol.), C.U.F.
- Stace. *Thébaïde*, texte établi et traduit par R. Lesueur, Paris, 1990-1991 (trois volumes), C.U.F.
- Virgile. *Eneïde*, texte établi et traduit par J. Perret, 4^{ème} tirage de l'édition revue et corrigée par R. Lesueur, Paris, 2009 (trois volumes), C.U.F.

3.2 Textes latins tardo-antiques.

- Ambroise. *De Ioseph*, éd. C. Schenkl (*CSEL* 32, 2), Vienne, 1897.
- Augustin. *Contra Faustum*, éd. I. Zycha (*CSEL* 25), Vienne, 1891.
- Augustin. *De ciuitate Dei libri XI-XXII*, éd. B. Dompert et A. Kalb (*CC SL* 48), Turnhout, 1955.
- Augustin. *De diuersis quaestionibus*, éd. A. Mutzenbecher (*CC SL* 44A), Turnhout, 1975.
- Augustin. *Enarrationes in psalmos*, éd. E. Dekkers et I. Fraipont (*CC SL* 38-40), Turnhout, 1956.
- Novatien. *De Cibis Iudaicis*, *PL*, 3 (Col. 953-964).
- Paulin de Nole. *Carmina*, éd. G. Hartel, revue et corrigée par M. Kamptner (*CSEL* 30), Vienne, 1999.
- Prudence. *Cathemerinon Liber*, texte établi et traduit par M. Lavarenne, 2^{ème} édition revue et corrigée, Paris, 1955.

- Prudence. *Contre Symmaque*, texte traduit et établi par M. Lavarenne, 3^{ème} tirage revu et corrigé par J.-L. Charlet, Paris, 1993, C.U.F.
- Prudence. *Psychomachie*, texte traduit et établi par M. Lavarenne, 3^{ème} tirage revu et corrigé par J.-L. Charlet, Paris, 1993, C.U.F.
- Venance Fortunat. *Poèmes*, texte établi et traduit par Marc Reydellet, Paris, 1994-2004 (4 vol.), C.U.F.

3.3 Textes latins médiévaux.

- Baudri de Bourgueil. *Poèmes*, texte établi, traduit et commenté par Jean-Yves Tilliette, Paris, 1998-2002 (deux volumes).
- Bède. *In Cantica Canticorum*, éd. D. Hurst (CC SL 119B), Turnhout, 1983.
- Bède. *In Pentateuchum commentarii*, PL, 91 (col. 189-394).
- Bède. *In primam partem Samuelis libri IV*, éd. D. Hurst (CC SL 119), Turnhout, 1962.
- Bède. *In Prouerbia Salomonis*, éd. D. Hurst (CC SL 119B), Turnhout, 1983.
- Bède. *Libri quatuor in principium Genesis usque ad natiuitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum*, éd. W. Jones (CC SL 118A), Turnhout, 1967.
- Benoît (Saint). *Regula*, texte établi et présenté par Jean Neufville ; introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, Paris, 1971-1972 (6 vol.).
- Grégoire le Grand. *Expositio in Canticum Canticorum*, éd. P. Verbraken (CC SL 144), Turnhout, 1973.
- Grégoire le Grand. *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, trad. Rodrigue Bélanger (SC 314), Paris, 1984.
- Grégoire le Grand. *Homiliae in Hiezechielem Prophetam*, éd. M. Adriaen (CC SL 142), Turnhout, 1971.
- Grégoire le Grand. *Homélie sur Ezéchiel*, trad. Charles Morel (SC 327, 360), Paris, 1986-1990 (2 volumes).
- Grégoire le Grand. *Moralia in Iob*, éd. M. Adriaen (CC SL 143-143B), Turnhout, 1979-1985.
- Grégoire le Grand. *Morales sur Job*, Livres I-II, trad. Dom André de Gaudemaris (SC 32 bis), Paris, 1989.
- Grégoire le Grand. *Morales sur Job*, livres XI-XIV, trad. A. Bocognano (SC 212), Paris, 1974.
- Grégoire le Grand. *Morales sur Job*, livres XV-XVI, trad. A. Bocognano (SC 221), Paris, 1975.

- Grégoire le Grand. *Morales sur Job*, Livres XXVIII-XXXV, trad. par les Moniales de Wisques (SC 476, 525, 538), Paris, 2003-2010 (trois volumes).
- Grégoire le Grand. *La règle pastorale*, éd. F. Rommel. Trad. Charles Morel (SC 381, 382), Paris, 1992 (2 volumes).
- Guillaume de Poitiers. *Gesta Guillelmi ducis*, éd. R.H. Davies et Marjorie Chibnall, *The gesta Guillelmi of William of Poitiers*, Oxford, 1998.
- Hilaire. *In Euangelium Matthaei commentaries*, PL, 9 (Col. 917-1078).
- Hrotsvita. *Historia Ascensionis Domini*, PL, 137 (Col. 1079-1084).
- Isidore de Séville. *De ecclesiasticis officiis*, éd. M. Lawson (CC SL 113), Turnhout, 1989.
- Isidore de Séville. *Liber numerorum qui in sanctis scripturis occurrunt*, PL, 83 (Col. 179-200).
- Isidore de Séville. *Quaestiones in uetus testamentum*, PL, 83 (Col. 207-434).
- Jérôme. *Commentariorum in Daniele libri III*, éd. F. Glorie (CC SL 75A), Turnhout, 1964.
- Jérôme. *Commentariorum in Esaiam libri I-XI*, éd. M. Adriaen (CC SL 73), Turnhout, 1963.
- Jérôme. *In Hieremiam prophetam libri VI*, éd. S. Reiter (CC SL 74), Turnhout, 1960.
- Jérôme. *In Ionam prophetam*, éd. M. Adriaen (CC SL 76), Turnhout, 1969.
- Jérôme. *Commentaire sur Jonas*, éd. et trad. Y.-M. Duval (SC 323), Paris, 1985.
- Raban Maur. *Commentaria in Ecclesiasticum*, PL, 109 (Col. 763-1126).
- Raban Maur. *Commentaria in Exodum*, PL, 108 (Col. 9-246).
- Raban Maur. *Commentaria in Genesim*, PL, 107 (Col. 439-670).
- Raban Maur. *Commentaria in Leuiticum*, PL, 108 (Col. 246-586).
- Raban Maur. *Commentaria in libros IV Regum*, PL, 109 (Col. 9-280).
- Raban Maur. *Commentaria in libros Machabaeorum*, PL, 109 (Col. 1125-1256).
- Raban Maur. *Commentaria in librum Iosue*, PL, 108 (Col. 999-1108).
- Raban Maur. *Commentaria in librum Iudicum*, PL, 108 (Col. 1107-1200).
- Raban Maur. *Enarratio super Deuteronomium*, PL, 108 (Col. 837-998).
- Raban Maur. *Enarrationes in librum Numerorum*, PL, 108 (Col. 587-838).
- Raban Maur. *Expositionis super Ieremiam Prophetam libri uiginti*, PL, 111 (Col. 793-1272).
- Marbode. *Liber decem capitolorum*, éd. Rosario Leotta, *De ornamentis uerborum*, Florence, 1998.

4. Poésie biblique.

4.1 Poèmes bibliques.

4.1.1 Poèmes bibliques tarso-antiques.

- Anonyme. *De Sodoma et De Iona*, ed. Luca Morosini, *Versus de Sodoma*, Bologne, 1993.
- Arator. *De Actibus Apostolorum*, éd. A.P. McKinlay (*CC SL 72*), Vienne, 1951.
- Avit de Vienne. *Libelli de spiritalis historiae gestis*, édition et traduction par N. Hecquet-Noti (*SC 444 et 492*), Paris, 1999 et 2005 (2 vol.).
- Claudius Marius Victor. *Alethia*, éd. P.F. Hovingh (*CC SL 128*), Turnhout, 1960.
- Cyprianus Gallus. *Metrum super Heptateuchum*, éd. R. Peiper (*CSEL 23, 1*), Vienne, 1891.
- Dracontius. *De Laudibus Dei*, texte établi et traduit par Cl. Moussy et C. Camus, *Œuvres* (tome 1 et 2), Paris, 1985, C.U.F.
- Juvenius. *Evangeliorum Libri quattuor*, éd. J. Huemer (*CSEL 24*), Vienne, 1891.
- Paulin de Nole. *Laus Sancti Iohannis*, éd. W. Hartel (*CSEL 30*), Vienne, 1894.
- Proba. *Cento Vergilianus*, éd. K. Schenkl (*CSEL 16*), Vienne, 1887.
- Prudence. *Dittochaeon*, texte établi et traduit par M. Lavarenne, Paris, 2003 (3^{ème} tirage), C.U.F.
- Pseudo-Hilaire. *Carmen de martyrio Maccabaerom*, éd. R. Peiper (*CSEL 23*), Vienne, 1891.
- Pseudo-Hilaire. *De Euangelio*, éd. R. Peiper (*CSEL 23*), Vienne, 1891.
- Pseudo-Hilaire. *Metrum in Genesim ad Leonem Papam*, éd. R. Peiper (*CSEL 23*), Vienne, 1891.
- Rusticus Helpidius. *Tristica*, éd. Fr. Corsaro, *Elpidio Rustico*, Catane, 1955. Ed. p. 122-129.
- Sedulius. *Pascale carmen*, éd. J. Huemer, Vienne (*CSEL 10*), 1885.

4.1.2 Poèmes bibliques de l'époque carolingienne et othonienne.

- Agius. *Epidicum Hathumodae*, éd. L. Traube (*MGH*), Berlin, 1896.
- Anonyme. *De diuite et paupere Lazaro*, éd. K. Strecker (*MGH*), Berlin, 1923.
- Anonyme. *De Natiuitate Christi*, éd. K. Strecker (*MGH*), Berlin, 1923.
- Anonyme. *De Passione et ressurectione Domini*, éd. K. Strecker (*MGH*), Berlin, 1923.
- Anonyme. *Versus de Iudit et Olofernum*, éd. K. Strecker (*MGH*), Berlin, 1923.
- Ermoldus Nigellus. *In honorem Hludouici libri IV*, éd. E. Dümmler (*MGH*), Berlin, 1884.
- Florus de Lyon. *Carmina*, éd. E. Dümmler (*MGH*), Berlin, 1884.
- Iohannes Diaconus. *Cena Cypriani*, éd. P. von Winterfeld (*MGH*), Berlin, 1899.
- Milon de Saint-Amand. *De Sobrietate*, éd. L. Traube (*MGH*), Berlin, 1896.

- Odon de Cluny. *Occupatio*, éd. Antonius Swoboda, Leipzig, 1900.
- Théodule. *Ecloga*, éd. F. Mosetti Casaretto, *Theodulo Ecloga : il canto della verità e della menzogna*, Florence, 1997.
- Théodulfe. *Consolatio de obitu cuiusdam fratris*, éd. E. Dümmler (MGH), Berlin, 1880.
- Théodulfe. *Praefatio Bibliothecae*, éd. E. Dümmler (MGH), Berlin, 1880.

4.1.3 Poèmes bibliques des XIème, XIIème et XIIIème siècles.

- Alain de Meaux. *Tractatus metricus de Susanna*, éd. J. H. Mozley, « Susanna and the elders : Three Medieval poems », *Studi Medievali*, nuova serie 3, 1990, p. 27-52.
- Alexandre d'Ashby. *Breuissima comprehensio historiarum*, éd. G. Dinkova, *Opera Poetica* (CC CM 188A), Turnhout, 2004.
- Andreas Sunonis. *Hexaameron*, éd. S. Ebbesen et L.B. Mortensen, Copenhagen, 1985 et 1988 (2 vol.).
- Anonyme. *Cantica Canticorum Beate Marie*, éd. P. Beichner, « Cantica Canticorum Beate Marie » in *Marianum. Ephemerides Mariologicae* XXI. Fasc. II, 1959, p. 1-15.
- Anonyme. *De conceptione beatae Mariae*, éd. A. Beaugendre, *PL*, 171 (col. 1283-1284).
- Anonyme. *De conditione mundi*, éd. F. Stella, « Un inedito sommario biblico in versi : il De conditione mundi », *Studi Medievali*, 1991, n° 32, p. 454-469.
- Anonyme. *De Maria et Martha*, éd. M. Rödel, *De generatione Christi. Ein Typologisches Lehrgedicht des hohen Mittelalters (inc. Prima luce deum)*, Frankfurt am Main, 1999 (Publications universitaires européennes. Série XV. Vol 79), p. 43-44.
- Anonyme. *Ecclesiastes*, éd. G. Dinkova-Bruun « *Liber Ecclesiastes : an Anonymous Poem Incorporated in Peter Riga's Aurora* (Ott. Lat. 399) », *Miscellanea Bibliotheca Apostolicae Vaticanae* VIII (Studi e Testi 402), 2001, p. 159-172.
- Anonyme. *Eupolemius*, éd. K. Manitius, Karl. *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters. IX. Eupolemius Das Bibelgedicht* (MGH), Weimar, 1973, p. 29-110.
- Anonyme. *Inscriptionum christianorum libellus (de nouo testamento)*, éd. A. Beaugendre, *PL*, 171 (col. 1281-1284).
- Anonyme. *Liber Esdre prophete*, éd. G. Dinkova-Bruun, « the Story of Ezra : a Versification Added to Peter Riga's Aurora » in *Anglo-latin and its heritage. Essay in honour of A.G. Rigg on his 64th Birthday* (Publications of the journal of medieval latin 4), Turnhout, 2001, p. 163-188.
- Azelinus. *Cena*, éd. C. Modesto, *Studien zur Cena Cypriani und zu deren Rezeption* (Classica Monacensia), Munich, 1992, p. 220-231.

- Bernard de Cluny. *In libros Regum*, éd. K. Halvarson, *Bernardi Cluniacensis Carmina de Trinitate et de fide catholica, de castitate seruanda, In Libros Regum, De octo uitiiis*, Acta Universitatis Stockolmiensis, Stockholm, 1963.
- Donizon de Canossa. *Enarratio Genesis*, éd. I. S. Robinson, « The Metrical Commentary on Genesis of Donizo of Canossa », *Recherche de théologie ancienne et médiévale*, 41, 1974, p. 23-37.
- Donizon de Canossa. *Enarratio Genesis*, P. Ropa, « Enarratio Genesis di Donizone di Canossa. Introduzione, edizione, commento e studio d'ambiente », *Seria Filologia* 6, Bologne, 1977.
- Fromundus de Tegernsee. *Poematica*, éd. B. Peze, *PL*, 141 (Col. 1298-1299).
- Fulcoie de Beauvais. *De Nuptiis Christi et Ecclesiae*, éd. M.I.J. Rousseau, « Fulcoii Beluacensis utriusque de nuptiis Christi et Ecclesiae », *Studies in Medieval and Renaissance Latine Language*, 22, 1960, p. 1-182.
- Gregorius de Monte Sacro. *De hominum deificatione*, éd. B. Pabst, *Gregor von Montesacro und die geistige Kultur Südtaliens unter Friedrich II*, Stuttgart, 2002.
- Henry de Augsburg. *Planctus Euae*, éd. M. L. Colker, « Heinrici Augustensis Planctus Euae », *Traditio*, 12, 1956, p. 161-226.
- Hermann de Werden. *Hortus deliciarum*, éd. P.G. Schmidt (CC CM 204), Turnhout, 2005.
- Hildebert (?). *De operibus sex dierum*, éd. A. Beaugendre, *PL*, 171 (Col. 1213-1218).
- Hildebert (?). *De Ordine mundi*, éd. A. Beaugendre, *PL*, 171 (Col. 1223-1334)
- Hildebert (?). *In primum caput Ecclesiastes*, éd. A. Beaugendre. *PL*, 171 (Col. 1271-1276).
- Hildebert. *Carmen in libros regum*, éd. A. Beaugendre, *PL*, 171 (Col. 1239-1264).
- Hildebert. *De generatione Christi*, éd. M. Rödel, *De generatione Christi. Ein Typologisches Lehrgedicht des hohen Mittelalters (inc. Prima luce deum)*, Frankfurt am Main, 1999 (Publications universitaires européennes. Série XV. Vol 79), Ed. p. 65-154.
- Hildebert. *De Machabeis*, éd. A. Beaugendre, *PL*, 171 (Col. 1293-1302).
- Hildebert. *Epigrammes bibliques*, éd. A. B. Scott, D. F. Baker, A.G. Rigg, « the Biblical Epigrams of Hildebert of Le Mans : a Critical Edition. », *Mediaeval Studies*, 47, 1985, p. 277-316.
- Hildebert. *Quatuor Libri Regum metrificati*, éd. F. Stella, « Nuovi testi di poesia biblica fra XI e XII secolo », in *Latin Culture in the Eleventh Century. Proceedings of the third International Conference on Medieval Latin studies, Cambridge 9-12 1998* (Publications of the Journal of Medieval latin), Turnhout, 2002, p. 426-435 (Les 214 premiers vers uniquement).

- Hugues d'Amien. *In Pentateuchum*, éd. J. Huemer, *Hugonis Abianensis sive Ribomotensis opuscula*, Vienne, 1880.
- Laurent de Duham. *Hypognosticon*, éd. S. Saub, *Gottes Heilsplan-verdichtet : Edition des Hypognosticon des Laurentius Dunelmensis*, Erlangen et Jena, 2002.
- Laurent de Durham. *Rythmus de Christo et ejus Discipulis*, éd. Kinderman, « Das Emmausgedicht des Laurentius von Durham », *Mittelalteinisches Jahrbuch*, 5, 1968, Ed. p. 87-100.
- Léon de Paris. *Historiae Veteris Testamenti*, éd. G. Dinkova, « Leonius of Paris and his Liber Ruth », in *Schrift, Schreiber, Schenker. Studien zur Abtei Sankt Victor in Paris und den Viktorinern* (Corpus Victorinum. Instrumenta I), Berlin, 2005, p. 293-316 (édition de la partie consacrée à Ruth).
- Léon de Paris. *Historiae Veteris Testamenti*, éd. P.G. Schmidt, « Die Bibeldichtung des Leonius von Paris », in *Als das Wissend die meister wol. Beiträge zur Darstellung und Vermittlung von Wissen in Fachliteratur und Dichtung des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Berne, 2000, p. 253-260 (143 vers uniquement).
- Marbode. *Certamina septem fratrum Machabaeorum*, éd. A. Beaugendre d'après l'édition de Jean de Mace de 1524. *PL*, 171 (Col. 1603-1608).
- Marbode. *De Annuntiatione Domini*, éd. A. Beaugendre d'après l'édition de Jean de Mace de 1524, *PL*, 171 (Col. 1660-1661).
- Marbode. *De Epiphania*, éd. A. Beaugendre, d'après l'édition de Jean de Mace de 1524, *PL*, 171 (Col. 1661-1662).
- Marbode. *De Hypapante Domini*, éd. A. Beaugendre d'après l'édition de Jean de Mace de 1524, *PL*, 171 (Col. 1663-1664).
- Marbode. *De Lapsu primi hominis*, éd. A. Beaugendre d'après l'édition de Jean de Mace de 1524, *PL*, 171 (Col. 1213-1218).
- Marbode. *De Raptu Dinae*, éd. Antoine Beaugendre, *PL*, 171 (Col. 1682-1684).
- Marbode. *Liber Ruth*, éd. A. Beaugendre, *PL*, 171 (Col. 1678-1682).
- Marbode. *Naufragium Ionae prophetae*, éd. A. Beaugendre, *PL*, 171 (Col. 1675-1678).
- Marbode. *Triumphus Christi in sua Ascensione*, éd. A. Beaugendre, d'après l'édition de Jean de Mace de 1524, *PL*, 171 (Col. 1664-1665).
- Matthieu de Vendôme. *Tobias*, éd. F. Munari, *Mathei Vindocinensis Opera*. vol. II, Rome, 1982, p. 161-255.
- Othlon de Saint Emmeran. *Versus super Euangelium*, éd. B. Peze, *PL*, 146 (col 295-297).
- Pierre Riga. *Aurora*, éd. P. Beichner, Indiana, 1965 (2 volumes).

- Segardus. *De Ioseph Patriarca*, éd. F. Stella, « Il ritmo De Joseph Patriarca de Segardo Audomarense », *Filologia Mediolatina*, 5, 1998, p. 283-286.
- Sigebert de Gembloux. *Commentarium in Ecclesiasten*, éd. A. Boutemy, « fragments d'une œuvre perdue de Sigebert de Gembloux (le commentaire métrique à l'*Ecclésiaste*) », *Latomus*, 2, 1938, p. 196-220.
- Villirame d'Ebersberg. *Expositio in Cantica canticorum*, éd. E. H. Bartelmez, *The expositio in Cantica Canticorum of Williram, Abbot of Ebersberg 1048-1085. A Critical Edition*, Philadelphie, 1967.

4.2 Etudes sur la poésie biblique.

- Boutemy, A. « Recherches sur Floridus Aspectus de Pierre la Rigge », *Le Moyen Age* 54, 1948, p. 89-112.
- Boutemy, A. « Recherches sur le *Floridus Aspectus* II » et « Recherches sur le *Floridus Aspectus* III », *Latomus* 8, 1949, 159-168 et 283-301.
- Colker, M.L. « Fulcoius of Beauvais, poet and propagandist », in *Latin Culture in the Eleventh century. Proceedings of the third International Conference on Medieval Latin studies, Cambridge 9-12 1998* (Publications of the Journal of Medieval latin), Turnhout, 2002, p. 144-157.
- Daub, S. *Von der Bibel zum Epos : poetische Strategien des Laurentius am geistlichen Hof von Durham*, Cologne, 2005.
- Deproost, Paul-Augustin. « L'épopée biblique en langue latine. Essai de définition d'un genre », *Latomus*, 56, 1997.
- Dinkova-Bruun , G. « Rewriting Scripture : Latin Biblical Versifications in the Latter Middle Ages », *Viator*, 39-1, 2008, p. 263-284.
- Dinkova-Bruun, G. « Biblical Versifications from Late Antiquity to the Middle of the Thirteenth Century : History or Allegory », in *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation*, Leiden, 2007, p. 315-342.
- Dinkova-Bruun, G. : « The biblical Anthology from York Minster Library », *Mediaeval Studies*, 64, 2002, p. 61-110.
- Dittrich, M.L. « Die literarische form von Willirarms Expositio in Cantica Canticorum », *Zeitschrift für die deutsche Literatur und das deutsche Altertum* 84, 1952-1953, p. 195-197.
- Fraïsse, A. « Épopée biblique entre traduction poétique et commentaire exégétique », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 4, 2008.

[En ligne : www.msh-m.fr/presentation/organisation-scientifique/centres-heberges/centre-interdisciplinaire-etude/Les-Cahiers/Les-Auteurs/Anne-Fraisse]

-Green, R. P. H. *Latin Epics of the New Testament : Juvencus, Sédulius, Arator*, Oxford, 2006.

-Herzog, R. *Die Biblepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, Munich, 1975.

-Hoste, A. « A Survey of the Unedited Work of Laurence of Durham with an Edition of his Letter to Aelred of Rievaulx », *Sacris Erudiri*, 11, 1960, p. 249-265.

-Jensen, J.J. « Das Bibelgedicht des Eupolemius », *Mittellateinisches Jahrbuch*, 18, 1983, p. 121-127.

-Lignori Mistretta, M. *The hypognosticon of Laurence of Durham : a Preliminary Text with an Introduction*, New York, 1941.

-Maclure, Judith. « The Biblical Epic and its Audience in Late Antiquity », *Papers of the Liverpool latin Seminar*, 3, 1981, p. 305-321

-Malsbary, G. « Epic Exegesis and the Use of Virgil in the Early Biblical Poets », *Florilegium*, 7, 1985.

-Nodes, D. J. *Doctrine and exegesis in biblical latin poetry*, Leeds, 1983.

-Ratkowitsch, Christine. « Der Eupolemius. Ein Epos aus dem Jahre 1096 ? », *Filologia mediolatina* 6-7, 1999-2000, p. 215-271.

-Rigg, A. G. « Lawrence of Durham : Dialogues and Easter Poem : a Verse Translation », *The Journal of medieval latin*, 7, 1997, p. 103-115.

-Roberts, M. *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, 1985.

-Schupp, V. *Ztudien zu Williram von Ebersberg*, Munich, 1978 (Bibliotheca Germanica 21).

-Scott, A. B. « The Poems of Hildebert of le Mans : a New Examination of the Canon », *Mediaeval and Renaissance Studies*, 6, 1968, p. 42-83.

-Springer, C. *The Gospel as Epic in Late Antiquity : The Paschal Carmen of Sedulius*, Leiden, 1988.

-Stella, F. « Nuovi testi di poesia biblica fra XI e XII secolo », in *Latin Culture in the Eleventh Century. Proceedings of the third International Conference on Medieval Latin Studies, Cambridge 9-12 1998* (Publications of the Journal of Medieval latin), Turnhout, 2002, p. 414-417.

-Stella, F. (cur.) *La scrittura infinita : Bibbia e poesia in età medievale e umanistica : atti del convegno di Firenze, 26-28 giugno 1997*, Florence, 2001.

- Stella, F. « Un inedito sommario biblico in versi : il De conditione mundi », *Studi Medievali*, 32, Turin, 1991, p. 454-469.
- Stella, F. *La poesia carolingia a tema biblico*. Spoleto, 1993.
- Stotz, P. « Zwei unbekannte metrische Psalmenparaphrasen », *Biblical Studies in the Early Middle Ages*, Florence, 2005, p. 239-257.
- Wilmart, A. « Le florilège de Saint-Gatien, Contribution à l'étude des poèmes d'Hildebert et de Marbode », *Revue Benedictine*, 48, 1936, p. 3-40, 147-181, 235-258.
- Ziolkowsky, Jan. « Eupolemius », *Journal of medieval latin*, 1, 1991, p. 1-45.

5. Bibliographie sur le *Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie*.

5.1 Editions.

- Pitra, J.-B. *Spicilegium Solesmense complectens Sanctorum Ecclesiasticorum anecdota hactenus opera selecta e graecis orientalibusque et latinis codicibus*, t. 2, Paris, 1855 (édition partielle).
- Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie. Liber de Gratia Noui Testamenti*, éd. G. Dinkova, Turnhout, 2007 (CC CM CXCIV).

5.2 Etudes.

- Adkin, N. « Echoes of the Classics and the Bible in two newly published works : *Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie* and *Liber de Gratia Noui Testamenti* », *Res Publica Litterarum*, 31, 2008, p. 68-87.
- Dolbeau, F. « Un poème médiolatin sur l'ancien testament : le *liber prefigurationum Christi et Ecclesie* », in *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert*, Paris, 1999 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 144), p. 367-391.

Deuxième partie : Texte et traduction.

Liber I.

- 1 Mille modis Christus precognitus est oriturus,
2 Mille modis natus fuit agnitus ac manifestus,
3 Mille resecta modis fuit incarnatio Verbi.
4 Velle suo natus, fit uelle suo quoque notus,
5 Ceu quadam lingua sunt hunc elementa locuta.
6 Cuncta facultatis non est euoluere nostrae
7 Gesta prophetarum uel eorum mistica dicta,
8 Qualiter ecclesiam simul et te, Christe, figurent.
9 Haec tamen, ut tribuis, transmittam posteritati
10 Presidioque tuo pro posse meo replicabo.
- 11 De limo fit homo, sic preficitur paradiso *Gn. 2, 7 et 15*
12 Assumensque Deus carnem caput ecclesiae fit.
13 Non Ade similis ualet adiutor reperiri *Gn. 2, 20*
14 Humanumque genus saluare nequit nisi Christus.
15 Ex Adae costa mulier fuit edificata. *Gn. 2, 22*
16 Ecclesiae non fit robur nisi de nece Christi.
17 Vna uero duos ait Adam carne futuros. *Gn. 2, 23-24*
18 Christi sunt omnes per carnem membra fideles.
19 Imposuit nomen cunctis animantibus Adam. *Gn. 2, 20*
20 Seruis, Christe, tuis aliud nomen posuisti.

Incipit liber prefigurationum Christi et Ecclesie *ante uersum 1 P O || 8 ecclesiam O :
aecclesiam P || 12 ecclesiam O : aecclesiam P || 13 reperiri O : repperiri P || 18 Christi P : isti
O || membra P : membra O || 20 Christe O : Christae P*

21	Est ubi transgressus mandata Dei prothoplastus,	<i>Gn. 3</i>
22	In medio ligni se celauit paradisi.	<i>Gn. 3, 8</i>
23	Nempe Creatoris qui non frenatur habenis,	
24	Arbitrio proprio tenebris hunc obtegit error.	
25	Cum miserans Adam quaerit Deus esset ubinam,	<i>Gn. 3, 9</i>
26	Ostendit lapsis se uelle reconciliari,	
27	Si non excusent, et si sua crimina dampnent.	
28	Primus Abel martir, primum tibi, Christe, litauit.	<i>Gn. 4</i>
29	Hic fuit opilio ; quos pauerat obtulit agnos.	<i>Gn. 4, 2 et 4</i>
30	Hos inflammasti, tibi sic placuisse probasti,	<i>Gn. 4, 4</i>
31	Et designasti ritum tibi sacrificandi :	
32	Vero quippe Deo debemus sacrificare,	
33	Non alii cuiquam, socius non est tibi quisquam.	
34	Tu solus dominus Deus, omnibus auctor et unus.	
35	Sed tamen omnimodis est sacrificando cauendum,	
36	Vt discernamus recte loca, tempora uel res	
37	Offerri iussas : quis, ubi, cui, qualia, quando,	
38	Qua re, siue quibus uescendum distribuamus.	
39	Quos Cain obtulerat terrae fructus reprobantur.	<i>Gn. 4, 3 et 5</i>
40	Ecclesiaeque fides legis preponitur actis.	
41	Dum tabet liuore Cain, Abel exanimauit.	<i>Gn. 4, 5 et 8</i>
42	In mortem Christi sic conspirastis, Hebrei.	
43	Estque Cain dictum : « Non terra dabit tibi fructum,	<i>Gn. 4, 12</i>
44	Quamuis hanc multis exercitiis opereris ».	<i>Gn. 4, 12</i>
45	Quippe necem Christi Iudei sunt operati.	
46	Sed non infidis mors Christi profuit ipsis.	

25 quaerit *P* : querit *O* || **28** Christe *O* : Christae *P* || martir *P* : martyr *O* || **31** designasti *O* *Pp.c*
: desinasti *Pa.c.* || **34** auctor et *P* : auctorque *O* || **41** exanimauit *O* : examinauit *P* ||
44 exercitiis *P* : exertis *O* || opereris *O* : operis *P* operaris *Dinkova*

Glos. **38** eas res *super* uescendum *P*

47	Stirpe Cainina primus faber est generatus.	<i>Gn. 4, 22</i>
48	Martiribus fabricat nolendo uolendo coronas,	
49	Dum Babiloniaco recoquit pia corda camino,	
50	Fraude, furore, dolo, terrore, dolore, flagello,	
51	Promissis donis uel honoribus atque coronis,	
52	Et blandis uerbis, crebris, alapis, et acerbis,	
53	Exheredando plerumque, uel exiliando,	
54	Argumentando, subsannando, minitendo,	
55	Ridendo, flendo, multando, fugando, necando.	
56	Sic fabricant omnes reprobi, uexando fideles.	
57	Sufficiat paucis fabrumque fabrosque notasse.	
58	Hac radice fabri uirosa, progenerata	
59	Germina sunt, semper habitantia papiliones.	<i>Gn. 4, 20</i>
60	Hac pecudum serui, mimi quoque uel citharedi,	<i>Gn. 4, 20-21</i>
61	Quos aduersari debemus, non imitari.	
62	Malleolus durus fuit isto stipite cretus.	<i>Gn. 4, 22</i>
63	Hinc homicida Lamech, primus digamus uel adulter,	<i>Gn. 4, 19 et 23</i>
64	Ulcio septemplex cui diluuium super esset.	<i>Gn. 4, 24</i>
65	Iure quidem tales talem genuere parentes.	
66	Ex hoc, enormes ebulliuere gigantes,	<i>Gn. 6, 4</i>
67	Terrea sectantes, celestia non meditantés.	
68	Hi quoque formosas propagauere puellas,	<i>Gn. 6, 2</i>
69	Quarum plecti speciebus religiosi,	
70	Qui fuerant orti sancti Seth origine sancta.	<i>Gn. 4, 26</i>
71	Neutra quidem tenuis hac fuerat generatio mixta.	
72	Accepere sibi quae cuique magis placuerunt.	<i>Gn. 6, 2</i>
73	Lege pudicitiae sprete non prolis amore,	

48 martiribus *P* : martyribus *O* || **55** ridendo *P Op.c.* : redendo *Oa.c.* || **59** germina *P Op.c.* :
germinate *Oa.c.* || **60** citharedi *O* : cytaredi *P Dinkova* || **62** cretus *P* : natus *O* || **63** digamus *P*
Op.c. : dicamus *Oa.c.* || **64** ulcio *P* : ultio *O* || **70** qui *P* : qua *O* || Seth *P* : Seth *O*

Glos. **47** Tubal Cain *super* faber est *P* || **62** natus *super* cretus *P*

74	Tunc cepere gamas passim miscere caninas.	
75	Quo plectenda modo sit par huic foeda libido ?	
76	Qui non exhorrent, cataclismo teste retractent.	
77	Vt protoplastus Abel luxit, sanctum genuit Seht,	Gn. 4, 25
78	Cuius stirpe Deus Christus foret exoriturus.	
79	Est resurrectio Seht, per Christum surgere spes est.	
80	Designatur homo qui de Seht nascitur Enos.	Gn. 4, 25
81	Inuocat iste Deum, quem sentit se miseratum,	Gn. 4, 26
82	Et sine nocte diem capit, et sine fine quietem.	
83	Qui lugent, surgent, orabunt, inde quiescent.	
84	Enos dat Cainan, qui Malalehel generauit.	Gn. 5, 9 et 12
85	Malalehel genuit Iared, qui protulit Enohc.	Gn. 5, 16 et 19
86	Enohc, coniugio non igne libidinis usus,	
87	Sed propagande respectu posteritatis,	
88	Quae uoluit dominus fecisse per omnia fertur,	Gn. 5, 22
89	Prudenter, iuste, sed fortiter ac moderate.	
90	Nusquam nutauit, quem sic Deus ipse quadrauit.	
91	Proximum Iesum quos aetas sexta reformat,	
92	Septima suscipiet requies hos, ut tenet Enohc.	
93	Est inuentus eo solus Noe tempore iustus.	Gn. 7, 1
94	Septem sunt homines per eum de morte retracti.	Gn. 7, 13
95	Nomine quam signat sanctis Christus requies est,	
96	Qui septem donis replentur Pneumatis almi.	
97	Precipiente Deo, grandem Noe fabricat archam,	Gn. 6, 13
98	Qui sibi diluuium predixerat esse futurum.	
99	Quinquaginta quidem cubitis hanc ampliatur archam,	Gn. 6, 15

76 exhorrent *P* : exhorent *O* || **77** protoplastus *P* : prothoplastus *O* || **80** Seht *P* : Seth *O* || **84** Malalehel *P* : Maleleel *O* || **85** Malalehel *P* : Maleleel *O* || **86** Enohc *P* : Enoch *O* || **92** Enohc *P* : Enoch *O*

Glos. **74** nuptias *super* gamas *P* || more canum *super* caninas *P* || **77** Adam *super* prothoplastus || **77** occisum a Cain *super* Abel luxit *P*

100	Ter centum longam, ter denis perficit altam,	<i>Gn. 6, 15</i>
101	Quod Christus sumpsit humani corporis instar.	
102	Nam cor dilatat nostrum dilectio Christi.	<i>2 Cor. 6, 11</i>
103	Perpetuare potes tu solus, Christe, fideles.	
104	In te sperantes sunt rite superna petentes.	
105	Sic typus [a]ecclesiae status extitit illius archae :	
106	Archa fit ex lignis semper carie carituris ;	<i>Gn. 6, 14</i>
107	Ecclesiam Christus facit ex sanctis animabus.	
108	Archa quidem lignis fuit edificata quadratis.	
109	In Christique fide stabiles sunt ligna fideles,	
110	Omne bonum pro posse suo semper subeundo.	
111	Intus et exterius fuit archa bitumine sarta.	<i>Gn. 6, 14</i>
112	Credulitas cordis, confessio liberat oris.	
113	Vnius ad metam cubiti, Noe perficit archam.	<i>Gn. 6, 16</i>
114	Efficit [a]ecclesiam Christus Deus unicus unam.	
115	Nam qui cum Christo non colligit, omnia spargit.	<i>Cf. Lc. 11, 23</i>
116	Introitus uero fit in archam per latus archae :	<i>Gn. 6, 16</i>
117	Ecclesiam quoque catholicam non introit unquam,	
118	Quem lateris Christi non emaculant aqua, sanguis.	<i>Jn. 19, 34</i>
119	Omne quod incedit reptat uolat intrat in archam.	<i>Gn. 6, 20</i>
120	Sic et in ecclesia sunt cum stipula modo grana.	
121	Conuersantur enim cum saluandis reprobandi.	
122	Inmundis binis animalibus archa grauatur,	<i>Gn. 6, 19</i>
123	De mundis autem septenis nobilitatur,	<i>Gn. 7, 2</i>
124	Non quod saluandi sint plures quam reprobandi,	

100 longam *O* : longuam *P* || **102** dilatat *P* : dilat *O* || **105** archae *P* : arche *O* || ecclesiae *scripsi* : aecclesiae *P O* || **113** Noe *P* : Noae *O* || **114** ecclesiam *scripsi* : aecclesiam *P O* || **116** archam *P* : arche *O* || **118** quem *P* : quaem *O* || **120** ecclesia *O* : aecclesia *P* || **123** nobilitatur *O* *Pp.c.* : nolitur *Pa.c.*

Glos. **106** putredine *super* carie *P*

125 Sed quia damnandis mos est per iurgia scindi,
 126 Inque coronandis semper manet unio pacis.
 127 Tristegis archae spatiosis bruta manebant, *Gn. 6, 16*
 128 At rationales angusta superna tenebant.
 129 Electi pauci, multi sunt uero uocati. *Mt. 20, 16 Mt. 22, 14*
 130 Ter quinis cubitis supra montes fuit unda, *Gn. 7, 20*
 131 Archae deuctrix extra, uiuentis enectrix. *Gn. 7, 21*
 132 Significant septem paradisiacam quietem,
 133 Atque resurgentum signatur uita per octo.
 134 Ter quinos cubitos quis septem nescit et octo ?
 135 Ergo super montes cataclismus ut exculit omnes, *Gn. 7, 19*
 136 Sic aeterna quies cur detur, nunc latet omnes.
 137 Quis scit qui fieri possit surrectio carnis ?
 138 Non archam coruus repetit, progressus ab archa, *Gn. 8, 7*
 139 Interceptus aquis, seu forte cadauere pastus.
 140 Sic pereunt homines peritura lucella petentes,
 141 Qui ue rebaptizant nec in [a]ecclesia catezizant.
 142 At cum non posset quiete columba potiri, *Gn. 8, 9*
 143 Ex qua missa fuit reuolauit ouanter ad archam
 144 Inque suo rostro ramum portauit oliuae. *Gn. 8, 11*
 145 Non euangelium mundi spondet quietem.
 146 Sed post hanc uitam Christus sanctis dabit illam,
 147 Quos irrupta tenet pax [a]eccl[a]esiastica semper.
 148 Vt Noe seruauit quos introduxit in archam,
 149 Sic facis incolumes tibi, Christe, fide famulantes,

131 archae *P* : arche *O* || deuctrix *P* : deuctrix *O* || enectrix *O* *Pp.c.* : enetrix *P* || **133**
 resurgentum *P* : resurgentem *O* || **140** peritura *P* : perituras *Op.c. in ras.* || **141** catezizant *P*
Oa.c. : catecizant *Op.c.* || ecclesia *scripsi* : aecclesia *P O* || **144** oliuae *P* : oliue *Op.c. oleue*
Oa.c. || **147** ecclesiastica *scripsi* : aecclesiastica *P eccliastica Op.c. eccliasti Oa.c.*

Glos. **135** cataclismus *super* diluuium *P* || eminuit *super* exculit *P* || ab excelso *add. P in mg.* ||
136 homines *super* omnes || **137** quomodo *super* qui *P* || **140** lucra *super* lucella *P*

150 Ne uitii necti ceu diluuiio pereamus,
 151 Sed nec ab [a]ecclesia quasi coruus eamus ab archa,
 152 Sed maneamus in hac, sicut sine felle columba,
 153 Respectando tuum ponis quem foederis archum, *Gn. 9, 13*
 154 Testem iudicii facti simul ac faciendi,
 155 Ceruleo primum representando colore,
 156 Ignis at in specie quod erit similando secundum.
 157 Nec uir nec mulier socialiter intrat in archam, *Gn. 7, 13*
 158 Sed discreti sunt uxores atque mariti.
 159 Nam caro spiritui cum sit moritura resistit.
 160 Ex archa uero simul exiuit uir et uxor. *Gn. 8, 18*
 161 Nam caro spiritui concordat quando resurgit.
 162 Fitque domo propria Noe debrius, inguina nudus. *Gn. 9, 21*
 163 Cum crucifixisti Iesum, Iudea tribulis,
 164 Tunc quia mortalis fuerit, patuit caro Christi.
 165 Cum nudum uidit Cham, derisit genitorem. *Gn. 9, 22*
 166 Iudei Christum subsannarunt crucifixum.
 167 At Sem cum Iaphet patris texere uerenda. *Gn. 9, 23*
 168 Nam Christi mortem uenerantur quique fideles.
 169 Inque suo nato Cham protinus est maledictus. *Gn. 9, 25*
 170 Nam modo qui peccat, Stix illum postea uexat.
 171 Si non peniteat qui peccat, eum cremat Orcus.
 172 Si quis desperat, Herebi iaculatur ad ima.
 173 Exemplum de Cham sit formidabile cunctis
 174 Qui quod celandum nouerunt prodere malunt.
 175 Nam seruus fratrum factus fuit ille suorum. *Gn. 9, 26*
 176 Supplicio parili multatur proditor omnis.

150 necti *P Oa.c.* : enecti *Op.c.* || **151** ecclesia *scripsi* : aecclesia *O P* || **160-161** uersus *add. P*
in mg. || **159-160** *om. O* || **163** crucifixisti *P Op.c.* : crucifixistis *Oa.c.* || **164** mortalis *O Pp.c.* :
 motalis *Pa.c.* || **168** quique *O* : quisque *P* || **169** nato *O Pp.c.* : gnato *Pa.c.* || maledictus *P Op.c.*
 : madictus *Oa.c.* || **176** supplicio *P Op.c.* : supplicio *Oa.c.* || multatur *O Pp.c.* : mutatur *Pa.c.*

Glos. **163** eius Iesu *super tribulis P* || **170** infernus *super stix P* || **171** infernus *super orcus P*

177	Exoritur Nemroth fortis uenator ab isto.	<i>Gn.</i> 10, 9
178	Dux fuit iste malis, et regnator Babilonis.	<i>Gn.</i> 10, 10
179	Huic fratres igitur nullatenus equiperemur,	
180	Moribus ut pacem, non uiribus obtineamus.	
181	Huius successor Niniue fuit edificator,	<i>Gn.</i> 10, 11
182	Assur, uirga Dei uindictae, siue furoris.	<i>Cf. Jon.</i> 3
183	Nos utinam mores non muros edificemus,	
184	Quatinus haud hominum dominemur sed uiciorum.	
185	Criminibus potius quam fratribus emineamus.	
186	Inde duodecies seni scatuere gigantes,	<i>Gn.</i> 6, 4 <i>Gn.</i> 10
187	Qui dum delirant, celum conscendere temptant,	<i>Gn.</i> 11, 4
188	Non sanctis meritis, sed celse culmine turris.	<i>Gn.</i> 11, 4
189	Sic se diluuium superare putant recidiuum.	
190	Ergo coquunt lateres, cemento proque bitumen.	<i>Gn.</i> 11, 3
191	Vndique conuectant, cudunt enorme cacumen.	
192	Peruigil ast oculus quem nil latet, hoc quoque uidit.	<i>Gn.</i> 11, 5
193	Nec collaudauit, sed tale scelus reprobauit.	
194	Ridiculum factum, quasi deridendo, repressit.	
195	Confudit solam tenus hac primamque loquelam.	<i>Gn.</i> 11, 7
196	Vt sancti memorant, hanc esse fatemur hebream.	
197	Est, fuit in cunctis et erit quota natio terris.	
198	Tot fari uariis statim cepere loquelis.	<i>Gn.</i> 11, 7
199	Qui cum perstreperent, blaterarent atque boarent,	
200	Nec mala sensa tamen sua mutuo notificarent,	
201	Infectum relinquunt opus illud et inde recedunt.	<i>Gn.</i> 11, 8
202	Et consternati fiunt, confusio mundi.	

182 uindictae *P* : uindictae *O* || **185** criminibus *P* : feminibus *Op.c.* feiminibus *Oa.c.* || **187**
delirant *P* : delirent *Op.c.* delirunt *Oa.c.* || **191** cacumen *P* *Op.c.* : cucumen *Oa.c.* || **194**
deridendo *P* : ridendo *O* || **195** primamque *O* : primanque *P* || **197** et erit *om.* *O*

Glos. **192** Deus *super* oculus *P*

203 Horum quippe suam facit unusquisque loquelam.
 204 Ecce superbia quid mereatur, habet sapiens hinc.
 205 Hinc informati, non sic fastigia caeli,
 206 Sed, fidei pennis, adeamus munere Christi.
 207 Cum tot linguarum fieret diuisio dudum,
 208 Tunc in Heber solo lare prima loquela remansit.
 209 Quando scatent hereses, errores, scismata, sectae,
 210 In Christi manet ecclesia confessio uera.
 211 Tali nequitiae de fonte, scatent sodomitae.
 212 Nempe mares spurcasse mares, ibi primo leguntur. *Cf. Gn. 19, 5*
 213 Heu quam terribili sunt iudicio nichilati !
 214 Imber eos ignis cum sulphure mixtus adussit. *Gn. 19, 24*
 215 Par paribus retulit, bene qui semper Deus egit,
 216 Ardor ut arderet, pedor pedore periret.
 217 Sic sunt arsuri, qui talia sunt operati,
 218 Si non peniteant, donec sua corpora portant.
 219 Sanctum Melchisedech non pretereamus oportet.
 220 Veri quippe Dei sanctus fuit ipse sacerdos. *Gn. 14, 18*
 221 Cui panis uinique simul libamina primus, *Gn. 14, 18*
 222 Obtulit [a]ecclesiae iam sacramenta celebrans
 223 Quamque fidem docuit Christus post tempore longo.
 224 Haud dubium quin hic tenuisset ad omnia, firme.
 225 Intellexit enim bene Christi mistica uerba.
 226 Christus enim dicit quia solus uiuere possit *Jn. 6, 52*
 227 Eius carne satur, qui sit quoque sanguine potus, *Jn. 6, 52*

205 caeli *P* : celi *O* || **207-210** *transp. hic Dinkova* : post 239 scripserunt *P* et *O* || **208** in Heber *O Pp.c.* : imber *Pa.c.* || **209** sectae *P* : secte *O* || quando *O Pp.c.* : quundo *Pa.c.* || **211** nequitiae *P* : nequitie *O* || sodomitae *P* : sodomite *O* || **212** nempe *P* : nemte *O* || **222** ecclesiae *scripsi* : aecclesiae *P* ecclesie *O* || iam *add O in mg.* || **223** quamque *O Dinkova* : quamqui *P* || **224** haud *P Op.c.* : haut *Oa.c.* || **227** potus *Op.c. in ras. Pa.c* : potatus *Pp.c. Oa.c.*

Glos. **208** familia *super lare P* || hebreia *super loquela P* || **214** libidinis igne et imbre fetor sulphure *super lineam P*

228 Hoc est qui memorat semper semperque retractat,
 229 Pro mundi uita, caro quod fuit hec crucifixa.
 230 Sanctus Melchisedech panem uinumque sacrauit. *Gn. 14, 18*
 231 Excellentia sunt haec in cunctis holocaustis.
 232 Ecclesiaeque tuae das talia pignera, Christe.
 233 Esse tuum panem benedictum corpus aisti *Mt. 26, 26 Mc.14 Lc. 22, 19*
 234 Quodque tuus uinum sanguis fiat benedictum. *Mt. 26, 27-28 Mc. 14, 23-24 Lc. 22, 20*
 235 Hinc norunt omnes uera pietate cluentes,
 236 Hoc epulo sumpto digne, tua menbra futuros.
 237 Et ceu de granis fit multis unio panis,
 238 Vnaque de multis acinis est pocio uini,
 239 Sic quicumque tuo uiuit de Pneumate sancto,
 240 Ille tuum corpus fit rite, quod es caput eius.
 241 Paulus apostolus id breuiter clareque reclusit :
 242 « Panis, ait, multi sumus unus, corpus et unum. » *1 Cor. 10, 17*
 243 Tanquam si dicat panis nos ille figurat,
 244 Vnanimis quos una fides et amor facit et spes.
 245 Sic sacer ille calix, ita panis et ille dealis,
 246 Corporis est Christi signum, typus atque figura :
 247 Ecclesiam sanctam sacra talia tanta figurant.
 248 Nos igitur qui iam Christum uenisse fatemur,
 249 Et quae Melchisedech libauit sacra litamus,
 250 Sicut apostolicus stadium qui preuolat unus, *1 Cor. 9, 24*
 251 Sic precurramus brauium quo promereamur,
 252 Vnanimis simus, ne litigiis dirimamur.
 253 Tunc digne nobis caro Christi fiet edulis,
 254 Tunc Christi carnem sumemus edendo salute,
 255 Non ad iudicium capiemus sanguinis haustum,

232 ecclesiaeque tuae *P* : ecclesieque tue *O* || **241** breuiter *P Op.c.* : brebiter *Oa.c.*

Glos. **233** litterae b c f e d a scriptae sunt super lineam *P* || **240** quia super quod *P* || **241** aperuit super reclusit *P* || **245** deificus super dealis *P* || **250** de quo apostolus loquitur super apostolicus *P*

256 Sed bibitus sanguis, tunc nostra piacla piabit,
 257 Omnes delebit maculas et nullificabit.
 258 Atque suis templis Deus in nobis habitabit,
 259 Et corpus Christi uiuet de Pneumate Christi.
 260 Quinque quidem reges captiuarunt Sodomitas. *Gn. 14, 9-11*
 261 Per carnis sensus animae plerumque premuntur.
 262 Quinque quidem reges Abrahe uincere phalanges. *Gn. 14, 15-16*
 263 Liberat asseculis Abraham Loth ab hoste trecentis. *Gn. 14, 14-16*
 264 Quam tau designat, nos, Christe, tua cruce saluas.
 265 Sic prius infelix fit postea littera felix.
 266 Melchisedech Abrahae benedicit, quippe minori. *Gn. 14, 19*
 267 Nam gradus [a]ecclesiae nimis altior est sinagoge.
 268 Sunt Abrahe signo qui promissis potiatur,
 269 Trima quidem iunix, aries trimus, capra trima. *Gn. 15, 9*
 270 Iudaicam plebem, regnantem, preuaricantem,
 271 Lege iugi domitam, signant aries, capra, iunix.
 272 Diuidit haec Abraham mactata cadauera trima. *Gn. 15, 10*
 273 Nam nunquam coeunt inter se carnea corda.
 274 Sed non diuiditur caro turturis atque columbae. *Gn. 15, 10*
 275 Sancti quippe uiri sunt unum mente fideli.
 276 Circuncidendi lex est Abrahae data quando, *Gn. 17, 10*
 277 Nomine mutato gentis pater est uocitatus. *Gn. 17, 5*
 278 Christus enim secuit nostri prepucia cordis
 279 Appellatque suo dictos de nomine seruos.
 280 Vt proles Abrahae numeris equetur harenae,
 281 Atque tribus terrae per eum fiant benedictae,

263 hoste *O* : oste *P* || **267** ecclesiae *scripsi* : aecclesiae *P* ecclesie *O* || **269** trimus *P* *Op.c.* : trimes *Oa.c.* || **271** domitam *O* *Pp.c.* : domitem *Pa.c.* || **277** nomine *O* : nominae *P* || gentis *Pp.c.* : genti *O* *Pa.c.* || **280** ut *P* : at *O* || **281** *ultimus uersus in O*

Glos. **259** quod nos erimus *super* corpus *P* || **263** famulis *super* asseculis *P* || **267** sacerdocium *super* gradus *P* || gradu *super* est *P* || **269** trium annorum *super* trima *P* || uacca *super* iunix *P*

282 Sic caeli stellis simulantur religiosi.
 283 Incircuncisos liquet esse mares perituros.
 284 Pactum nempe Dei cuncti sunt preuaricati.
 285 Vera docet ratio : uitiis oritur sine nemo,
 286 Peccatoque suo caruit Christo sine nemo.
 287 Nemo caret culpa, secet hanc Christus nisi petra.
 288 Tres Abraham iuuenes uidet ad se deproperantes. *Gn. 18, 2*
 289 His tribus obuius it, tres alloquitur, colit unum. *Gn. 18, 3-4*
 290 Nam Christum Moyses uenturum uaticinatur.
 291 Helias autem Christum uenisse probabit.
 292 Non Moyses Deus est ; Deus Helias quoque non est. *Cf. Mt. 17, 3 Mc. 9, 4 Lc. 9, 30*
 293 Sed pater et Christus Deus est, et Spiritus Almus.
 294 Credidit hoc Abraham. Sic emeruit genituram. *Cf. Jn. 8, 31-58*
 295 Hoc quisquis credet, proles Abrahae pia fiet.
 296 Ex sterili Sara, proles est orta beata, *Gn. 21, 2*
 297 Sed tunc, cum cessant fieri muliebria Sarae, *Gn. 18, 11*
 298 Vt nobis liqu[a]eat nullum bene fructificare,
 299 Dum fruitur mundi complexibus illecebrosis ;
 300 At qui turbinibus mundanis excruciat,ur,
 301 Nec contristatur, sed gaudia concepit ex his.
 302 Parturit hic Ysaac, qui risum nomin[a]e signat. *Gn. 21, 6*
 303 Dissolui captat Christoque coesse peroptat.

287 secet *P* : fecet *legit Dinkova feret corr. Dinkova* || **298** liqueat *scripsi* : liquaeat *P* || **302**
 nomine *scripsi* : nominae *P*

304	Nequaquam Sodomam Deus intentat perituram,	
305	Quinquaginta uiri si commaneant ibi iusti.	<i>Gn.</i> 18, 26
306	Calculus est ueniae quinquagenarius ist[a]e.	
307	Quinquaginta quidem constat signare quietem.	
308	Non resipiscenti nocet error quilibet ulli.	
309	« Non, Abrahae, Sodomam, Deus inquit, denuo perdam,	<i>Gn.</i> 18, 33
310	Si deni iusti possint illic rep[p]eriri.	
311	Si saltem reperire decem iustos ibi possem,	
312	Arcerem cinicis mortem procul a Sodomitis. »	
313	Verba decem legis qui seruat, nemo peribit.	
314	Ast urbes quinque perierunt sulphuris ymbrae.	<i>Gn.</i> 19, 24
315	Cui carnis sensus presunt, est interiturus.	
316	Ardor luxuriae compescitur igne gehenne.	
317	Solus at ex flammis euasit Loth Sodomitis.	<i>Gn.</i> 19, 16
318	Significat iustos nullatenus interituros.	
319	Respiciensque retro fuit in sal uersa Loth uxor.	<i>Gn.</i> 19, 26
320	Est condimentum mors stultorum, sapientum.	
321	Euasit Sodoma Loth, nec montana subiuit.	<i>Gn.</i> 19, 20
322	Egressus Sodoma, non ascendit Loth ad alta,	
323	Sed manet in modica Sodomae Segor urbe propinqua.	<i>Gn.</i> 19, 22
324	Criminibusque carent quidam, uirtutibus apsi.	
325	Crimine sunt uacui, nec sunt uirtute referti.	
326	Criminibus sine sunt, uirtutibus absque tamen sunt.	
327	Suntque duae gnatae fugientem Loth comitate.	<i>Gn.</i> 19, 30
328	Quae sine more patri uinum dant nocte sequenti.	<i>Gn.</i> 19, 33
329	Ebrius emina fit Loth miser inmoderata.	
330	Ergo coit stulta eum gnata, mente sepulta,	
331	Atque Moab generat, quem maior filia portat.	<i>Gn.</i> 19, 37

306 iste *scripsi* : istae *P* || **310** reperiri *Dinkova* : repperiri *P* || **311** reperire *Pp.c.* : repperrire *Pa.c.* || **313** nemo *Dinkova* : nomo *P* || **314** sulphuris *Pp.c.* : sulphuri *Pa.c.* || **316** igne *Pp.c.* : ignae *Pa.c.*

Glos. **306** numerus *super* calculus *P* || **312** caninis *super* cinicis *P*

332 Nocte sequente patri mera dant sine more bibenti. *Gn. 19, 35*
 333 Tunc Ammon gignit, coiens cum prole minori. *Gn. 19, 38*
 334 Quando quis euadit scelerosa negotia mundi,
 335 Atque monasterium petit, ac requiem monachorum,
 336 Si non proficiat, nisi mente superna requirat,
 337 Ni Christum sitiatur, nisi corde caduca relinquat,
 338 Et nisi queque facit bona perdere cuncta timescat,
 339 Seu a superbia tunc et gloria uana secant hunc,
 340 Quae sunt exortae uelut illius probitate.
 341 Ergo carere suo faciunt ratione susurro.
 342 Cordicus euertunt, quasi brutum uiuere cogunt.
 343 Vnde, bonum quod agit, uelut Ammon et Moab edit.
 344 Abimelech Saram uidet, et ducit speciosam.
 345 Nam decor [a]ecclesiae tuus est honor, o bone Christe.
 346 Abimelech Saram dilexit, nec uiciauit. *Gn. 20, 2 Gn. 20, 4*
 347 Ecclesiam sanctam corrumpere nemo quit umquam.
 348 Pro Sare spetie, misit rex munus Abrahae. *Gn. 20, 14*
 349 Sanctorum propter miracula Christus amatur,
 350 Et reges terrae Christo bona multa dedere,
 351 Ob decus [a]ecclesiae disciplinaeque beatae,
 352 Pro supera doxa, pro uitanda quoque noxa,
 353 Ob uitae brauium, non carnis ob emolumentum.
 354 Esse suam Saram germanam, dixit Abraham. *Gn. 20, 2*
 355 « Est mea soror », ait, at reticet quod et uxor,
 356 Nata quidem patris, non et de semine matris. *Gn. 20, 12*
 357 Est equidem noster Christus Deus ex patre frater,
 358 Ecclesiae quia sic fit origo spiritualis,
 359 Gratuita bonitate Dei, non semin[a]e carnis.

343 uelut *scripsi* : uelud *P* Dinkova || **348** Abrahae *Pp.c.* : Abraae *Pa.c.* || **345** ecclesiae *scripsi*
 : aecclesiae *P* || **351** ecclesiae *scripsi* : aecclesiae *P* || **359** semine *scripsi* : seminae *P*

Glos. **339** secuntur *super* secant *P* || **340** ex *super* illius *P* || **342** a corde *super* cordicus *P*

360	Nam sumus [a]ecclesia nati, non ex sinagoga.	
361	Externis Abraham tacet uxorem sibi Saram.	
362	Quis capiat nostrum qui sit Verbum caro factum ?	<i>Jn. 1, 14</i>
363	Ismael illudens Ysaac merito reprobatur.	<i>Gn. 21, 9</i>
364	Quo nos exemplo, uenerem pellamus oportet.	
365	Nam quasi titillans animam caro siue uoluptas,	
366	Arpagat mundi complexibus illecebrosis.	
367	Cui, si consensum prebendo commaculemur,	
368	Lusio tunc carnis nobis illusio fiet,	
369	Exheredatos uexabit gloria mundi,	
370	Nec nos suscipiet ceu ciues curia caeli.	
371	Cum gnato pariter Agar depulsa pererrat.	<i>Gn. 21, 14</i>
372	Errant Iudei, nec sunt in tramite Christi.	
373	Ismael acrescit sitiens ac p<a>en[a]e fatiscit.	<i>Gn. 21, 16-17</i>
374	Non est Iudeis intentio spiritualis.	
375	Arbore sub quadam iacit Agar eum sitientem.	<i>Gn. 21, 15</i>
376	Ad se clamantem puerum Deus audit eundem.	<i>Gn. 21, 17</i>
377	Qui de Iudeis crucis accedent ad asilum,	
378	Omne pium uotum Christus non spernet eorum.	
379	Quo circa monstrat puteum mox angelus Agar,	<i>Gn. 21, 19</i>
380	Vt non deficiat puer, unde refectio fiat.	
381	Perque uiros sanctos uiuae monstratur aquae fons,	<i>Jn. 7, 37-38</i>
382	Quando Iudeos Helyas conuertet et Enoch.	
383	Qui male non temptat, Deus hinc Abraham bene temptat,	<i>Jc. 1, 13</i>
384	A quo precipitur proles sibi cara litetur.	<i>Gn. 22, 2</i>
385	Nec differt Abraham, paret libare paratus.	<i>Gn. 22, 3</i>
386	Nam dare qui potuit, credit quia reddere possit.	
387	Mortua pro nobis proles est Omnipotentis.	

360 ecclesia *scripsi* : aecclesia *P* || **371** gnato *Pp.c.* : nato *Pa.c.* || **373** paene *scripsi* : penae *P*
|| **381** perque *Pp.c. in ras.* || **382** quando *Pp.c.* : qundo *Pa.c.*

Glos. **361** extraneis *super* externis *P* || **366** attrahit *super* arpagat *P*

388 Non Abraham serui sunt sacrificare secuti, Gn. 22, 5
 389 Sed comites asinae mansere, manent hodieque.
 390 Iudeorum plebs, seruilis brutaque semper,
 391 Sensu carnali legis tot mistica sentit,
 392 Non animaduertit quod Christi mors in eis sit,
 393 Et quia posse mori prolem negat Omnipotentis.
 394 Christo non credit, legi carnaliter hesit.
 395 At Abraham repetit seruos, ut sacrificauit.
 396 Sub finem mundi, Christum credent et Hebrei.
 397 Nos Abraham signat, Ysaac nos Saraque monstrat.
 398 Nam qui pro Christo mundi mala sustinet ultro,
 399 Hoc opus, hoc studium, laetanter sacrificando,
 400 Denuo quod dat habet, recidiuo munere gaudet,
 401 Et qui commoritur Christo conglorificatur.
 402 Est aries propter Ysaac iugulatus et assus. Gn. 22, 13
 403 Mortem gustauit non Verbum, sed caro Verbi.
 404 Maiestas semper Verbi mortis fuit expers.
 405 Sed caro pro nobis mortem subit Omnipotentis.
 406 Perdere non animas possunt qui corpora mactant.
 407 O felix radix, o Seth generosa propago,
 408 Dum profers Ysaac, nequaquam degener exstas.
 409 Hic Dominum caeli puteos fodiendo requirit. Gn. 26, 18-22
 410 Tres autem putei quos effodisse refertur, Gn. 26, 20-22
 411 Tres disciplinas designant philosophiae :
 412 Hoc est moralis rationalis phisicalis.
 413 Nam quis Patre Deo fuit excellentior auctor ?
 414 Quae ratio possit Verbo Patris equiperari ?
 415 Porro boni mores non sunt, nisi Pneumate Sancto.
 416 Quae bona cumque geras, erras, recte nisi credas.
 417 Credit hoc Ysaac, quia sic sunt omnia facta,
 418 A Patre, per Verbum uirtuteque Flamini almi.

404 expers *Pa.c.* : exspers *Pp.c.*

419 Hoc ignorarunt qui non recte sapuerunt.
 420 Nam rex Abimelech, et Ficol dux Ochozatque, *Gn. 26, 26*
 421 Signant mundanae species tres philosophiae
 422 (Hoc est moralis, rationalis, physicalis)
 423 Qui modo concordant Ysaac, modo uero repugnant. *Gn. 26, 16 et 28*
 424 Nec uere sapiunt penitus, neque funditus errant.
 425 Vnde recessit ab his Ysaac puteosque reliquit *Gn 26, 17*
 426 Quos obtruxerunt, non errantes imitatus. *Gn 26, 15*
 427 Tandem uero fides Ysaac cum claruit istis,
 428 Abiecere suas odiendo supersticiones,
 429 Atque Dei ueri profitendo religionem.
 430 Foedus ei firmant, pacem dextrasque reformant. *Gn 26, 28-29*
 431 Tunc Ysaac parat his epulas et fercula multa, *Gn. 26, 30*
 432 Humanas omnes quia lex superat rationes.
 433 In puteis queramus aquam. Pectus fodiendo,
 434 Scrutemur mandata Dei, legem meditando,
 435 Vt fontis uiui uenam rep[er]ire queamus. *Jn. 7, 37-38*
 436 Cum seruus dextram femori supponit Abraham, *Gn. 24, 2*
 437 Iurat ei quod non Ysaac capienda sit uxor *Gn. 24, 3*
 438 Ex alienigenis, eius sed oborta propinquis.
 439 Hoc erat ara femur, quia Christus ab hoc oriturus.
 440 Propterea coniunx Ysaac cognata fit eius, *Gn. 24, 15*
 441 Sponsus ut [a]ecclesiae sit Christus, non synagoge.
 442 In gemino Saram tumulo sepeliuit Abraham. *Gn. 23, 19*
 443 In duplici fossa tanti quoque sunt patris ossa. *Gn. 25, 10*
 444 Vita quibus Christus, quibus est mundus crucifixus,
 445 In geminae pacis gremio meruere loquari,
 446 Dum uerum sapiunt et dum per eos bona fiunt.

435 reperire *Dinkova* : repperire *P* || **439** ab *Pp.c.* : ob *Pa.c.* || **441** ecclesiae *scripsi* :
 aecclesiae *P* || **443** duplici *Pa.c.* : dupplici *Pp.c.* || **446** eos *Pp.c.* : eo *Pa.c.*

Glos. **439** littera a *super hoc scripta est* littera b *super femur scripta est*

447 Defuncta Sara, Cetturam duxit Abraham, Gn. 25, 1
 448 Ex qua non genuit, non heredes sibi fecit.
 449 Hec heresum typus est, quibus errabunda fides est.
 450 Ex Habrahae gnatis, Ysaac solus fuit heres. Cf. Gn. 25, 5
 451 Munera dantur eis quos ancille pepererunt. Gn. 25, 6
 452 Caelos [a]ecclesiae, sola dat Christus synagogae.
 453 Carnea carnalis sed habet caelestia celebs.
 454 Terrea carnales et caelica spirituales.
 455 Misteriis Christi famulatur sancta Rebecca.
 456 Nomine nam tali signatur gratia Christi.
 457 Haec Ysaac coniunx, cum pregnans esset ab illo,
 458 Pugnantes paruos inter se sensit in aluo. Gn. 25, 22
 459 Consulit inde Deum ; didicit mox tale duellum.
 460 Nempe Deus dicit : « populus populum superabit. Gn. 25, 23
 461 Iunior euincet, precessor enim sibi cedit ». Gn. 25, 23
 462 Est animae nostrae par huic luctatio pugnae.
 463 Motus carnales precedunt spirituales
 464 Quos plures animae constat uirtutibus esse.
 465 Nam caro uult animae dominari more tyranni.
 466 Sed si pregnantes Christo mereamur haberi,
 467 Spiritui cedit fragilis caro seruaque fiet.
 468 Et mens frenabit carnem rationis habenis.
 469 Ergo Dei Verbo conpleri quisque studeto
 470 Luxuriaequae locus cum Christo non erit nullus.
 471 Bustum uendenti nomen minimatur Ephroni. Gn. 23, 16
 472 Deque libro uitae similes huic sunt abolendi.

448 non *Dinkova* : nos *P* || **452** ecclesiae *scripsi* : aecclesiae *P*

Glos. **452** terras *super* sola *P* || **463** uiolentia *super* precedunt *P* || **466** de *super* Christo *P* ||
 sicut Rebecca de Ysaac *super* haberi *P* || **471** sepulcrum *super* bustum *P*

473 Hyspidus et rufus, procedit primus Esau, *Gn. 25, 25*
 474 Qui pro lenticula sua dat primordia cocta. *Gn. 25, 29-34*
 475 Vnde minoratus fuit efficiturque prophanus,
 476 Vt neque per lacrimas uenia potiatur adepta. *Gn. 27, 38*
 477 Namque prophetarum de Christo uaticinantum,
 478 Ipsius et Christi, maduit Iudea cruore,
 479 Ac peccatorum spinis obsessa suorum,
 480 Ceusubulis ritum uallatur ad ericiorum.
 481 Si fuit ergo gulae dampnatio talis hiulcae,
 482 Nobis sobrietas, non crapula sit comes atra.
 483 Ne uentris causa baratri iaculemur ad ima,
 484 Nec propter porcum, putens trudamur in Orcum.
 485 Ne pro gallina, sit nobis foeda ruina,
 486 Ne nos inmunda Stix ardens polluat unda,
 487 Ne sit Cochitus nobis inamabile litus.
 488 Pro lardi perna, nobis ne dentur Auerna,
 489 Nec tanquam torrens nos merset tartarus horrens.
 490 Pro crassa coena non nos cruciet mala poena.
 491 Ne chaos inferni nobis sit amore Falerni.
 492 Sed frugi uita mercemur regna beata.
 493 Aetaernum numen mereamur edendo legumen.
 494 Pro laticis potu carnis careat caro motu.
 495 Pro tunica furua sint longe crimina curua.
 496 Pro spreto garo loeto careamus amaro.
 497 Ob spretum sumen cordis nobis sit acumen.
 498 Pro iusto uoto dominemur in ethere toto.
 499 Pro morsu pulicum, caelum nobis sit apricum.
 500 Pro facie macra, sint a nobis procul acra.
 501 Simus crisopraso similes pro uertice raso.
 502 Pro pallore cutis, repleamur odore salutis.

473 *hyspidus Pp.c. : hypidus Pa.c. || 485* *Ne Pp.c. : nec Pa.c.*

503 Pro disciplina, careamus mente ferina.
 504 Non aliud risus sit noster quam paradisus.
 505 In supera patria, sit nobis uita sophya.
 506 Fallax et fallens Laban, se nomin[a]e prodens,
 507 Quippe per inuidiam totiens genero sua mutans, *Gn. 31, 7 et 41*
 508 Quid nisi cretatus falsarius esse probatur ?
 509 Exhorrescamus tales ne depereamus.
 510 At supplantator Iacob ore uocatur haebreo. *Gn. 27, 36*
 511 Simpliciter uixit, nec se mundo duplicauit. *Gn. 25, 27*
 512 Hunc afferre duos ad se mater iubet hedos, *Gn. 27, 9*
 513 Illius atque manus texit de pellibus horum. *Gn. 27, 16*
 514 Nam conceptus homo Christus de Pneumate sancto,
 515 Sancta Rebecca suo quod de uocitamine signat. *Gn. 27, 36*
 516 Indutus uestes Esau ualde preciosas, *Gn. 27, 15*
 517 Hoc est exponens legem simul atque prophetas,
 518 In se Iudeos et gentes credere fecit.
 519 Obuoluitque manus hircinis pellibus ipse. *Gn. 27, 16*
 520 In cruce languores nostros portando super se,
 521 Christus enim patitur pro peccatis alienis.
 522 Admirans Ysaac, querit cur tam cito uenit. *Gn. 27, 20*
 523 Velocemque fidem Deus approbat [a]ecclesiarum.
 524 Acceptus cibus est Ysaac, saluare fideles. *Gn. 27, 25*
 525 Tunc Ysaac caeli de rore Iacob benedixit, *Gn. 27, 28*
 526 Hoc est sanctorum doctrinis eloquiorum.
 527 « Et benedictus sis, ait, ex pinguedine terrae ». *Gn. 27, 28*
 528 Hoc est ad Christum concurrant undique gentes.
 529 Et post haec, Ysaac Esau dixisse refertur :
 530 «Victurum gladio fratri famulando scias te *Gn. 27, 40*

506 nomine *scripsi* : nominae *P* || **511** se *add. Ps.l.* || **523** ecclesiarum *scripsi* : aecclesiarum *P*

Glos. **515** pneuma *super* quod *P*

531	Excutiesque tuis iuga de ceruicibus olim.»	<i>Gn. 27, 40</i>
532	Namque prophetarum Christique necem meditantum,	
533	Tot Iudeorum, nunc christicolae dominantur,	
534	Sed sunt equales quondam credendo futuri.	
535	Post haec, longinquam Iacob aufugit in regionem.	<i>Gn. 28, 10 Gn. 27, 43</i>
536	Et lapidem capiti supponit nocte sequenti.	<i>Gn. 28, 11</i>
537	Et cum dormiscit scalam per sompnia cernit.	<i>Gn. 28, 12</i>
538	Haec, innixa solo, tangebatur uertice caelos.	<i>Gn. 28, 12</i>
539	Scandunt hac superi descendebantque ministri.	<i>Gn. 28, 12</i>
540	Euigilans, ergo, lapidem Iacob ungit oliuo.	<i>Gn. 28, 18</i>
541	Hic Iacob est sompnus, passus spontaneae Christus.	
542	Hic lapis est unctus, pre cunctis Christus inunctus.	
543	Erectus lapis est, Christus de morte resurgens.	<i>Gn. 28, 18</i>
544	Scala quidem Christus, qui nobis est uia factus.	
545	Hac scandunt sancti fando preconia Verbi.	
546	Per quam descendunt, dum fantur humillima Christi.	
547	Rite Iacob pergens, Nachor peruenit ad urbem.	<i>Gn. 29, 1</i>
548	Vidit pastores adaquare greges uenientes.	<i>Gn. 29, 2</i>
549	Iudeis Christus legem dedit atque prophetas.	
550	Extemplo lapidem putei Iacob ore remouit.	<i>Gn. 29, 8 Gn. 29, 10</i>
551	Vt Christus uenit, legis mox umbra recessit.	
552	Ille greges adaquat, Christus legem manifestat.	<i>Gn. 29, 10</i>
553	Pauit oues Laban Iacob, at Christus docet orbem.	<i>Cf. Gn. 30</i>

533 nunc *P* : non *Dinkova*

Glos. **531** in futuro *super* olim *P* || **534** aliquando *super* quondam *P*

554	H uic Lia postque Rachel gemine nupsere sorores.	Gn. 29, 15-30
555	Qui Iacob ardebat Rachel, unde Liam tolerabat.	Gn. 29, 18 Gn. 29, 28
556	Actiuam uitam lippis oculis Lia signat	Gn. 29, 17
557	Pupillisque Rachel claris typus est sapiendi.	Gn. 29, 17
558	Nam per opus carnis mentis lux intenebratur,	
559	At curis animus sine, liberius meditatur.	
560	Sed fecundatur Lia dum multis famulatur.	Gn. 29, 24 et 31
561	Attrahimus Christo plures, carnalia dando.	
562	Ast in lege Dei meditando, Rachel sterilest.	Gn. 29, 31
563	Sanam doctrinam quis in hoc iam tempore discit ?	
564	Pro mercede Iacob sibi sumpsit oues uariatas.	Gn. 28-30, 32 Gn. 30, 37-42
565	Gentes diuersas credendo Christus adunat.	
566	Tres Iacob alueolis ponit sine cortice uirgas.	Gn. 30, 37
567	Quarum contuitu, uariatus grex sibi cessit.	Gn. 30, 39
568	Trinum quippe Deum dum Christus pandit et unum,	
569	Mundus et id credit neque prorsus abhinc dubitauit.	
570	Id meditatur, amat, colit, ornat, alumpnat, honorat,	
571	In quouis habitu degens, quocumque locorum :	
572	Fiet ouis Christi, saluatus munere Christi.	
573	Quae furata fuit, patris Rachel ydola texit.	Gn. 31, 19 et 34
574	Nullat auaritiaie culpas, qui penitet inde.	
575	Quando Iacob senuit, tunc Ioseph prognerauit.	Gn. 30, 22-24
576	Vt senuit mundus, Deus est ex uirgine natus.	

566 cortice *scripsi* : corticae *P*

Glos. **555** amabat *super* ardebat *P* || **557** contemplandi *super* sapiendi *P* || **561** subsidia *super* carnalia *P* || **570** operibus *super* ornat *P* || docendo *super* alumpnat *P*

577	Filia uero Iacob, quae Dina uocamen habebat,	
578	Est egressa foras, spectare uolens mulierclat.	<i>Gn. 34, 1</i>
579	Emmor, ut hanc uidit, rapuit, uiolauit, amauit.	<i>Gn. 34, 2</i>
580	Postea merentem uerbis demulcet eandem.	<i>Gn. 34, 3</i>
581	Peccati nostri si negligimus reminisci,	
582	Scrutantes oculis fratrum uitas aquilinis,	
583	Insidiis Sathane tunc constat nos patuisse,	
584	Qui nostros sensus deuirginat irremoratus,	
585	Excludit gemitus, ne penituisse uelimus.	
586	Sed Dinae fratres eius non st[r]upra ferentes,	<i>Gn. 34, 25-29</i>
587	Vrbem subuertunt, Emmor Sichemque necarunt.	<i>Gn. 34, 27</i>
588	Sic nos debemus subuertere crimina prorsus.	
589	Deperit excessus quiuis, si penit[a]eamus.	
590	Preualuitque uiro cum quo luctam Iacob egit.	<i>Gn. 32, 24-25</i>
591	Est a Iudeis crucifixa Dei caro Christi.	
592	Sed tamen idem uir orante Iacob benedixit.	<i>Gn. 32, 26</i>
593	Israel appellat, prohibet dici Iacob ultra.	<i>Gn. 32, 29</i>
594	Cernere quippe Deum spes est quandoque piorum.	
595	Her fratres et Onam, constat fuerint quia nequam,	<i>Gn. 38, 6-10</i>
596	Et dampnandorum hominum genus omne figurant,	
597	Scilicet aut sontes, aut non prodesse uolentes.	
598	Her malefactor erat, nec Onam prestare uolebat.	
599	Nec plus est hominum dampnandorum genus ullum.	
600	Hos autem scimus quo sint examine plexi.	
601	Nam Deus omnipotens iuste puniuit eosdem.	<i>Gn. 38, 7 Gn. 38, 10</i>

586 *stupra Dinkova* : *strupra P* || **589** *peniteamus scripsi* : *penitaeamus P*

Glos. **592** *littera a super Iacob scripta est littera b super orante scripta est P*

602	Ergo benignemus zeloque malo careamus.	
603	Tondendas ad oues Iudas cum pergere uellet,	<i>Gn.</i> 38, 12
604	Non agnoscendo Thamar impregnat coeundo.	<i>Gn.</i> 38, 16
605	Christus at [a]ecclesiam cum uult culpīs leuiare,	
606	Pneumate fecundat sancto sua probra fatentes.	
607	Sic prius ignotus Christo populus sibi seruit.	
608	Diligitur cunctis plus gnatis a patre Ioseph.	<i>Gn.</i> 37, 3
609	Heredes Hebraeae superas omnes, bone Christe.	
610	Precepit Ioseph pater eius uisere fratres.	<i>Gn.</i> 37, 13
611	Misit quippe Deus Christum nos ad redimendum.	
612	In Dothaim Ioseph legitur fratres repperisse.	<i>Gn.</i> 37, 17
613	Cum Christus uenit, totus defecerat orbis.	
614	Vtque uident fratres, mox tractant de nece Ioseph.	<i>Gn.</i> 37, 18-20
615	Vt per opus nouit Christum Iudea, peremit.	
616	At Ioseph uestis de sanguine tingitur hedi.	<i>Gn.</i> 37, 31
617	Testibus a falsis acusatur caro Christi.	
618	Vi[n]ginti precium fit Ioseph denariorum.	<i>Gn.</i> 37, 28
619	Quis nescit Christum paulo plus apreciatum ?	<i>Cf. Mt.</i> 26, 15
620	Pulcher erat Ioseph. Mulier petulans adamauit.	<i>Gn.</i> 39, 6-7.
621	Christum demoniis similem sinagoga putauit.	
622	Sed meretricatam Christus fugit mulierclam.	<i>Gn.</i> 39, 12
623	Nam Phariseorum despexit traditiones.	
624	Cum mulier Ioseph se despexisse uideret,	<i>Gn.</i> 39, 13
625	Saltem quod potuit fecit, clamidem tulit illi.	<i>Gn.</i> 39, 13
626	Aufugit Ioseph, meretrici ueste relicta.	<i>Gn.</i> 39, 12
627	Illeso Verbo, crucifixā fuit caro Verbi :	
628	Non Deus occisus, caro passa tamen fuit eius.	

605 uult *add. in mg. P* || *ecclesiam scripsi* : *aecclēsiām P* || **611** quippe *add. s.l. P* || **614** nece *scripsi* : *necae P* || **618** uiginti *Pp.c.* : *uiginti Pa.c.*

Glos. **602** *beneficiamus super benignemus P* || **612** *defectione super Dothaim P* || **615** *miracula super opus P*

629	Carcer habet Ioseph. Christus descendit ad Orcum.	<i>Gn.</i> 39, 20
630	Pincerne dicit Ioseph : « de carcere uadis ».	<i>Gn.</i> 40, 13
631	Liberat electos Christus resides in Auerno.	
632	Annorum Ioseph triginta stat ob Pharaonem.	<i>Gn.</i> 41, 46
633	Annorum totidem Christus cum demone pugnat.	<i>Lc.</i> 3, 23.
634	Sompnia narrauit pharao, Ioseph reserauit :	<i>Gn.</i> 41, 17-36
635	« Per septem spicas plenas totidemque iuuenas,	<i>Gn.</i> 41, 18 et 22
636	Vbertas fidei larga pietate redundat,	
637	Inquit, per septem carismata Pneumatis almi.	
638	Iusticiae Verbique famem steriles refigurant.	
639	Haec penuria fit post annos fertilitatis.	<i>Gn.</i> 41, 29-30
640	Nam uix est aliquis qui crimina lugeat orbis. »	
641	Ioseph, gentili non ex uxore tribuli,	<i>Gn.</i> 41, 50
642	Suscepisse duos narrat sacra pagina gnatos.	<i>Gn.</i> 41, 50
643	Nonne duos populos Christi uirgo parit uxor ?	
644	At Ioseph fruges per septem congregat annos.	<i>Gn.</i> 41, 47-48
645	Quando fames uenit, Ioseph tunc horrea pandit.	<i>Gn.</i> 41, 56
646	Erudit [a]ecclesiam Christus uitae documentis,	
647	Antichristi ne sub tempore depereamus.	
648	Mors erat Egipto, nisi Ioseph uenditus esset.	
649	Mors erat et mundo, nisi Christus pendeat ultro.	
650	Post haec Egiptus Ioseph fit sub ditione.	<i>Gn.</i> 41, 40-43
651	Vtque surrexit Christus, sibi subicit orbem.	

635 plenas *Dinkova* : pletias *P* || **640** uix *scripsi* : uis *P* uir *Dinkova* || **643** populos *add. P s.l.* || **645** horrea *P* : hordea *legit Dinkova* || **646** ecclesiam *scripsi* : aecclesiam *P* || **651** utque *P* : ut qui *Dinkova*

Glos. **641** que esset de tribu eius *super* gentili *P*

652	Rex Ioseph mundi saluatorem uocitauit.	Gn. 41, 45
653	Quid manifestius de Christo ? Vera salus est.	
654	Ioseph adorarunt pariter sol sydera luna.	Gn. 37, 9
655	Pontifices clerus plebs, Christe, tibi famulantur.	
656	Agnouit fratres Ioseph, non agnitus his est.	Gn. 42, 8
657	Nouit Iudeos Christus, non notus ab illis.	
658	Reddidit argentum Ioseph, frumentaue donat.	Gn. 42, 25
659	Munera nulla petit Christus, dat munera gratis.	
660	Paul[a]e Dei preco, mundi sanctissime doctor,	
661	Quando Rachel peperit te, Benjamin uocitauit.	Gn. 35, 18
662	Doctor es ecclesiae datus, hanc uexando, dolore.	Gn. 35, 16
663	Hinc te iure sui gnatum uocat illa doloris.	Gn. 35, 18.
664	Te Ioseph uidit, cum lux tibi caelica fulsit.	Gn. 43, 29 Ac. 9, 3
665	Pusio paruus eras, quia Christi pace carebas.	
666	Nam famam Christi penitus delere uolebas.	Ac. 9, 1
667	Te Ioseph fleuit, Christus tibi lumen ademit.	Gn. 43, 30 Ac. 9, 8
668	Cum faciem lauit, tunc te baptisma piauit.	Gn. 43, 31
669	Inde scyphus Ioseph sacci rep<p>eritur in ore.	Gn. 44, 12
670	Est inuenta tuo legis meditatio corde.	
671	Argentum nituit, cum sacci uincula soluit.	Gn. 43, 21
672	Post legis nodos, Euangelium docuisti.	
673	Benjamin omnes superauit portio fratres.	Gn. 43, 34
674	Nam data, Paule, tibi precellit gratia cunctis.	
675	Predam mane rapit Benjamin, uespere pascit.	Gn. 49, 27
676	Tu prius insequeris, sed postea dogmate pascis.	
677	Patri uero suo Ioseph munuscula misit.	Gn. 45, 23
678	Christus enim parcat Iudeis ut respiscant.	

660 Paule *scripsi* : Paulae *P* || **669** reperitur *Dinkova* : repperitur *P* || *ras. ante sacci* || **674** data Paule *Pp.c.* : Paule data *Pa.c.*

Glos. **655** sol *super* pontifices *P* || sidera *super* clerus *P* || luna *super* plebs *P* || **665** adolescens *super* pusio *P*

679	Fratribus atque patri Ioseph Gesen optima tradit.	<i>Gn.</i> 47, 6
680	His qui uelle suum faciunt, dat Christus Olimpum.	
681	O pudibunde Ioseph, tua quis preconia narret ?	
682	Scribere quis possit, quamuis reticere quis ausit ?	
683	Israel altus amor pre cunctis fratribus in te,	<i>Gn.</i> 37, 3
684	Tedas inuidiae fomentans, ferbuit in te.	<i>Gn.</i> 37, 4
685	Vendunt ergo te fratres, eunuchus emit te.	<i>Gn.</i> 37, 28 <i>Gn.</i> 39, 1
686	Sed Deus aspectans humiles non deseruit te.	
687	Mox equidem dominus tuus edituum statuit te.	<i>Gn.</i> 39, 4
688	Antiquus sed adhuc inimicus persequitur te.	
689	Nam quia pulcher eras, mulier petulans adamat te.	<i>Gn.</i> 39, 7
690	« Quod uolo, fac, inquit, iam libertum faciam te.	
691	Nocte dieque meo bene commendabo uiro te. »	
692	Peruigil ast oculus nescit dormire super te.	
693	Igne potenter enim de tanto subripuit te.	
694	Cum mulier uerbis de stupro sollicitat te,	
695	« En, dicis, dominus michi tradidit omnia, non te.	<i>Gn.</i> 39, 9
696	Illius uxorem, dominam michi, non temero te. »	
697	Aufugis ergo, tenet haec uestem, maluerat te.	<i>Gn.</i> 39, 12
698	Quam redeunte uiro monstrans, nimis insinuat te.	<i>Gn.</i> 39, 17-18
699	Ille sibi credens, in uincula precipitat te.	<i>Gn.</i> 39, 20
700	In fouea tecum Deus est. Ibi notificat te.	<i>Gn.</i> 39, 21
701	Nam quid portendant aperitur sompna per te.	<i>Gn.</i> 40, 9-19
702	Hinc pincerna tui regi memor insinuat te.	<i>Gn.</i> 41, 12
703	Carcere sublatum pharao tunc consuluit te.	<i>Gn.</i> 41, 14-36
704	Quod bene respondes, Aegypto preposuit te.	<i>Gn.</i> 41, 37-40
705	Suppliciter fratres adeunt, qui uendiderant te,	<i>Gn.</i> 42, 6
706	Quique putauerunt dudum nocuisse rogant te.	
707	Tu cognoscis eos, agnoscere sed nequeunt te.	<i>Gn.</i> 42, 7
708	Vris eos uerbis, ueniaque data retegis te.	<i>Gn.</i> 42
709	Inde patrem sanctum perduci precipis ad te.	<i>Gn.</i> 45, 18

Glos. **687** procuratorem *super* edituum *P* || **699** mulieri *super* sibi *P*

710	Et pater et fratres omnes pariter repetunt te.	<i>Gn.</i> 46
711	Dote pudicitiae meritoque Deus decorat te.	
712	Castos nos faciat Dominus te subsidiante.	
713	Cumque Iacob uitae finem sibi sciret adesse,	<i>Gn.</i> 47, 29
714	Ad Ioseph dicit : « Duc ad me quos genuisti ».	<i>Gn.</i> 48, 9
715	Maiorem dextrat Ioseph, minimumque sinistrat.	<i>Gn.</i> 48, 13
716	Et cancellatis manibus Iacob hos benedicit.	<i>Gn.</i> 48, 14
717	Indignans Ioseph : « Non sic pater, inquit, oportet.	<i>Gn.</i> 48, 17-18
718	Iunior est Effrem. Maiorem scito Manasse. »	
719	« Non, Iacob, hoc, inquit, me transit, sed bene noui.	<i>Gn.</i> 48, 19
720	Et signo tali maiorem subdo minori. »	<i>Gn.</i> 48, 19
721	Vexilloque Crucis gentes dominantur Hebreis.	
722	Hinc Ruben, Iudam, Leui, Symeon, Ysachar, Dan,	
723	Gad, Zabulon, Ioseph, Benjamin, Neptalim, Aser,	
724	Omnibus Israel his ex se genitis benedixit,	<i>Gn.</i> 49, 1
725	Christum bisseis prelibans in patriarchis.	
726	« Ruben, ait, meus est primogenitus et mea uirtus. »	<i>Gn.</i> 49, 3
727	Nam de Iudeis Christus fuit exoriturus.	
728	« Sed Symeon Leui sunt, inquit, bellica uasa.	<i>Gn.</i> 49, 5
729	Ex his diuisos saluabo, malos quoque spargam.	<i>Gn.</i> 49, 7
730	Numquam deficiet de Iudae stemate princeps,	<i>Gn.</i> 49, 10
731	Mittendus donec ueniat, qui uera salus est.	<i>Gn.</i> 49, 10
732	Ast Ysachar propter quae conspexit bona terrae,	<i>Gn.</i> 49, 15
733	Tributis seruit, spectans donaria Christi.	<i>Gn.</i> 49, 15
734	Littoreus Zabulon manet in nauis statione. »	<i>Gn.</i> 49, 13
735	Monstrat enim portum credentibus est et asilum.	
736	« Dan mordebit equum, sessorque retro cadet eius.	<i>Gn.</i> 49, 17

710 uersum *add. Ps.l.* || **717** inquit *add. Ps.l.* || **719** me ... sed *Pp.c* : sed... me *Pa.c.* || **722** hinc *Pp.c.* : hin *Pa.c.* || **735** monstrat *Pp.c.* : monstrabat *Pa.c.*

737	Sed saluantem me tamen o Deus operiar te. »	<i>Gn.</i> 49, 18
738	Ac si dixisset : morieris Christe, resurges,	
739	Et qui crediderit tibi, perpete morte carebit.	
740	« Accinctus retro Gad, pugnax erit ante retroque. »	<i>Gn.</i> 49, 19
741	Christus enim Sathanae clam bellum fert et aperte.	
742	« Panis Aser pinguis, regum cibus est preciosus. »	<i>Gn.</i> 49, 20
743	Qui digne Christi carnes est, uiuet in aeuum.	
744	« Neptalim emissus ceruus dat famina pulchra.»	<i>Gn.</i> 49, 21
745	Cetus apostolicus diuinum dogma propinat.	
746	Filius accrescens Ioseph, speci[a]eque decorus.	<i>Gn.</i> 49, 22
747	Christus pre cunctis speciosus, regnat ubique.	
748	Inde Iacob iussit Abrahae se consepeliri,	<i>Gn.</i> 49, 29-30
749	Credens obnixe quandoque resurgere carne,	
750	Per Dominum Christum, prope tumbas has tumulandum.	
751	Rex Pharaeo necuit pueros in flumine Nili,	<i>Ex.</i> 1, 22
752	Mortificando mares et uiuificando puellas.	<i>Ex.</i> 1, 22
753	Odit enim Sathanas, qui uiuunt caelibe uita,	
754	Egyptoque sua, solas sinit esse puellas.	
755	Sed pateat uobis, quibus est species pietatis,	
756	Cuius uirtutem dumtaxat uerba putatis,	
757	Nec mutando malos uultis conuertere mores,	
758	Cum Pharaone necem subituros fine[m] carentem.	
759	Sin autem mentes et corpora castificetis,	
760	Fiet uestra salus Christus de uirgine natus.	

740 pugnax *Pp.c.* : punax *Pa.c.* || **745** propinat *Pp.c.* : prospinat *Pa.c.* || **746** specieque *scripsi* : speciaeque *P* || **758** fine *Dinkova* : finem *P*

Glos. **743** comedit *super* est *P*

Liber II.

1	Paut oues Moyses fere quadraginta per annos.	<i>Ex. 3, 1</i>
2	His exercitiis, fit amicus cunctipotentis.	
3	Tunc est uisus ei quidam rubus asper aduri	<i>Ex. 3, 2</i>
4	Et non comburi. Stupet et uult apropiare.	<i>Ex. 3, 3</i>
5	Sed Deus inquit ei : « Pedibus dissolue pedules.	<i>Ex. 3, 5</i>
6	Sancta terra stas, est namque fides tibi recta. »	<i>Ex. 3, 5</i>
7	Singula uerba suum sunt haec retinentia sensum.	
8	Exigui sensu non haec rese[c]rare ualemus.	
9	Sed tamen ille rubus qui non est igne perustus,	
10	Virginis et matris partum puto significauit,	
11	Aut quia per legem non sunt peccata remissa,	
12	Aut non [a]ecclesiam per saeuitiam perituram.	
13	Depositis caligis, Moyses domino propiauit.	<i>Ex. 3, 5</i>
14	Immunis cunctis uitiiis te, Christe, uidebit.	
15	Depositis caligis, ardere rubum nec aduri	<i>Ex. 3, 2 et 5</i>
16	Moyses conspexit. Mundo tu corde uideris.	
17	« I, post haec Moysi Deus inquit, dic pharaoni :	<i>Ex. 3, 10</i>
18	Linque meos seruos heremo mihi sacrificare.	<i>Ex. 3, 18</i>
19	Nomen uero meum quod sit si forte requirit,	<i>Ex. 3, 13</i>
20	Dices : dicitur 'est'. Aliud nomen michi non est. »	<i>Ex. 3, 14</i>

Incipit liber II prefigurationum *ante uersum 1 P* || **2** cunctipotentis *Pp.c.* : omnipotentis *Pa.c.* || **6** terra *Pp.c.* : terras *Pa.c.* || **8** reserare *Dinkova* : resecreare *P* || **12** ecclesiam : aecclesiam *P* ecclesia *Dinkova* *corrigit cum Pitra* || perituram *P* : peritura *Dinkova* *corrigit cum Pitra* || **17** i *P* : et *Dinkova* *legit* || **18** seruos *Pp.c.* : seruuos *Pa.c.*

21	Hesitat at Moyses, signum sibi postulat ut det.	<i>Ex. 4, 1</i>
22	« Insinuato manum, Deus inquit ». Et insinuauit.	<i>Ex. 4, 6</i>
23	« Profer[t], ait, rursum ». Profert, et paruit alba.	<i>Ex. 4, 6</i>
24	Iudeorum gens in Christum credere nolens,	
25	Est eiecta foras ab eo nunc atque lepratur.	
26	Albor uero cutis, non candor, lepra uocatur.	
27	Lex data per Moysen per lepram significatur :	
28	Quae nil perfecit, sed precipiendo necauit.	
29	Iussit uero Deus rursum manus insinuetur.	<i>Ex. 4, 7</i>
30	Insinuata manus, ceu primo, colorificatur.	<i>Ex. 4, 7</i>
31	Sub finem mundi credendo piantur Hebrei.	
32	Cum dubitaret adhuc Moyses, dixit Deus illi :	
33	« Quam gestas uirgam iace. » Iecit et est draco facta.	<i>Ex. 4, 3</i>
34	Expauit Moyses. « Caudam, Deus, arripe, dixit. »	<i>Ex. 4, 3-4</i>
35	Arripit, et fit item quae iam fuerat draco uirga.	<i>Ex. 4, 4</i>
36	Christum uirga sonat, factum moriendo draconem,	
37	Tolleret ut mortem quam suaserat ante chelidrus.	
38	Quod pauet atque fugit Moyses : fuga discipulorum.	
39	Virga fit appensa cauda draco : Christe resurgis.	
40	Aut finem mundi serpentis cauda figurat.	
41	Quis neget [a]ecclesiam per lubrica tempora uolui ?	
42	Decedentibus his, alii nascendo sequuntur.	
43	Nam per serpentem mors emanauit in orbem.	
44	Ceu cauda secli, reparamur fine supremo.	
45	Vt Moysi uirgae cedunt obstantia quaeque,	
46	Sic pereunt uanae Christi cruce philosophiae.	
47	Egipto quando Moyses educit Hebreos,	<i>Ex. 12, 12</i>
48	Egipti penitus templum subuertitur omne.	
49	Crimina cum fugimus, tunc error nullificatur.	

23 profer *Dinkova* : profert *P* || **41** ecclesiam : aecclesiam *P*

Glos. **25** Christo *super eo P*

50	Vespere mactato, Iudeis pascha fit agno.	<i>Ex.</i> 12, 6
51	Saluos fecit nos mundi sub fine Dei mors.	
52	Elixo, crudo Moyses uesci uetat agno.	<i>Ex.</i> 12, 9
53	Est Christi deitas omnem supra rationem.	
54	Lex equidem uetuit ne comminatur os agni.	<i>Ex.</i> 12, 9
55	Non os pendentis fractum fuit in cruce Christi.	<i>Jn.</i> 19, 36
56	Agnus lactucis commanducatur amaris.	<i>Ex.</i> 12, 8
57	Crimina flens, digne panem uiuum ualet esse.	
58	Accinctis editur baculosque tenentibus agnus.	<i>Ex.</i> 12, 11
59	Doctores casti substantantur dape Christi.	
60	Non cum fermento quis Hebreus uescitur agno.	<i>Ex.</i> 12, 15
61	Carne frui Christi nescit, quicumque superbit.	
62	Virga quidem Moysi fontes dulcorat amaros.	<i>Ex.</i> 15, 23 et 25
63	Dulcescit legis sapor insipidus cruce Christi.	
64	Fontes bisseos dulces post ista repertos,	<i>Ex.</i> 15, 27
65	Septies et denas palmas super hos geminasque,	<i>Ex.</i> 15, 27
66	Quis neget esse tui precones, Christe, triumphi ?	
67	Ob murmur populi, uolat undique multa coturnix.	<i>Ex.</i> 16, 8 et 12-13
68	Sensu carnali nunc usque replentur Hebrei.	
69	Manna quaterdenis indeficiens pluit annis.	<i>Ex.</i> 16, 35
70	Dogma manet Christi dum stabit fabrica mundi.	
71	Manna die sexto seruatur duplice gomor.	<i>Ex.</i> 16, 22
72	Qui scit agitque bonum, uiuet sine fine per aeuum.	
73	Manna facit uermes, quod Hebreus colligit exspes.	<i>Ex.</i> 16, 20
74	Qui bona scit nec agit, sua fit sibi mens quasi uermis,	
75	Semper eum torquens corrodens atque remordens.	

58 agnus *Pp.c.* : magnus *Pa.c.* || **65** hos *Pp.c.* : os *Pa.c.* || **72** agitque *Pp.c.* : agit *Pa.c.*

Glos. **57** comedere *super* esse *P* || **72** qui *super* agit *P*

76	Bis Moyses uirga silicem ferit, et scatet unda.	<i>Ex. 17, 6 Nb 20, 11</i>
77	In cruce suspensus dat uitae pocula Christus.	
78	Extensis manibus Moyses Amalech superauit.	<i>Ex. 17, 11 et 13</i>
79	In cruce de Sathana pendendo, Christe, triumphas.	
80	Infelix Amalech et Edom simul et Chananeus :	<i>Nb. 20, 14-20 Nb. 21, 1-3</i>
81	Per fines transire suos uult neuter Hebreos.	<i>Nb. 20, 14-20 Nb. 21, 1-3</i>
82	Obuius esse piis qui uult, sibi consocietur.	
83	Sed nos ne similis uindictae poena sequatur,	
84	Per nos nobiscum fiat transcensus Hebreis.	
85	Cum Moyses scandit, Dominus descendit ad illum.	<i>Ex. 19, 3 et 20</i>
86	Quantum diligimus te, nobis, Christe, propinquas.	
87	Quanto plus de te meditamur, plura docemur.	
88	Post maris exactis uada quinquaginta diebus,	<i>Ex. 19, 1</i>
89	In fumo dominus pariter descendit et igne.	<i>Ex. 19, 16</i>
90	Irradians humiles, excecas, Christe, superbos.	
91	Hinc promulgauit Deus omnia mistica legis.	<i>Ex. 19, 20-31</i>
92	Lex datur in tabulis post haec inscripta petrinis.	<i>Ex. 24, 12</i>
93	Signat Iudeos dura ceruice fuisse.	
94	Sed qui uenisti saluare reos, bone Christe,	
95	In terra digito scribens fructus operaris,	<i>Jn. 8, 6</i>
96	Morte triumphata, qui sanctum das ita pneuma.	
97	Lex altare Dei de terra precipit esse.	<i>Ex. 20, 24</i>
98	Nam sincera fides est incarnatio Verbi.	
99	Reddere primitias domino decimasque iubemur.	<i>Ex. 22, 29</i>
100	Nam caput et finis nostrae Deus est pietatis.	
101	Comminuens uitulum Moyses potum dat Hebreis.	<i>Ex. 24, 5-8</i>

80 Chananeus *Pp.c.* : Chananius *Pa.c.*

Glos. **82** illis *super sibi P* || **90** igne *super irradians P* || fumo *super excecas P*

102	Et tua, Christe, fides sorbet plerumque rebelles.	
103	Cornutam faciem Moyses habuisse refertur.	<i>Ex. 34, 30</i>
104	Christi uelle duo per testamenta uidetur.	
105	Moyes aduelat faciem, quae scribit opacat.	<i>Ex. 34, 33</i>
106	Christus at explanat legem simul atque prophetas,	
107	Nascens atque docens, moriens, inferna subintrans.	
108	Vasa, labrum, populum respersit sanguine Moyses.	<i>Ex. 24, 8 et 35, 16</i>
109	Sanguine nam Christi fit purificatio mundi.	
110	Qui nimiis farti dapibus uinoque sepulti,	
111	Ludere consurgunt, et adorant quod fabricarunt.	<i>Ex. 32, 6-8</i>
112	Milia uiginti tria, qui cecidere perempti.	<i>Ex. 32, 28</i>
113	Ne pereant, cunctis exemplum sunt ebriosis.	
114	O uos qui uomitu mensas ac sorde repletis,	
115	Qui colitis nummos, ad inania ludicra prompti,	
116	Ni respiscatis, deleri sic timeatis.	
117	Ecce tabernaculum Moyses fabricare iubetur.	<i>Ex. 25, 1-9</i>
118	Ecclesiam Christi quae nunc est significauit.	
119	Vilibus ex rebus fuit illud, et ex preciosis.	
120	Sunt et in [a]ecclesia palee modo, sunt quoque grana.	<i>Cf. Lc. 3, 17 Mt. 4, 12</i>
121	Argentum, gemmas, es, aurum necne columpnas,	<i>Ex. 25, 3 et 7 Ex. 26, 32 Ex 35, 5 et 9</i>
122	Bis tinctum coccum, bissumque, pilosque caprarum,	<i>Ex. 25, 5 et 35, 6</i>
123	Pelles ueruecum rubricatas et thimiam,	<i>Ex. 25, 5-6 et 35, 7-8</i>
124	A populo Moyses suscepit, agens opus illud.	<i>Ex. 35, 4-5</i>
125	Aggregat [a]ecclesiae Christus, castos, sapientes,	
126	Facundos, humiles, rectores ac patientes.	

108 labrum *P* : librum *errore Dinkova legit* || **120** ecclesia : aecclesia *P* || **125** ecclesia : aecclesia *P*

Glos. **102** traicit in corpus ecclesiae *super sorbet P* || qui fuerunt *super rebelles P* || **120** reprobi *super palee P* || iusti *super grana P* || **125** bissum *super castos P* || aurum *super sapientes P* || **126** argentum *super facundos P* || pilos capri *super humiles P* || columpnas *super rectores P* || pelles rubricatas *super patientes P*

127	Ille facit mensas, fialas, cilicinaque saga,	<i>Ex. 37, 16 Ex. 26, 7</i>
128	Turibulum, cathedras, aram, septemque lucernas.	<i>Ex. 37, 16 et 23 et 25</i>
129	Ecclesiae Christus scripturae pabula prestat,	
130	Sanctorumque preces et dogmata recta piorum	
131	Diuersosque gradus et munera Pneumatis almi.	
132	Esse sacerdotem caecum claudum prohibet lex,	<i>Lv. 21, 18</i>
133	Aut paruo naso uel grandi siue retorto,	<i>Lv. 21, 18</i>
134	Gibbosum lippum fracto pede uel scabiosum.	<i>Lv. 21, 19-20</i>
135	Per Paulum nobis Christus Deus insinuauit	
136	Qualiter a sanctis sint moribus haec abigenda :	
137	« Inreprehensibilis sit, ait, sapiensque sacerdos,	<i>He. 5</i>
138	Sobrius et castus neque lucrum turpe sequatur.	
139	Discretus, miserens, hylaris, sine felle cohercens,	
140	Ac pro posse suo lux omnibus omnia fiat.	
141	Sit medicina reis non iudicium miserandis.	
142	Facundus, castus, cui legis lectio pastus.	
143	Caelica scrutetur, non ad terrena recuruus.	
144	Sit pius, absque dolis, contestans dogmata factis. »	
145	Eligit hunc Moyses, lauat, ungit, uestit et ornat.	<i>Lv. 8, 6-12</i>
146	Quatuor est uestis distincta coloribus eius.	<i>Ex. 39, 1-5</i>
147	Vestis opus signat cunctis uirtutibus aptum.	
148	Haec cui non adsunt, presul licet esse putetur,	
149	Ante Deum qui corda uidet, nequit esse sacerdos.	
150	At contra prudens, iustus, fortis, moderatus,	

146 est *add. P s.l.*

Glos. **129** mensam *super* pabula || **130** turibula *super* preces *P* || fialas *super* dogmata *P* || **131** cathedras *super* gradus *P* || septem lucernas *super* pneumatis *P* || **132** illiteratum *super* caecum *P* || non bene agentem *super* claudum *P* || **133** indiscretum *super* paruo naso *P* || immoderatum *super* grandi *P* || auarum *super* retorto *P* || **134** terrenis inhiantem *super* gibbosum lippum *P* || hereticum *super* fracto *P* || qui uiam quam docet pergere non studet *super* pede *P* || luxuriosum *super* scabiosum *P*

151	Est cui recta fides, rata spes, dilectio uera,	
152	Quamuis non homines huic nomen presulis aptent,	
153	In templo mentis, potis est antistes haberi.	
154	Qui non electi presumunt turificare,	
155	Exitium fratrum timeant Abiuque Nadabque.	<i>Lv.</i> 10, 1-3
156	Supplicio simili presumens quisque peribit.	
157	Agnos, sal, oleum, panes azimos sed et ignem,	<i>Lv.</i> 1-3
158	Thauros atque capras, hedos simul atque columbas,	<i>Lv.</i> 1
159	Lex offerre iubet, semper libare uetat mel.	<i>Lv.</i> 2, 11
160	Nam pax est accepta Deo, cum simplicitate,	
161	Sanctus amor, zelusque bonus, confessio uera,	
162	Et quae uirtutes sapientia condat omnes.	
163	Sed placare Deum nequit lasciua uoluptas.	
164	Lex uetuit uesci mustelis atque lacertis,	<i>Lv.</i> 11, 29-30
165	Passeribus, miluis et oloribus atque camelis,	<i>Lv.</i> 11, 13-19 <i>Lv.</i> 11, 4
166	Murenis, suibus, coruis quoque uulturibusque.	<i>Lv.</i> 11, 7-18
167	Christus enim tales sibi non incorporat unquam,	
168	Scilicet instabiles, seu fures, siue rapaces,	
169	Inmundos, tumidos, discordes ac lutulentos,	
170	Lasciuos, lubricos, cultores uentris, ineptos.	
171	Lex circuncidi iudeos precipiebat.	<i>Lv.</i> 12, 3
172	Christus uero sui preconis uoce profatur :	
173	« Non preputia sunt aut circuncisio quicquam	<i>Rm.</i> 2, 28

163 nequit *Dinkova* : niquit *Pp.c* inquit *Pa.c.* || **164** uetuit *add. P s.l.*

Glos. **160** columba *super pax P* || agno *super simplicitate P* || **161** oleum *super amor P* ||
ignisque *super zelus P* || hedi *super confessio P* || capre *super uera P* || **162** sal *super sapientia*
P || **163** mel *super uoluptas P* || **165** cignis *super oloribus P* || **168** lacertas *super instabiles P* ||
mustelas *super fures P* || miluos *super rapaces P* || **169** coruos *super immundos P* || cignos
super tumidos P || camelos *super discordes P* || sues *super lutulentos P* || **170** passerres *super*
lasciuos *P* || murenas *super lubricos P* || uolures *super cultores P* || **172** pauli *super preconis*
P

174	Corporis ac mentis renouatio crimina tollit ».	<i>Rm.</i> 2, 28
175	Lex inquit, uarius si sit color in cute natus,	<i>Lv.</i> 13, 2
176	In cute si uarius color est aut pustula nata,	<i>Lv.</i> 13, 2
177	Aut lucens aliquid quod lepre plaga putetur,	<i>Lv.</i> 13, 2
178	Ostendatur ei fuerit quicumque sacerdos,	<i>Lv.</i> 13, 2
179	Eius ut arbitrio tali detur locus egro,	<i>Lv.</i> 13, 3
180	Eius ut arbitrium talem contaminet egrum,	<i>Lv.</i> 13, 3
181	Iudiciose suo fuat huic mundatio morbo.	<i>Lv.</i> 13, 6
182	Nam qui confingunt hereses et scismata, sectas,	
183	Erroresque serunt, et falsis uera refellunt.	
184	Si quando redeant et se peccasse gemiscant,	
185	Si delicta fleant et tanta nefaria plangent,	
186	Ecclesiae sanctis tunc monstrent ista ministris,	
187	Omnia simpliciter sua crimina confiteantur	
188	Atque sacerdotum seruando per omnia iussum	
189	Ecclesiae limen caueant intrare quousque	
190	Mundi dicantur ueniaque reconcilientur.	
191	Est, quod ait Moyses, genus incurabile leprae.	
192	Christus ut exposuit blasphemia Pneumatis almi.	
193	Nam qui desperant ueniam, sine fine peribunt.	
194	Lex diuina duos offerri precipit hircos.	<i>Lv.</i> 16, 5
195	« In partemque Dei qui uenerit alter eorum,	<i>Lv.</i> 16, 8
196	Occidetur, ait, uituloque prius iugulato,	<i>Lv.</i> 16, 15
197	Sanguine cum uituli sanguis miscebitur hedi. »	<i>Lv.</i> 16, 18
198	« Alter at hircus, ait, qui non ex sorte Dei fit,	<i>Lv.</i> 16, 8

179 ut *add. P s.l.* || **202** peccatis *Pp.c.* : peccati *Pa.c.*

Glos. **181** pro fiat *super* fuat *P*

199	Omnia portabit populi peccata super se,	<i>Lv. 16, 21</i>
200	Expulsusque procul, minabitur in loca tesqua. »	<i>Lv. 16, 22</i>
201	His hircis, populi gemini sunt significati :	
202	Gentes, Iudei, peccatis ambo miselli.	
203	Ex his uero fidem Christi quicumque recepit,	
204	Christi regnando consors erit ac patiando.	
205	Et sic mixtus erit uituli cum sanguine sanguis.	
206	Qui non crediderit Christo, sine fine peribit,	
207	Perpetuumque chaos locus eius erit, simul et mors.	
208	Omne pecus, caecum, deformatum, papulosum,	<i>Lv. 22, 22</i>
209	Auribus et cauda seu testiculis mutilatum,	<i>Lv. 22, 22-24</i>
210	Moyses offeri numquam uult omnipotenti.	<i>Lv. 22, 22</i>
211	Insipiens, incompositus uel luxuriosus,	
212	Contemptor legis, neque persoluens pia uota,	
213	Qui bona quae didicit, solus uult scire uideri,	
214	Dum non filiolos hinc gignit spirituales,	
215	Tales a Christi reprobati sunt holocaustis.	
216	Exploratores Moyses mittit duodenos.	<i>Nb. 13, 1-17</i>
217	Christus discipulis mundum lustrat duodenis.	
218	Exploratorum duo portauere racemum.	<i>Nb. 13, 24</i>
219	Sed non cernebat botrum qui preuius ibat.	
220	Vidit uero sequens quem portabat botrionem.	
221	Et synagoga quidem te, Christe, prior baiulauit,	
222	At non cognouit, quia credere noluit in te.	
223	Ecclesiae sed uera fides credendo uidet te,	

210 offeri *add. P s.l.* || **220** botrionem *Pp.c.* : potrionem *Pa.c.*

Glos. **200** inculta *super tesqua P* || **211** cecus *super insipiens P* || deformatus *super incompositus P* || **211** papulosus *super luxuriosus P* || **212** carens auribus *super contemptor legis P* || cauda mutilus *super persoluens P*

224	Ac pro posse suo tua post uestigia currit.	
225	Cum botro ficum pariter tulit una palanga.	<i>Nb.</i> 13, 24
226	Non sine Christo lex est, nec Christus sine lege.	
227	Rufam iunicem Moyses iugulare iubebat,	<i>Nb.</i> 19, 2
228	Illius atque fimum, pellem carnemque cremabat,	<i>Nb.</i> 19, 5
229	Extra castra quidem : Christus fuit illa iuuenca.	<i>Nb.</i> 19, 3
230	Extra Iherusalem passus, roseoque cruore	
231	In se credentum quaecumque piacula lauit,	
232	Vt uitulae sanguis peccata lauabat Hebreis.	
233	Non potus uini sicereue datur Nazareis.	<i>Nb.</i> 6, 3
234	Ecclesiae doctor ius est abstemius ut sit.	
235	Sit procul ebrietas ab eo, carnisque uoluptas.	
236	Qui collegit homo per sabbata ligna necatur.	<i>Nb.</i> 15, 32-36
237	Qui post baptismum crimen facit emorietur.	
238	Qui sunt absorti uiui telluris hiatu,	<i>Nb.</i> 16, 32-33
239	Hoc est gustata nondum sunt morte sepulti,	
240	Inuidiae tabo fluidos ac uoce proteruos	<i>Nb.</i> 16, 12-14
241	Signant uitandos, data cum sibi tam mala sit mors.	
242	Qui consenserunt Dathan pariter perierunt.	<i>Nb.</i> 16, 35
243	Sed non infantes simul illius oppetierunt.	<i>Nb.</i> 26, 11
244	Sic quicumque malos prelatos non imitatur,	

225-226 *transp. hic Dinkova : post 239 scripsit P* || **240** *inuidiae P : in iudeae Dinkova legit* ||

241 *tam add. P. s.l.* || **242** *Dathan Pp.c. : Datha Pa.c.*

Glos. **225** *tignallus super palanga P* || **236** *Datan et Abiron annotat P in margine.* || **243** *mortui sunt super oppetierunt P*

245	Poenis illorum nequaquam participabit.	
246	Qui consentit eis, par illum mors cruciabit.	
247	Loetali plagae, murus uelut obstat Aaron	<i>Nb.</i> 16, 46-48
248	Turibuloque suo uiuentibus auxiliatur.	<i>Nb.</i> 16, 46-48
249	Defunctos inter Christus uiuosque sequester,	<i>Nb.</i> 16, 48
250	Mortis odore suae nos effecit sine morte.	
251	Arida uirga uiret, frondes florem quoque profert.	<i>Nb.</i> 17, 23
252	Virgo Maria parit, de qua Verbum caro prodit.	
253	Indubitauit aquam Moyses non fundere petram.	<i>Nb.</i> 20, 10-12
254	Iudei, Christum cum uidissent crucifixum,	
255	Virtutem non esse Dei penitus reputarunt.	
256	Sed manauit aquae riuus de uulnere Christi,	
257	Quo sitis ecclesiae restingatur sine fine.	
258	Planctus Aaron est, cum nature ualefecit.	<i>Nb.</i> 20, 30
259	Nam descenderunt cultores legis ad orcum.	
260	Iosue non fletur, quia Christus dat paradisum.	<i>Jos.</i> 24, 29
261	Seuus Iudeos expugnauit Chananeus.	<i>Nb.</i> 21, 1
262	Sunt et ibi uicti, uictores denuo facti.	<i>Nb.</i> 21, 3
263	Sic fit in his, in te quibus est fiducia, Christe.	

246 cruciabit *Pp.c.* : cruciabat *Pa.c.*|| **247** uelut *scripsi* : uelud *P Dinkova*

Glos. **253** ualde dubitauit *super* indubitauit *P*

264	Nam uitii carnis persepe quidem superati,	
265	Spe meliorati, palmam sibi sunt operati.	
266	Ast infruniti qui prandia lauta requirunt,	
267	Et cur ingrati mannae, c<a>el[a]estis edulii,	<i>Nb.</i> 11, 4-9
268	Dum glutitur adhuc illorum fauce coturnix,	<i>Nb.</i> 11, 31-33
269	Intereunt subito, sortemque tenent reproborum.	
270	Sed nequ[a]eat nostrum sapor irritare palatum,	
271	Cunctaque sola fames det condimenta ciborum,	
272	Si non istorum uolumus tormenta subire.	
273	Cum regnum caeli soli rapiant uiolenti,	<i>Cf. Mt.</i> 11, 12
274	Numquam femineis ululatibus exanimati,	
275	Exploratorum cruciatus respiciamus.	<i>Cf. Nb.</i> 21, 1
276	Palmam uictoris capiet sine nemo labore.	
277	Milia bis septem pro murmure deuorat ignis.	<i>Nb.</i> 16, 49
278	Equales illis inferni flamma cremabit.	
279	Vltio terribilis rursus pro murmure uenit :	<i>Nb.</i> 21, 5
280	Flammiumus serpens discerpit mordicus artus	<i>Nb.</i> 21, 6
281	Blasphematorum longaeque uiae qu[erulorum].	
282	At non delentur penitus : nam fusilis aer[a]e	<i>Nb.</i> 21, 9
283	Sanat eos serpens, dum respectatur ab illis.	<i>Nb.</i> 21, 9
284	Nequaquam, fratres, sunt friuola talia uerba :	
285	Lucida luc[a]e Dei, caelesti mellea melle.	
286	Nam qui murmuriis pecuali more remugit,	
287	Omnia causando, semper se iustificando,	
288	Rodit eum sua mens, et discerpit quasi serpens.	
289	A tantis superesse malis, forsan fuga possit,	
290	Si mutet uitam, qui uult acquirere uitam,	
291	Si fabricet casti sibi clauos ipse timoris.	

267 caelestis *scripsi* : celaestis *P* || edulii *P* : edulis *Dinkova* || **270** nequeat *scripsi* : nequaeat *P* || **274** numquam *legi* : dumquam *legit Dinkova quae dumque correat* || exanimati *P* : examinati *Dinkova* || **281** querulorum *scripsi* : quaerulorum *P* || **282** aere *scripsi* : aerae *P* || **285** luce *scripsi* : lucae *P*

292	Quis quasi transfossus et cum uitiis crucifixus,	
293	Respectet Christi meminens mortem crucifixi.	
294	Obsistunt autem Iudeis hi[i] duo reges :	<i>Nb.</i> 21, 23 et 33
295	Og simul atque Seon, petulantia, gloria uana.	<i>Nb.</i> 21, 23 et 33
296	Enecat has Christus, pauper de uirgine natus.	<i>Nb.</i> 21, 25 et 35
297	Cum Madianitis in fornice sedet Hebreus,	<i>Nb.</i> 25, 1
298	Milia sena quater plectuntur ob hoc nece dira.	<i>Nb.</i> 25, 9
299	Quod si scortemur, sic in nos seuiet ira.	
300	Te sanctos inter Finees ius est memorare.	<i>Nb.</i> 25, 7
301	Pugio quippe tuus terebrat genitalia spurcis.	<i>Nb.</i> 25, 8
302	Et sic ira Dei prece sedata quieuit.	<i>Nb.</i> 25, 11
303	Audiat hoc omnis quaquauersum patet orbis :	
304	Iram diuinam placari posse per iram.	
305	Et tamen irasci paueat summo opere quiuis,	
306	Ne plus externis sibi seuior efficiatur.	
307	At Madianite cum rege Balach Balaamque	
308	Dispereunt pariter : hoc fraus habet emolumentum.	<i>Nb.</i> 31 <i>Nb.</i> 25, 18
309	Vt Balaam, si nos oculis recidamus apertis,	<i>Nb.</i> 22, 31
310	Facti dandorum mangones consiliorum,	<i>Nb.</i> 22, 7
311	Ceu mise<τ> ille fuit, moriemur morte perhenni.	<i>Nb.</i> 24, 11
312	Nequaquam debet Caleb explorator omitti,	<i>Nb.</i> 13, 31
313	Qui murmur populi compescuit insipientis,	<i>Nb.</i> 13, 31

294 hi *scripsi* : hii *P Dinkova* || **307** madianite *Pp.c.* : madianiate *Pa.c.* || **311** miser *Dinkova* :
mise *P*

Glos. **295** Og *super* petulantia *P* || Seon *super* uana *P* || **296** contra uanam gloriam *super*
pauper *P* || contra petulantiam *super* de uirgine natus *P* || **301** scortantibus *super* spurcis *P* ||
304 humanam *super* iram *P* || **306** plus quam extraneis *super* externis *P* || **309** si ex industria
peccemus *annotat P in margine* || **310** uenditores *super* mangones *P*

314	Vnde iuuentutis semper uigor affuit illi,	<i>Nb.</i> 14, 24
315	Vsque quo promissam potuit deuincere terram.	<i>Cf. Nb.</i> 32, 12
316	Pacem sectantes, ita crimina sunt superantes.	
317	Enumerat Moyses Iudeorum stationes,	<i>Nb.</i> 33, 1-49
318	Quadraginta duas, Iordanis adusque fluenta,	<i>Nb.</i> 33, 1-49
319	Atque quaterdenis mala quae patiuntur in annis,	
320	Et bona quae domini miseratio prestitit illis,	
321	Vt transiuerunt siccis pedibus mare Rubrum,	<i>Ex.</i> 14, 21-22
322	Donec promissam subeunt duce Iosu[a]e terram.	<i>Cf. Jos.</i> 1 et 3
323	Tot genealogias euangelium manifestat	<i>Mt.</i> 1, 1-17
324	Ex Habraham ductas ad partum uirginis usque.	<i>Mt.</i> 1, 1-17
325	Per genealogias has omnis currit hebreus,	
326	Terrea postponens, caelestia mente requirens.	
327	Ergo sub hoc numero merito uenit ad paradisum.	
328	Sub quo Saluator f[a]ecundam Pneumate sancto,	
329	Ad matrem uenit, patriarchae stemate primi,	
330	Intactam matrem, pariendo tripudiantem,	
331	Tamquam Iordanem flaccientia queque fouentem.	
332	Nati de Ruben uel de Gad deque Manasse,	<i>Nb.</i> 32, 33
333	Citra Iordanem peccudum remanent ob amorem.	<i>Nb.</i> 32, 4-5
334	Non intrant terram, pariter lach melque fluentem.	
335	Sic periturarum farti stipe diuitiarum,	
336	Herent terrenis, nolunt inhiare supernis.	
337	Vestis Iudeis non est attrita tot annis,	<i>Dt.</i> 8, 4
338	Nec ueterascendo fuit in perone crepido.	<i>Dt.</i> 8, 4

322 Iosue *scripsi* : Iosuae *P.*

Glos. **327** Christianus *super* uenit *P* || **338** calceis *super* perone *P*

339	Incorruptibilis sua sic fiet caro sanctis.	
340	Lex interdicat plantare nemus secus aram.	<i>Dt.</i> 16, 21
341	Humana ratione fidem firmare uetamur.	<i>Cf.</i> 1 <i>Cor.</i> 2, 13
342	Catholicam pompare fidem uerbis prohibemur.	
343	Precipit auferri Moyses preputia pomis.	<i>Lv.</i> 19, 23
344	Non debet doctor fieri puer aut idiota.	
345	Pomum quod germen facit inmundum perhibetur.	<i>Lv.</i> 19, 23
346	Sordidus est uitius, quicumque nouitius ambit.	
347	In primogenito non est bouis agricolandum.	<i>Dt.</i> 15, 19
348	Occultanda quidem bona sunt primordia nostra.	
349	Ast ouium primogenitum tondere nefas est.	<i>Dt.</i> 15, 19
350	Primitias operum ius est operire bonorum.	
351	Arcet lex aratro ne bos iungatur asello.	<i>Dt.</i> 22, 10
352	Nec ualet equari stultus doctor sapienti.	
353	Os triturantis bouis infrenare uetamur.	<i>Dt.</i> 25, 4 1 <i>Tm.</i> 5, 18
354	Est fidei uere sator omni dignus honore.	
355	Haedum lacte suae matris non esse coquendum.	<i>Dt.</i> 14, 21
356	Est crimen magnum ferendum uerbere duro.	
357	Lex uetat ut nobis non sit linostima uestis.	<i>Dt.</i> 22, 11
358	Voce columbini ne simus, corde canini.	
359	Non sit, ait, mola uas, quae supra uel iacet infra.	<i>Dt.</i> 24, 6
360	Non peccatori tollantur spesue timorue.	
361	Vnius ob dictum, nullum dampnare iubemur.	<i>Dt.</i> 17, 6 <i>Dt.</i> 19, 15
362	Hoc est simpliciter sicut sonat accipiendum.	
363	Defuncti uiuo fratris fratri fiat uxor,	<i>Dt.</i> 25, 5
364	Et quotquot pariet primi de nomine dicet.	<i>Dt.</i> 25, 6
365	Hoc est : Ecclesiam doceant, qui crisma ministrant,	
366	Et baptizati uocitentur nomine Christi.	

Glos. **357** ex lino et lana *super* linostima *P* || **359** pignus *super* uas *P*

367	Qui uites plantat, bellum prohibetur inire.	<i>Dt.</i> 20, 6
368	Nam duplices animo constantes esse nequibunt.	
369	Nec decet ut uoueat bona, qui mala semper aceruat.	
370	Nemo Deo mundoque potest aequae famulari.	Cf. 2 <i>Tm.</i> 2, 4
371	Pergens ad pugnam quis si uideat mulierem	<i>Dt.</i> 21, 10
372	Atque [con]cupiscat eam, forma facieque uenustam,	<i>Dt.</i> 21, 11
373	Eius cesariem radat, succidat et ungues,	<i>Dt.</i> 21, 12
374	Cogat eam lugubri lugere suos in amictu,	<i>Dt.</i> 21, 13
375	Et sic uxorem tandem sibi sumat eandem.	<i>Dt.</i> 21, 13
376	Qui disciplinas didicerunt philosophorum	
377	Atque poetarum metra fabellasque canoras,	
378	Scripturas tractare sacras caueant uelut illas,	
379	Ad sensus curuare suos timeant pia uerba,	
380	Sed sua sensa leuent ad caelica dogmata sana,	
381	Per quae directi, per quae sint mundificati.	
382	Tunc poterunt plures generare docendo fideles.	
383	Ex Euangelio tunc gignent spirituales.	
384	Cum septem gentes tibi tradiderit Deus, inquit,	<i>Dt.</i> 7, 2
385	Funditus interimes, nichil hinc super esse relinques.	<i>Dt.</i> 7, 2 et 5
386	Quando quis illecebris a mundi mente recedit,	
387	Atque monasterii profitetur religionem,	
388	Omne scelus fugiat, crimen procul omne repellat,	
389	Exul et extorris, sit ab illo neuus ut omnis,	
390	Nec uomitum repetat, neque sus quasi sorde lutescat,	Cf. 2 <i>P.</i> 2, 22
391	Fiant uirtutum loca, quae fuerant uitiorum.	

372 atque cupiscat *Charlet* : atque concupiscat *P* et concupiscat *Pitra et Dinkova* || **374** cogat *Pp.c.* : cogot *Pa.c.* || **380** sensa *add. P s.l.*

392	In siluam si quis pergat concidere ligna,	<i>Dt.</i> 19, 5
393	Elapsoque sibi ferro quisquam perimatur,	<i>Dt.</i> 19, 5
394	Lignorum non cesor ob hoc interficiatur.	<i>Dt.</i> 19, 5
395	Non homicidarum ius est hunc morte perire.	<i>Dt.</i> 19, 6
396	Sed fugitiuorum saluetur qualibet urbe.	<i>Dt.</i> 19, 5
397	Cum scripturarum quis mistica sensa reuelat,	
398	Aut [a]euangelium pro posse suo manifestat,	
399	Vt domet amentes et siluestres quasi mentes,	
400	Si quis erit factus uerbis erroneus eius,	
401	Et male credendo, male desperet faciendo,	
402	Non dampnabilis est simplex tamen ille magister,	
403	Quem nutricando fouet pax [a]ecclesiastica semper,	
404	Spes, amor atque fides quem tutantur uelut urbes,	
405	Et quem mundificat penitus confessio pura.	
406	Si quis pollutus fuerit per sompnia noctu,	<i>Dt.</i> 23, 11
407	Exeat a castris, socioque recedat ab omni,	<i>Dt.</i> 23, 11
408	Donec uespera sit : tunc lota ueste redibit.	<i>Dt.</i> 23, 12
409	Cum quis peccarit saltem meditamine turpi,	
410	(Ne dicam uerbo uel facto uel meditando)	
411	Coetibus indignum se iudicet esse piorum,	
412	Audeat altaris nec se sociare ministris,	
413	Donec mundet cor, meditamina foeda fatendo,	
414	Atque satisfaciat sincero pectore Christo,	
415	Sitque Dei templum, meditando Dei documentum.	
416	Si quis, ait, uentris se profluuie leuiarit,	<i>Dt.</i> 23, 13-14
417	Illam nequaquam dimittet discoopertam.	<i>Dt.</i> 23, 14
418	Portabit semper paxillum baltea subter,	<i>Dt.</i> 23, 14
419	Quo scabet atque scobet terram caenumque recondet,	<i>Dt.</i> 23, 14

398 euangelium *scripsi* : aeuegelium *P* || **403** ecclesiastica *scripsi* : aecclesiastica *P* || **411**
esse *Pp.c.* : cesse *P a.c.*

Glos. **404** tres fugitiuorum *super* urbes *P*

420	Quo releuatus erit, ne putor surgere possit.	
421	Cum uerbum uel opus nequam quis premeditatur,	
422	Et profert illud faciendo siue loquendo,	
423	Peniteat citius, gemat, et si quit, lacrimetur.	
424	Non exemplar erit cuicumque malum faciendi.	
425	Milibus ex hominum sexcentis sunt duo tantum	<i>Nb.</i> 14, 30
426	Ingressi terram promissam patribus olim.	<i>Nb.</i> 14, 30
427	Paucos saluandos, perplures uero uocandos	<i>Mt.</i> 20, 16 <i>Mt.</i> 22, 14
428	Confirmat Domini nostri sententia Christi.	
429	Lex Domini penas peccatis irrogat aequas.	cf. <i>Nb.</i> 14, 34
430	Plus quadragenis uetat ullum cedere plagis.	cf. <i>Nb.</i> 14, 34
431	Hic numerus uitae presentis tempora signat.	
432	His sua propter homo qui crimina uapulat ultro,	
433	Consequitur ueniam paradisiacamque quietem.	
434	Carnis post obitum tormentum non habet ullum.	
435	Cum Moyses moritur, tunc Iosue ductor habetur.	<i>Dt.</i> 34, 5 <i>Jos.</i> 1, 6
436	Cum finitur lex, Euangelii tuba clangit.	
437	Succiduo Moysi Dominus sic Iosue dicit :	<i>Jos.</i> 1, 1
438	« Esto robustus, de me tibicine fultus.	<i>Jos.</i> 1, 6
439	Introduc populum terra<s> has, melle fluentes. »	<i>Jos.</i> 1, 2-4
440	Iosue paret ad haec, Ihesus saluat quia, non lex.	
441	Misit uero uiros ad Iherico Iosue binos.	<i>Jos.</i> 2, 1
442	Explorare iubet quid ibi dicatur, agatur.	<i>Jos.</i> 2, 1
443	Testamenta duo Deus huic uoluit dare mundo,	
444	Quae perscrutemur, per quae sibi subiciamur.	

435-436 435-436 *Pp.c.* : post 428 scripsit *Pa.c.* || **439** terras *Dinkova* : terra *P*

Glos. **423** potest *super* quit *P* || **438** sustentaculo *super* tibicine *P*

445	Cum per Iordanem populus transiret et archa,	<i>Jos. 3, 14</i>
446	Ipsius inferior pars fluminis in mare fluxit.	<i>Jos. 3, 16</i>
447	Altera cum cumulo pars in dulcedine mansit.	<i>Jos. 3, 16</i>
448	Nam post baptismum redeunt ad crimina quidam.	
449	Presidiante Deo uitant discrimina quidam.	
450	Iordanem citra quibus est possessio parta,	<i>Jos. 1, 12-15</i>
451	Accincti gladiis, precesserunt populares.	<i>Jos. 4, 12</i>
452	Nam patriarche nos informant atque prophetae.	
453	Signo coccineo saluata Raab meretrix est.	<i>Jos. 2, 18</i>
454	Nemo saluari potest nisi sanguine Christi.	
455	Petrinis cultris circumciduntur Hebrei	<i>Jos. 5, 3</i>
456	Perque fidem Christi sua quisque superflua perdit.	
457	Iherico talia post circumdatur obsidione.	<i>Jos 6</i>
458	Non aduersus eam uibrans educitur ensis.	
459	Non aries conquassat eam, neque tela librantur.	
460	Sed circumfertur septenis archa diebus	<i>Jos. 6, 14-15</i>
461	Atque sacerdotes roboant clangore tubarum.	<i>Jos. 6, 16</i>
462	Postque dies septem ruit urbs ea Iherico tandem.	<i>Jos. 6, 20</i>
463	Iherico non ab re designat nomine lunam.	
464	Mundus enim lunae par est mutabilitate,	
465	Qui non ut sol stat, sed lunae more uacillat,	
466	Nunc soli propians, at nunc a sole recedens.	

449 *om Pa.c. add. s.l. P*

Glos. **466** Christo *super soli P* || fide *super propians P* || peccando *super recedens*

467 Ecclesiam sanctam signare quis ambigat archam ?
 468 Accipimusque tubis doctores significari.
 469 Cum sonus Ecclesiae toto cantabitur orbe,
 470 Cum uox doctorum mundum lustrauerit omnem,
 471 Iherico tunc murus radicitus est ruiturus,
 472 Omnia perfidiae tunc fracta repagula cedent,
 473 Communisque fides gentes sociabit Hebreis.
 474 Iosuae preceptis cum Iherico traditur igni, *Jos. 6, 24*
 475 Ipsius urbis Achar tulit ex anathemate plura *Jos. 7, 1*
 476 Oculuitque suo sub papilione reensa. *Jos. 7, 21*
 477 Qui uult [a]ecclesiam maculare superstitione,
 478 Scripturasque sacras ut uerba poetica tractat,
 479 Qui post baptismum redit ad baratrum uitiorum,
 480 Iherico ceu preda in papilione recondit,
 481 Hic ut Achar moritur, peccati mole sepultus,
 482 Vt moles lapidum coaceruatur super illum. *Jos. 7, 25-26*
 483 Iosue construxit superatis hostibus aram. *Jos. 8, 30*
 484 Euictis uitis, Christi pia mens erit ara.
 485 Stant iuxta montem Garizim, benedicere promti. *Jos. 8, 33 Dt. 11, 29*
 486 His est iusticiae par qui bene fecit amore.
 487 Stant iuxta montem Gebal, maledicere iussi. *Jos. 8, 33 Dt. 11, 29*
 488 Hi[i]s par est quisquis bonus est formidine penae.
 489 Est opere precium Gabaonitas memorare.
 490 Iosuae se dedunt quem bleso fame fallunt. *Jos. 9, 6-13*
 491 Perones ueteres et panum muscida frusta *Jos. 9, 5*

477 ecclesiam *scripsi* : aecclesiam *P* || **488** his *scripsi* : hiis *P* Dinkova

Glos. **491** calceos *super* perones *P*

492	Et serampelinas secum portant quasi testes	<i>Jos. 9, 5</i>
493	Quam de longinquo ueniant longeque recedant,	<i>Jos. 9, 13</i>
494	Nec uicinentur quia longe sint ab Hebreis,	<i>Jos. 9, 13</i>
495	Foedere sic inito ueniam uitamque merentur.	<i>Jos. 9, 15</i>
496	Iosue sed postquam deprehendit eos fore iuxta,	<i>Jos. 9, 16</i>
497	Iussit aquae fieri baiulos ac cedere ligna.	<i>Jos. 9, 23</i>
498	Hi[i]s designati sunt per baptisma renati,	
499	Nec defecati, sed adhuc sunt inueterati.	
500	Fiunt ergo quasi foecundis uitibus ulmi,	
501	Sanctorum serui, prebentes carnea carni,	
502	Atqui sub his paleis sata Christus lecta recondit,	
503	Ne conculcentur, uel ab alitibus rapiantur,	<i>Lc. 8, 5</i>
504	Aut offocentur spinis aut sole crementur.	<i>Mc. 4, 6-7 Mt. 13, 6-7</i>
505	Tutius ergo sub hi[i]s paleis tegit area grana.	
506	Iosue dum pugnat, sol ecce super Gabaon stat.	<i>Jos. 10, 13</i>
507	Omnibus adiutor sanctis est iusticiae sol.	<i>Mal. 4, 2</i>
508	Reges deuictos quos Iosue claudit in antro,	<i>Jos. 10, 18</i>
509	Quinque fuisse patet. Signant h[i]i carnea sensa.	<i>Jos. 10, 16</i>
510	A mundi cura debent haec esse remota.	
511	Haud aliter poterunt acquiri regna superna.	
512	Deuinci potuit non deleri Chananeus.	<i>Jos. 16, 10 et 17, 13 Jg. 1, 28</i>
513	Pendere uectigal tamen ac tributa iubetur.	<i>Jos. 16, 10 et 17, 13</i>
514	Innuit hic nobis speciem pretendere carnis,	
515	Quae licet ad nutum sanctis reddat famulatum.	
516	Donec in hoc mundo manet esse nequit sine neuo.	

494 uicinentur *Pp.c.* : uicicinentut *Pa.c.* || ab *Pp.c.* : ad *Pa.c.* || **498** his *scripsi* : hiis *P* Dinkova
|| **502** his *Pp.c.* : hiis *Pa.c.* || **505** his *scripsi* : hiis *P* Dinkova || **510** mundi *Dinkova* : munda *P* ||
511 haud *Pp.c.* : haut *Pa.c.* || **513** uectigal *Pp.c.* : uetigal *P.a.c.*

Glos. **492** ueteres uestes *super serampelinas P* || **499** purgati *super defecati P* || **503** infidelitate
super conculcentur P || demoniis *super alitibus P* || **504** uoluptatibus *super spinis P* ||
tribulationibus *super sole P*

517 Sic uirtus animae solidatur futtilitate.
 518 Semper habere simul uirtutis <omne> nemo quit.
 519 Bis quinis tribubus dispertit Iosue terram. *Jos. 11, 23 et 13, 7*
 520 Christus quippe locum parat unicuique fideli.
 521 Per Moysen tribubus est terra tributa duabus. *Jos. 12, 6-7 et 14, 3*
 522 Pene decem tribubus per Iosue terra paratur. *Jos. 11, 23 et 13, 7*
 523 Sunt Euangelio plures quam lege fideles.
 524 Sic Euangelio maior quam lege salus est.
 525 Leuitis autem possessio non datur ulla. *Jos. 14, 3*
 526 Sed Deus inquit eis : « ego sum possessio uestra. » *Nb. 18, 20 Dt. 10, 9*
 527 Non licet altaris proprium quid habere ministris.
 528 Ius est ut sit eis paupertas spiritualis.
 529 Ex Euangelio uiuat qui predicat illud.
 530 Altaris seruo sumptus cunctus sit ab illo.
 531 Viuat ab altari quisquis deseruiet illi.
 532 Primitiis decimis oblati uictus eis sit. *Nb. 18, 21*
 533 Tributarius est Effraim factus Chananeus. *Jos. 16, 10 et 17, 13*
 534 Non est eiectus penitus de finibus eius. *Cf. Jos. 16, 10*
 535 Sepe suis uitiis emendantur sapientes,
 536 Vnde cadunt, surgunt, recreantur et unde fatiscunt.
 537 Vlceri uulneribus curari sepe uidemus
 538 Et fit uirtutum numerus numerus uitiorum.
 539 Sunt cautela suae sapienti sepe ruinae.
 540 Post aloes potum, plus mel solet esse saporum.
 541 Gratiior est fessis sopor et sudantibus umbra.
 542 Ocia nos soluunt, uirtus fit strenua bellis.
 543 Securi marcent, at solliciti scelus arcent.

517 futtilitate *Pp.c.* : futlitate *Pa.c.* || **518** omne *Dinkova* : om. *P* || nemo *Pp.c.* : neme *Pa.c.*

Glos. **517** infirmitate carnis *super* futtilitate *P* || **521** partita *super* tributa *P*

544	Absque labore pigri sumus ; ex luctamine fortes.	
545	Sic tributa solet Chananeus reddere iustis.	<i>Jos.</i> 16, 10 et 17, 13
546	Iudaicus populus quotiens peccasse refertur,	<i>Jg.</i> 2, 11-13
547	Iudicio domini, totiens est traditus hosti.	<i>Jg.</i> 2, 14
548	Augescunt uires Sathanae per crimina nostra.	
549	Peccatis nostris ditioni tradimur eius.	
550	Quo plus peccat quis, se mancipat amplius illi.	
551	Ignoscit Dominus, ueniam cum poscit Hebreus,	<i>Jg.</i> 2, 18
552	Perque duces fortes, cunctos exterminat hostes.	<i>Jg.</i> 2, 18
553	Nobis propicius Deus est, si peniteamus,	
554	Ac per doctores fugat hostes exteriores.	
555	Ancipiti gladio crassum nimis enecat Eglon	<i>Jg.</i> 3, 16 -17 <i>Jg.</i> 3, 21
556	Dexter utraque manu iudex Aoht et fugat hostes.	<i>Jg.</i> 3, 15 <i>Jg.</i> 3, 29
557	Sensus carnales, terram tantum sapientes,	
558	Perdere nemo ualet, nisi te duce, Christe, triumphet.	
559	Et quicumque bonum facit et non inde superbit,	
560	Est utrobique manus sibi dextera, nulla sinistra.	
561	Eglon ille necat, qui se premit ob bene gesta,	
562	Qui sibi uilescit nec ob optima facta tumescit.	
563	Post Aoht est iudex Semegar, qui proterit hostes	<i>Jg.</i> 3, 31
564	Sexcentosque uiros contundit uomere stratos.	<i>Jg.</i> 3, 31
565	Quo facto signat stultos aliquando docendos.	
566	Quos ut sunt hebetes aliquando relinquere ius est.	
567	Scimus scismaticum semel atque secundo monendum.	
568	Debet uitari cui nil correptio prosit.	

567 scimus *Pp.c.* : scismus *Pa.c.*

569 Non equidem semper solet agros scindere uomer.
 570 Nam nunc euellit sentes uepresque recidit,
 571 Nunc uersans terras sementi preparat arua.
 572 Ast aliquando domi marcet et tunc inde nichil fit.
 573 Sic nos debemus reticere loqui uicissim,
 574 Castigare malos simul et tolerare malignos.
 575 Tene tacebo, Barach ? Iudeos ipse figuras.
 576 Ad pugnam, denis cum milibus ire iuberis. *Jg. 4, 6*
 577 Exsuperare *ducem* Sysaram non preualuisti. *Jg. 4, 17*
 578 Nec Sathanam potuit deuincere littera legis,
 579 Quem palo tutudit Iaeht et clauo terebrauit. *Jg. 4, 21*
 580 Ecclesiae mos est crucis ut labaro necet hostes.
 581 Pellibus obtexit Sysaram Iahel exanimatum. *Jg. 4, 18*
 582 Cordibus in stultis Sathanas requiescere sueuit.
 583 Sed neque te sileam, Gedeon, tua gesta retexam.
 584 Tu dum trituras paleas et grana sequestras, *Jg. 6, 11 Cf. Mt 13, 24-30*
 585 Accipis oraculum tibi caelitus insinuatum : *Jg. 6, 12*
 586 « Vellus complutum prius, ac post area sicca, *Jg. 6, 38*
 587 Area rore madens, siccatum denique uellum. » *Jg. 6, 40*
 588 Haec tibi monstrantur quia sic hostes superantur. *Jg. 6, 36*
 589 Signum Iudaeae uellus gerit atque figuram.
 590 Gratia diuinae prius est data legis Hebreis.
 591 At tunc caelesti gentiles rore carebant.
 592 Cum uenit Christus, sibi credere spreuit Hebreus.
 593 Hinc Euangelium toto diffunditur orbe.
 594 Sic se Iudeis absentans ros, fluit orbi.
 595 Ecce fide mundus roratur et aret Hebreus.
 596 Vellere signati merito dicuntur Hebrei.

577 *ducem scripsi* : decem *P Dinkova* || **581** *Sysaram Pp.c.* : *Syram Pa.c.* || **585** *oraculum Dinkova* : *oraclum P*

Glos. **580** *uexillo super labaro P*

597 Nam, cum tempus adest, spoliatur uellere uerue.
 598 At nunc sancta reis lex non est auctor Hebreis,
 599 Nudatique fide, sine rege uagantur ubique.
 600 Vindicat [a]ecclesiae primatum gloria Christi.
 601 H[i]is signis, Gedeon ad pugnam pergit ouanter, *Jg. 7, 1*
 602 Abiciens socios potantes poplite flexo. *Jg. 7, 6-7*
 603 Solos minat eos qui lambunt flumina stando *Jg. 7, 6-7*
 604 Lampadibus simul atque tubis armatque lagoenis. *Jg. 7, 16*
 605 Nam Christus uentris cultores horret et odit.
 606 Ecclesiaeque suae doctores peruetat esse.
 607 Sed secum uadunt qui mente superna requirunt,
 608 Qui stantes lambunt, facientes quae bona dicunt,
 609 Quique tubas portant in dextris uera docendo
 610 Exterrentque suas hostes frangendo lagoenas,
 611 Nomine pro Christi mortem subiisse parati.
 612 Effulsit lampas ut confregere lagoenas. *Jg. 7, 20*
 613 Nam prestante Deo post mortem mira patrando,
 614 Irradiant mundum uirtutum lampade multa.
 615 His igitur uisis fugit aduersarius omnis. *Jg. 7, 21*
 616 Ictibus alternis mox opetiere perempti. *Jg. 7, 22*
 617 Sic Gedeon uicit, sic Christum significauit,
 618 Internos hostes qui uincit et exteriores.
 619 Sic euangelii toti ros influit orbi.
 620 Sed Gedeon socios quis nesciat esse trecentos ? *Jg. 7, 7*
 621 Hunc numerum constat quoniam « tau » littera signat,
 622 Quae crucis effigiem presentat, imaginat, edit.
 623 Cunctos ferre cruces suasisti, Christe, fideles.
 624 Qui tibi paret in hoc, potietur et ipse triumpho.

600 ecclesiae *scripsi* : aecclesiae *P* || **601** his *scripsi* : hiis *P Dinkova* || **608** facientes *Pp.c.* :
 faccentes *Pa.c.* || **615** his *Pp.c.* : hiis *Pa.c.* || **620** socios *add. P s.l.*

Glos. **609** mortificando corpora sua *super* frangendo lagoenas *P* || **621** *T scribitur super* tau
P

625 Nam crux est omni torax ensisque fideli,
 626 Turris, tutamen corrupteque leuamen,
 627 Robur, presidium, balista, phalarica, scutum.
 628 Vitae munimen, crux est uitae quoque limen.
 629 Crux frontes ornat deformatasque retornat.
 630 Crux scelus abstergit, crux omnia crimina mergit.
 631 Crux rabiem frenat crux mentis opaca serenat.
 632 Crux odium frangit, crux effugat omne quod angit.
 633 Crux latices mundat, crux mortis amara secundat.
 634 Crux fouet atque linit, belli discrimina finit.
 635 Crux Sathanam punit, Christo pia corda cunit.
 636 Omne nefas sistit : datur omne bonum cruce Christi.
 637 Mortuus est Gedeon, numerosa prole relictā : *Jg. 8, 30-32*
 638 Hoc est bis senis, bis trigenis, bene natis. *Jg. 8, 30*
 639 Abimelech solum linquit de pelice natum. *Jg. 8, 31*
 640 Spurius hic fratres ui fraudibus enecat omnes, *Jg. 9, 5*
 641 Cumque necaret eos, euasit iunior unus. *Jg. 9, 5*
 642 Est Gedeon Christi signum cui credidit orbis,
 643 Cunctis in linguis cui natio subditur omnis,
 644 Qui uerbis euangelicis multos sibi gignit.
 645 Quos natos eius perimit de pelice natus. *Jg. 9, 5*
 646 Antichristus hic est oriundus de synagoga.
 647 Interfecturus testes Christi nece dira,
 648 Quem tutudit mulier, haec inuiolata fides est. *Jg. 9, 53*
 649 Frater uero minor, mala quem retinere nequit mors,
 650 Vocibus Heliae conuersos signat Hebreos.
 651 Hic puer in Garizim festinat scandere montem. *Jg. 9, 7*
 652 Non Antichristum potis est euadere quisquam,

631 frenat *Pp.c.* : format *Pa.c.* || **645** natos *Pp.c.* : natus *P a.c.* // **650** signat *Pp.c.* : signeat *Pa.c.*

Glos. **641** Ioathan *super* unus *P*

653	Non Euangelium quis notificare ualebit,	
654	Qui non uirtutum fideique cacumina scandit.	
655	Hic igitur dicit stans in Garizim Sichimitis :	<i>Jg. 9, 7</i>
656	« Vngere cum regem uoluissent ligna super se,	<i>Jg. 9, 8</i>
657	Venerunt pariter et dixerunt ad oliuam :	<i>Jg. 9, 8</i>
658	Nobis inperites te poscimus atque rogamus.	<i>Jg. 9, 8</i>
659	Illa refert : Oleo pro regno nolo carere.	<i>Jg. 9, 9</i>
660	Quis sapiens regnis non preferat unguen oliui ?	
661	Ad ficum dicunt : Tu nos super accipe regnum.	<i>Jg. 9, 10</i>
662	Non, inquit, dulces fructus ob regna relinquam.	<i>Jg. 9, 11</i>
663	Haud secus ad uitam postremo ligna loquuntur.	<i>Jg. 9, 12</i>
664	Leticiae uinum, respondit, prefero regno.	<i>Jg. 9, 13</i>
665	Ad ram<n>um tandem ueniunt, eademque loquuntur.	<i>Jg. 9, 14</i>
666	Procedens ignis de ramno ligna uorauit. »	<i>Cf. Jg. 9, 15</i>
667	Significant reprobos homines siluestria ligna,	
668	A quibus abscedit cum gratia <P>neumatis almi,	
669	Tum sacrae legis meditatio spiritualis.	
670	Nec Christus uitis matrix est hisce labruscis	<i>Cf. Jn. 15, 5</i>
671	Quos Antichristus premet, a<t> ramnus rubus asper,	
672	Exuret, perdet, cum quis in Tartara sedet.	
673	Non est consilium reticescere Iepte beatum.	
674	Hunc a se fratres pellunt, Iudeaque Christum.	<i>Jg. 11, 3</i>
675	Sed tunc preficitur, quia Christus sic dominatur.	<i>Jg. 11, 11</i>
676	Hostibus euictis unam gnatam iugulauit.	<i>Jg. 11, 29-40</i>
677	Vnicus atque Dei moriens nos uiuificauit.	
678	O Sanson fortis, sancte collega cohortis,	
679	Ipsorum solem signat quod inest tibi nomen.	

663 uitam *Dinkova* : uitam *P* || **665** ramnum *Dinkova* : ramum *P* || **668** pneumatis *Dinkova* :
neumatis *P* || **669** sacrae *scripsi* : sacre *P* || **670** labruscis *Pp.c.* : labrucis *Pa.c.* || non est *add.*
errore Dinkova || matrix *Atkin correxit* : matris *P Dinkova* || **671** at *Pitra et Dinkova* : a *P* ||
672 sedet *Pa.c.* : subdet *Pp.c.*

Glos. **671** id est *uel* ad est *super* a *P* || **672** quibus *super* quis *P*

680	Est equidem Christo uocitamen, « iusticiae Sol »,	
681	Qui Sol electis est, non autem reprobatis.	
682	Cum petis uxorem, superas perimisque leonem.	<i>Jg. 14, 5-6</i>
683	Cum gentes sponsat Christus, Sathanam prius occat.	
684	Sed fauus occisi reperitur in ore leonis.	<i>Jg. 14, 8</i>
685	Christum blasphemat prius orbis, postea laudat.	
686	Tu portas tollis montisque cacumina scandis.	<i>Jg. 16, 3</i>
687	Ascendit Christus caelos ubi fregit Auernum.	
688	Dum moreris, plures quam uiuus subruis hostes,	<i>Jg. 16, 30</i>
689	Cumque crucem subiit, post se Deus omnia traxit.	
690	Non typus est Christi Sanson captiuus et orbis.	<i>Jg. 16, 21</i>
691	Falsos Christicolas ita Sanson ille figurat.	
692	Vt mulier rasum Samsonem ludificauit,	<i>Jg. 16, 19</i>
693	Sic Sathan illudit nudatis munere Christi.	
694	Estque molam caecus Sanson uersare coactus.	<i>Jg. 16, 21</i>
695	Nam quotquot Sathanas c<a>el[a]esti priuat amore,	
696	Hos per multiplices solet exagitare labores.	
697	At contemplandi quis tollit acumina ueri,	
698	Hos per circuitus mundanos ductat et actus.	
699	Post haec Sansoni coma quando recisa recreuit,	<i>Jg. 16, 22</i>
700	Hostes excerebrat simul allidendo columpnas.	<i>Jg. 16, 29-30</i>
701	Quando peccator resipiscit flendo, gemendo,	
702	Quamuis mox obeat, tum emoriendo triumphat.	
703	Oreb, Zeb, Zebee, Iabin moriendo figurant	<i>Jg. 7, 25 Jg. 8, 21 Jg. 4, 23-24</i>
704	Crimina quae pereunt baptismate [et] religione.	
705	Hoc Ammonitae Philistinique subacti.	<i>Jg. 11, 32-33 Jg. 16, 30</i>

684 reperitur *Pp.c.* : repperitur *Pa.c.* || **695** caelesti *scripsi* : celaesti *P* || **704** et *deleui metri causa*

Glos. **687** postquam *super* ubi *P* || **697** quibus *super* quis *P*

706	Beniamin caesus ac totus p<a>en[a]e peremptus	<i>Jg.</i> 20, 43-48
707	Monstrat inauditos maneat quae poena cubatus.	Cf. <i>Jg.</i> 19
708	At Booth uxorem sponsat sibi Ruth Moabitem.	<i>Rt.</i> 4, 13
709	Inspirando fidem, Christus sibi copulat orbem.	
710	Nonne palestrites mirabilis atque satelles,	
711	Iob, qui crudeli fuit insuperabilis hosti,	<i>Jb.</i> 1, 13-22 et <i>Jb.</i> 2, 7-10
712	Ecclesiae typicam gessit Christique figuram ?	
713	Factis et dictis Christum per cuncta figurat.	
714	Quis non haec stupeat, uel quis resecare ualebit ?	
715	Ipso quippe suo signat Iob nomine Christum.	
716	Christus enim nostros uoluit portare dolores.	<i>Es.</i> 53, 4
717	Iob illa terra quae dicitur Hus habitauit.	<i>Jb.</i> 1, 1
718	Mentibus in iustis habitat sapientia Christus.	Cf. <i>1 Cor.</i> 1, 22
719	Iob simplex, rectus fuit atque timore repletus.	<i>Jb.</i> 1, 1
720	En Christus regnat pro mansuetudine iusta.	
721	Iob septem natos et tres natas generauit.	<i>Jb.</i> 1, 2
722	Spes, amor atque fides peragunt tibi, Christe, fideles.	
723	Ille boues, asinos et oues simul atque camelos,	<i>Jb.</i> 1, 3
724	Seruos, ancillas, satis ut prediues, habebat.	<i>Jb.</i> 1, 3
725	Spiritualiter haec Christus tenet ecclesiae rex :	
726	Pontifices, reges, sexus utriusque fideles,	
727	Doctores, dociles, pastores, agricolantes,	
728	Prudentes, humiles, idiotas et moriones,	
729	Aduocat Ecclesiae Christus qui regnat ubique.	

706 paene *scripsi* : penae *P* || **707** cubatus *P* : culpatus *Dinkova* || inauditos *P* : in auditos *Dinkova* || **728** moriones *scripsi* : meriones *P*

Glos. **728** quasi asinos sensu *super* moriones *P*

730	Iob primum pecudes narrantur ac inde clientes.	
731	Nam piscatores facti sunt primo fideles.	Cf. <i>Mt.</i> 4, 18-20 <i>Mc.</i> 1, 16-18 <i>Lc.</i> 5, 1-11
732	Hinc per piscentes Christus docuit sapientes,	Cf. <i>Mt.</i> 4, 18-20 <i>Mc.</i> 1, 16-18 <i>Lc.</i> 5, 1-11
733	Debilibus mundi subdens sibi fortia mundi.	<i>1 Cor.</i> 1, 27
734	Iob pollens omnes orientales fuit inter.	<i>Jb.</i> 1, 3
735	Precellit cunctos electos iusticiae Sol.	<i>Mal.</i> 4, 2
736	Alternis nati Iob se pauere diebus.	<i>Jb.</i> 1, 4
737	Alternis uerbis se consolantur electi.	
738	Notificant scriptis sua mutuo sensa magistri.	
739	Iob nati pariter comedebant atque bibebant.	<i>Jb.</i> 1, 4
740	Est scriptura Dei potusque cibusque fideli.	
741	Nempe uelut cibus est, ubi mistica tanta figuret.	
742	Est tanquam potus, non est ubi sensus opacus.	
743	Sanctus Iheremias uates istud manifestat :	
744	« Paruus, ait, petiit panem, nemo sibi fregit. »	<i>Lm.</i> 4, 4
745	Nam non dant plebi prelati pabula Verbi.	
746	Deperiisse siti multos, uates ait idem.	<i>Es.</i> 5, 13
747	Heu ! uix historias quisquam nouit modo sanctas.	
748	Dum conuiuandi lux pertran[s]si[i]sset in orbem,	<i>Jb.</i> 1, 5
749	Sanctificasse suos Iob natos commemoratur.	<i>Jb.</i> 1, 5
750	Oblatis etenim purgabat eos holocaustis.	<i>Jb.</i> 1, 5
751	Coetus apostolicus gauisus demone pulso.	<i>Lc.</i> 10, 17-20
752	A Christo Iesu sic exultare uetantur	<i>Lc.</i> 10, 17-20
753	Conuiue sancti : sunt taliter emaculati.	
754	Per monitus Christi, sancti sunt quique beati.	
755	At cunctis legitur sic Iob fecisse diebus.	<i>Jb.</i> 1, 5
756	Christus pro nobis sese litat omnibus horis.	
757	Monstrat quippe suum patri presens holocaustum.	

730 narrantur *Pp.c.* : naratur *Pa.c.* || **736** nati *Pp.c.* : gnati *Pa.c.* || **740** est *Pp.c.* : at *Pa.c.* || **748**
pertransisset *Dinkova* : pertranssiisset *P*

758	Factis ergo suis hic Iob, typus est ita Christi.	
759	Hinc sermone suo pangit preconia Christo.	
760	Mistica mille serit sermone suo sacra Christi.	
761	« Si fortasse Deo contendere quis uelit, inquit,	<i>Jb. 9, 2</i>
762	Respondere sibi non quit pro mille uel unum. »	<i>Jb. 9, 3</i>
763	Sic qui perfectum sine Christo se putat esse,	
764	Hunc sanctae uitae sine principio patet esse.	
765	« Est, inquit, sapiens Deus est et robore fortis. »	<i>Jb. 9, 4</i>
766	Corde quidem sapiens Deus est et robore prestans.	
767	Tanquam si dicat : cernit Deus intima cuncta.	
768	Nil obstare potest illi, dampnare uolenti.	
769	Si reprobos punire uelit, sibi nemo resistit.	
770	Rursus ait : « Vetante Deo sol non orietur. »	<i>Jb. 9, 7</i>
771	Non euangelii lux iudeis radiauit.	
772	« Extendit caelos, graditurque super maris undas. »	<i>Jb. 9, 8</i>
773	Non euangelium Iudea suscipiente,	<i>Cf. Ac. 5-8</i>
774	Coetus apostolicus toto distenditur orbe.	<i>Cf. Ac. 13-28</i>
775	Regibus elatis faciendo mira resistit.	<i>Cf. Ac. 4, 26-31</i>
776	« Ire cuius, ait Iob, nemo resistere possit. »	<i>Jb. 9, 13</i>
777	Nam si perdere uult, nemo saluare ualebit.	
778	« Inque manus, ait, est reproborum tradita terra. »	<i>Jb. 9, 24</i>
779	Est a Iudeis crucifixa Dei caro Christi.	
780	« Nouit, ait, qui decipitur, uel decipientem. »	<i>Jb. 12, 16</i>
781	Absque Dei nutu numquam dampnabitur ullus.	

759 hinc *Pp.c.* : ninc *Pa.c.* || **761** si *Pp.c.* : et *Pa.c.* || **773** non *om. Pa.c. add. in mg.*

Glos. **758** iste *super* hic *P*

782	Permittente Deo peccator deterior fit.	
783	Rursum Iob : « regum Deus, inquit, baltea soluit. »	<i>Jb. 12, 18</i>
784	Elatos, castos in carne sinit uiciari.	
785	« Multiplicat gentes, perdit, restaurat et idem. »	<i>Jb. 12, 23</i>
786	Nasci siue mori facit, atque resurgere Christus,	
787	« Infatuatque senes, mutat ueracibus ora. »	<i>Jb. 12, 20</i>
788	Nam male doctor agens, inuertitur ut maledicat.	
789	Gentibus in Christum credentibus errat Hebreus.	
790	« Quique facit mundum, spurco de semine natum. »	<i>Jb. 14, 4</i>
791	Solus agit Deus hoc, est qui solus sine neuo.	
792	Rursus ait : « scio », Iob, « meus est quod uita redemptor. »	<i>Jb. 19, 25</i>
793	Viuit enim uirtute Dei, licet est crucifixus.	<i>2 Cor. 13, 4</i>
794	« Credo quod exurgam de terra, luce suprema. »	<i>Jb. 19, 25</i>
795	Haec equidem spes est cunctorum chisticolarum.	
796	« Reddeturque michi cum carne mea mea pellis. »	<i>Jb. 19, 26</i>
797	Ecc[a]e caro cum pelle simul : quid adhuc dubitamus.	
798	Innumerabiliter Iob Christi mistica profert.	
799	Quae reserare quidem quia non est cuncta facultas,	
800	Eligimus uerbum de uerbis illius unum,	
801	Quo solo, Domini pateant insignia Christi.	
802	Inter caetera, Iob de se quasi taliter inquit :	
803	« Non me cor proprium uita reprehendit in omni. »	<i>Jb. 27, 6</i>
804	At quamuis iustus seruusque Dei fuerit Iob,	
805	Nequaquam tamen haec sententia congruit illi.	
806	Nemo fidelis enim dubitat uerasse Iohannem :	
807	« Si sine peccato quis, ait, se dixerit esse,	<i>1 Jn. 1, 8</i>
808	Semet seducit quia uerax desinit esse. »	<i>1 Jn. 1, 8</i>
809	Huic sanctus Iacobus coapostolus astipulatur,	

783 inquit *add. P s.l.* || **797** ecce *scripsi* : *eccae P*

Glos. **806** uerum dixisse *super* uerasse. *P*

810	Dicens : « In multis fratres offendimus omnes. »	<i>Jc.</i> 3, 2
811	« Omnis homo mendax », ait eximius cytharista.	<i>Ps.</i> 115, 11
812	Et Salomon : « Non est, inquit, qui non homo peccet. »	1 <i>R.</i> 8, 46
813	Degens in terris, sibi nec ualet esse saluti.	
814	Vates Ysaïas sic inter ait sua uera :	
815	« Menstruus ut pannus nostrates iusticiae sunt. »	<i>Es.</i> 64, 6
816	Quod si iusticiae sic sordent crimina quantum,	
817	Nec lingua dici neque corde potest meditari.	
818	Consonet illud et his : nullum uitii sine nasci.	
819	Iure quidem pariter, uiciosus qui generatur.	
820	Nam quando seritur, senis perstare diebus,	
821	In lactis speci[a]e physicorum dicitur ore.	
822	Lucibus at ternis ter, fiat denuo sanguis.	
823	Postea bis senis duratur, consolidatur.	
824	Ter senis autem formatur et effigiatur.	
825	Perque nouem menses fatus genitricis in aluo,	
826	In gemitu pariter miserum se flendo fatetur,	
827	Se peccatorem sed conceptu, generatu,	
828	Non actu proprio, quia nec bene nec male gessit.	
829	O quod in ecclesiis iam dudum mos inoleuit,	
830	Vt mox exortus, baptismate purificetur.	
831	Et qui non meruit per se dispendia mortis,	
832	Iam mediante fide, teneat spe, gaudia uitae.	
833	Spe plane non re, quia nescit uiuere uitae,	
834	« Qui uelut umbra fugit, modico qui tempore uiuit »,	<i>Jb.</i> 14, 1-2
835	Sicut Iob dicit, « multisque repletur amaris,	<i>Jb.</i> 14, 1
836	Ac uariante statu non idem semper et unus »,	<i>Jb.</i> 14, 1
837	Quo se cumque rotat, per mille pericula motat,	
838	Cuius mens nimio curarum fluctuat estu,	

810 offendimus *add. P in mg.* || **812** peccet *Pp.c.* : peccet *Pa.c.* || **821** specie *scripsi* : speciae
P || **826** gemitu *P* : genitu *Dinkova*

Glos. **827** matris *super* conceptu *P* || patris *super* generatu *P* || **833** eterne *super* uitae *P*

839	Et caro per uarias aetates currit et actus,	
840	Vt prope quae faciat, uel dicit cogitat atque,	
841	Equentur pluuiiae guttis, numeris et harenae.	
842	Ergo licet sanctus seruusque Dei fuerit Iob,	<i>Jb. 2, 3</i>
843	Prudens et simplex, abstemius atque malorum,	<i>Jb. 2, 3</i>
844	Iusticiaeque tenax, castoque timore repletus,	<i>Jb. 2, 3</i>
845	Omnigenas plagas adamantinus ad tolerandas,	<i>Cf. Jb. 1, 22</i>
846	Verba tamen duo se dixisse dolendo fatetur,	
847	Quorum penituit, seseque redarguit horum.	<i>Jb. 42, 6</i>
848	Ex hoc conicimus Iob non de se profiteri :	
849	« Non me cor proprium uita reprehendit in omni. »	<i>Jb. 27, 6</i>
850	Sed Domini nostri sunt haec preconia Christi,	
851	Qui neque peccauit sed nec mendatia dixit.	
852	Sic equidem niti uera ratione probatur :	
853	Ecclesiae sanctae Christique tenere figuram,	
854	Insignem pietate uirum, Iob ad omnia sanctum	
855	Moribus et uita, patiendo, docendo, litando.	
856	Ely de Silo, ueterane deique sacerdos,	<i>1 S. 4, 15</i>
857	Cum recidis retro, signas tepidos ruituros.	<i>1 S. 4, 18</i>
858	Ophni uel Finees, quia turpiter oppetierunt,	<i>1 S. 4, 10-11</i>
859	Mechos, incestos, perituros significarunt.	
860	Anna prius sterilis fecundaque postea facta,	<i>1 S. 1, 5 et 20</i>
861	Veridicis uerbis de Christo talia dixit :	
862	« Puluere de terrae Deus eleuat, inquit, egenum,	<i>1 S. 2, 8</i>
863	Vt sedeat cum principibus, regnetque per euum. »	
864	Morte triumphata, Christus scandit super astra.	
865	Et qui diues erat, pro nobis factus egenus.	<i>2 Cor. 8, 9</i>
866	Post exaltatus, moderatur cuncta serenus.	

840 ut *Pp.c.* : et *Pa.c.* || **846** duo *P* : deo *Dinkova* || **863** principibus *Pp.c.* : principibus *Pa.c.* ||
regnetque *Pp.c.* : regnet *Pa.c.*

867	Ophni uel Finees cum patre suo reprobatis,	
868	Succedit Samuel, iudex simul atque sacerdos.	1 S. 7, 6 et 15 1 S. 7, 9
869	Limitat et Legem Christus rex atque sacerdos.	
870	Per Dominum Christum renouamur corpore, mente.	
871	Protinus ut iuxta Dagon est archa locata,	1 S. 5, 2
872	Ilius effractum caput est, manus utraque caesa.	1 S. 5, 4
873	Nempe fides Christi cum primum claruit orbi,	
874	Lux euangelii cum uenit in abdita mundi,	
875	Tunc simulacrorum cultus fere concidit omnis.	
876	Pompa caput scelerum, manus est opus omne maligni.	
877	Haec sub se Domini terit omnipotentia Christi.	
878	Dorsum Dagonis tantum potuit reperiri.	1 S. 5, 5
879	En Christum fugiunt cultores demoniorum.	
880	Ante fidem Christi palantes, terga dederunt.	
881	Iuxta psalmistam, dorsum posuit Deus illos.	Ps. 20, 13
882	Computruere nates, captiuatoribus archae.	1 S. 5, 9
883	Nam testamentum Christi quicumque recepit	
884	Infelixque malum repetit quod nuper omisit,	
885	Egret iure suis in posterioribus ille.	
886	Estque iugi uaccis expertibus archa reducta.	1 S. 6, 7
887	Criminis immunes, digne tractant sacra Christi.	
888	Minantes archam uaccae retro non abiere.	1 S. 6, 12
889	Pignoris inmemores, pergebant tramite recto.	1 S. 6, 10 et 12
890	Sic monachus faciat, non erret a more paterno.	
891	Mugitum uaccae tamen ille sepe dedere.	1 S. 6, 12
892	Namque per affectum debemus amare propinquos,	
893	Sic tamen ut Christum non post habeamus ob illos.	

878 reperiri *Pp.c.* : repperiri *Pa.c.*

Glos. **880** fugientes *super* palantes *P*

894	At Saul amissas patris <Cis> quaerit asellas.	1 S. 9, 3
895	Stulticiam sensus carnalis querit Hebreus.	
896	Inuentas uates asinas ait esse Sauli.	1 S. 9, 20
897	Moyses Iudeis solum carnalia spondet.	
898	Ducit in excelsum Samuhel Saul et cibatur illum.	1 S. 9, 24-25
899	Moyses et psalmi pariter cunctique prophetae,	
900	Stultos Iudeos inuitant semper ad alta,	
901	Et saciare uolunt doctrina spirituali,	
902	Culmine uirtutum, non in fouea uitiorum.	
903	Altior ast omni populo Saul efficitur rex.	1 S. 10, 24
904	Christus enim gentes Deus et rex est super omnes.	
905	Vult oculis dextris Galaad priuare<que> Naas.	1 S. 11, 2
906	Serpens antiquus uult ut terram sapiamus,	
907	Non ut opus dextrum faciamus, at omne sinistrum.	
908	Sed Galaad mittit, succurrat ut Israel ipsi.	1 S. 11, 3
909	Nam quiuis sanctus diuina lege tuetur.	
910	Tunc Saul in Bezech, numerauit quotquot haberet.	1 S. 11, 8
911	Est electorum numerus paucus preciosus.	Mt. 20, 16 Mt. 22, 14
912	Mel gustando necem scimus Ionathan meruisse.	1 S. 14, 27
913	Euasit mortem precibus populique fauore.	1 S. 14, 45
914	Nam si subripiat sanctis aliquando uoluptas,	
915	Iure mori debent, sed fraterna prece uiuunt.	

894 Cis quaerit *scripsi* : quae sunt *P* uult quae sunt *Dinkova* || **899** cunctique *Pp.c.* : et cuncti *Pa.c.* || **903** efficitur *Pp.c.* : efficitur *Pa.c.* || **905** que *add. Charlet metri causa*

916	Transgrediente Dei mandatum rege Saul[a]e	1 S. 15, 9-11
917	Et libamentis placare Deum cupiente,	1 S. 15, 15
918	Sic illi dictum fuit a sancto Samuhele :	
919	« Est satius parere Deo quam sacrificare ».	1 S. 15, 22
920	Cuncti christicole quouis degatis in orbe,	
921	Mentibus in uestris maneat sententia talis.	
922	Ille Deum ledit, qui libat ei nec obedit.	
923	Sacrificando necat se qui mandata [Dei] prophanat.	
924	Sic Saul ille prius humilis, sed postea saeuus,	1 S. 16, 14
925	Inuidiae plenus, Daud quia iunior eius	1 S. 18, 8
926	Preferretur ei, fama celeberrimus omni,	1 S. 18, 6-7
927	Occubuit uictus. Truncus iacet excapitatus.	1 S. 31, 9
928	Par occasus erit, cunctis his preposituris,	
929	Qui zelant nec amant successus discipulorum.	

916 Saule *scripsi* : Saulae *P* || **923** dei *deleuit Dinkova metri causa* || **929** qui *Dinkova* : quae *P*

Liber III.

1	Rex autem Daudid succedens inde Sauli,	
2	In gestis uerbisque suis te, Christe, figurat.	
3	Cum sequeretur oues, Daudid puer efficitur rex.	1 S. 16, 11-13
4	Iudeos pauit primum Christus modo gentes.	
5	Sanat dauiticae cithare mulcedo Saulem.	1 S. 16, 23
6	Nempe figura crucis Christi zabulum procul egit.	
7	Quinque tulit lapides Daudid peraque reponit.	1 S. 17, 40
8	Non aliis armis munitus it obuius hosti.	1 S. 17, 39
9	Hunc in fronte ferit, proprioque caput secat ense.	1 S. 17, 49-51
10	Quinque libros Moysi cum Christus notificauit,	
11	Mundum possedit simul et Sathan superauit.	
12	Dat preputia bis Daudid centena Sauli.	1 S. 18, 27
13	Tunc demum nubit sibi Michol nata Sauli<s>.	1 S. 18, 27
14	Credent Iudei, post secta superflua mundi.	
15	Cum citharizaret Daudid mulcendo Saulem,	1 S. 19, 09
16	Lanceola Saul est nisus configere Daudid.	1 S. 19, 10
17	Daudid at illeso paries fuit ictus ab illo.	1 S. 19, 10
18	Sic euangelium docuit cum Christus Hebreos,	
19	Auctorem uitae nisi sunt mortificare.	
20	Christus at resurgit uiuus mundique salus fit.	
21	Cor Hebreorum durum se perculit ipsum.	
22	Inueniunt statuam querentes perdere Daudid.	1 S. 19, 16

Incipit liber III prefigurationum *ante uersum 1 P* || **7** peraque *Pp.c.* : pera *Pa.c.* || **9** hunc *Pp.c.*
: nunc *Pa.c.* || **13** Saulis *Pitra* : Sauli *P*

23	Iudei famam Christi delere uolentes	
24	Offendunt in eum, durescit ceu lapis illis.	
25	Cum iuxta lapidem Daudid latuisset in agro,	1 S. 20, 19 et 35
26	Mane uenit Ionathan, binas iaciendo sagittas.	1 S. 20, 35-36
27	Collegit puer has, cur inscius haec agerentur.	1 S. 20, 38-39
28	In mundo Christum cum littera legis haberet,	
29	Et quasi mane nouo fidei iubar ex[h]oriretur,	
30	Tunc pater omnipotens per legem perque prophetas,	
31	Est attestatus domini magnalia Christi.	
32	Sed te Christe legens populus non nouit Hebreus.	
33	Suscipit Abimelech Daudid Saul aufugientem.	1 S. 21, 2-9
34	Coetus apostolicus conuiuatur tibi, Christe,	
35	Postquam iudaicus populus te propulit a se.	
36	Sed Saul Abimelech, perimit recipit quia Daudid.	1 S. 22, 18
37	Nam Sathanae mos est semper uexare fideles.	
38	Par arrepticiis coram Geth rege uidetur,	1 S. 21, 14
39	Daudid, consputa barba, facie simulata.	1 S. 21, 13
40	Cum Christus mutat legis carnalia sensa,	
41	Filius esse Dei non agnitus est <i>ab</i> Hebreis.	
42	Nam si cognosci posset, non et crucifigi.	1 Cor. 2, 8
43	Ad Daudid fugiunt, qui debent aes alienum.	1 S. 22, 2
44	Ad se, Christus ait, ueniant qui sunt onerati,	Mt. 11, 28

29 exoriretur *Pitra* : exhoreretur *P* // **41** ab *Dinkova* : ad *P*

45	Eius leue iugum subeant, sic expedientur.	<i>Mt.</i> 11, 30
46	Cum meditarentur Cheilite tradere Daud,	1 <i>S.</i> 23, 7
47	Fugit ab his Christusque suis procul est inimicis.	1 <i>S.</i> 23, 13
48	Querunt Ziphei latitantem prodere Daud.	1 <i>S.</i> 23, 19-20
49	Iudei Christum malunt quam perdere regnum.	
50	Speleo Daud latuit fugiendo Saulem.	1 <i>S.</i> 24, 1
51	Ingrediturque specum Saul ut uentrem releuaret.	1 <i>S.</i> 24, 4
52	Quem si uellet ibi potuisset perdere Daud.	1 <i>S.</i> 24, 5-6
53	Ergo scidit partem clamidis, sed uiuere sinit.	1 <i>S.</i> 24, 5-8
54	Nostra carne suam Deus occuluit deitatem.	
55	Hinc a Iudeis est purus homo reputatus.	
56	Inuidia quorum crucifigitur et tumulatur.	
57	Cum tamen hos possit, non uult occidere Christus.	
58	Nam respiscendi tot tempora prestitit illis.	
59	Sed clamidem scidit quia regibus hos mutilauit.	
60	Cum posset, Nabal Daud dare denegat escas	1 <i>S.</i> 25, 2 et 11
61	Iudeique fide contempnunt pascere Christum.	
62	Abigail uero, prudens ac pulchra uirago,	1 <i>S.</i> 25, 3
63	Placuit Daud per munera perque precata.	1 <i>S.</i> 25, 18-35 et 39
64	Primi credentes cunctis sunt auxiliares.	
65	Inde soporatus Saul a Daud reperitur.	1 <i>S.</i> 26, 7
66	Sed miserescit ei Daud, non enecat illum.	1 <i>S.</i> 26, 9-10
67	Sceptra scyphumque tulit montisque cacumina scandit.	1 <i>S.</i> 26, 12-13
68	Sopitos uiciis Christus non perdit Hebreos.	
69	Sed sinit errantes sine regibus et sine rege.	

45 expedientur *Pp.c.* : expediuntur *Pa.c.* || **45** leue *P* : lene legit *Dinkova*. || **47** his *Pp.c.* : hiis *Pa.c.* || **58** nam *Pp.c.* : non *Pa.c.* || **59** scidit *Pp.c.* : sciscidit *Pa.c.* || **65** reperitur *Pp.c.* : repperitur *Pa.c.*

70	Christus at ascendit stellantis culmin[e]a caeli.	cf. Ac. 1, 9
71	Est Aegiptiacus puer a uirrone relictus.	1 S. 30, 13
72	Quem Daud reperit potuque ciboque refecit.	1 S. 30, 12
73	Ille puer post haec Daud minauit ad hostes.	1 S. 30, 16
74	Ex inprouiso Daud cunctos necat illos.	1 S. 30, 17
75	Hoc Aegiptiaco sunt illi significati	
76	Tempore qui multo uitiiis sunt inueterati,	
77	Quos spernit seruos iam carnis habere libido,	
78	Propterea quia frangit eos iam curua senectus,	
79	Aut quia res angusta domi sua comprimit illos,	
80	Siue quod egrescunt neque lasciuere ualescunt.	
81	Ergo quos mundus spernit, Christus miseratur,	
82	Scripturaeque sacrae fouet assiduo mediatu,	
83	Exemplarque bonae uitae sunt postea multis.	
84	Sic Christus per eos plerumque necat uitiosos.	
85	Fortes in bello planxit Daud cecidisse.	2 S. 1, 12 et 19
86	Quando subcumbunt uiciis opedere sueti,	
87	Condolet illorum casus Deus, ore piorum.	
88	Vxores geminas adduxit Daud in Hebron.	2 S. 2, 2
89	Vnum per Christum pagani sunt et Hebrei.	
90	Laudat eos Daud quos audit humasse Saulem.	2 S. 2, 5-7
91	Diligit hos Christus, Sathanam qui non imitantur.	

70 culmina *Dinkova* : culminea *P* || **72** reperit *Pp.c.* : repperit *Pa.c.* || **80** lasciuere *Pp.c.* : laciuire *Pa.c.* || **91** non *add. P s.l.*

Glos. **71** domino suo *super uirrone P* || Glos. **86** contrarie *super opedere P*

92	Cum Daudid regnat, super Israel Isboseth est rex.	2 S. 2, 8-11
93	Cum confessores Christus regat atque fideles,	
94	Error habet stultos, premit exactatque superbos.	
95	Longa fuit domui Daudid lis atque Saulis.	2 S. 3, 1
96	Daudidis semper domus ad bona proficiebat.	2 S. 3, 1
97	Inminuebatur domus e regione Saulis.	2 S. 3, 1
98	Ecclesiae sanctae patiendo gloria crescit.	
99	Dampna sibi fabricat semper Sathane sinagoga.	
100	Vult Abner Daudid ut seruiat Israel omnis.	2 S. 3, 10
101	Isboseth abiecto uult ut Daudid dominetur.	2 S. 3, 10
102	Extirpare malum doctor uult omne fidelis.	
103	Inde potestati Christi cupit omnia subdi.	
104	Quae debet seruare domum muliercula dormit.	2 S. 4, 6
105	Ingressusque Rechab, ferit inguen et Isboseth ochat.	2 S. 4, 6
106	Si fiat segnis nostrae custodia mentis,	
107	Et quasi dormiscat, neque preuideat mala cuncta,	
108	Illecebris carnis Sathanas nos ilico sternit.	
109	Expulsis caecis claudisque suis inimicis,	2 S. 5, 8
110	Vrbem Iherusalem Daudid sibi ponit in archem.	2 S. 5, 9
111	Si nos stulticiam fugiamus desidiamque,	
112	Templa Deus uiciis sua nos facit euacuatis.	

Glos. **94** extorquet ab eis quae eorum sunt *super exactat P*

113	Ducitur archa Dei per Daudid Daudid in urbem,	2 S. 6, 12
114	Dumque reducit eam, mactantur ouesque bouesque.	2 S. 6, 13
115	Sub finem mundi fiet Iudea fidelis.	
116	Tunc uitam sancti ponent pro nomine Christi.	
117	Panis colliridam Daudid tunc cuique dat unam.	2 S. 6, 19
118	Sic assaturam bubulae carnis dedit unam.	2 S. 6, 19
119	Christus quippe suos pascit se pane ministros,	
120	Estque saginatus uitulus nobis iugulatus.	Cf. <i>Lc.</i> 15, 27
121	Tunc oleo frixam Daudid dat cuique polentam.	2 S. 6, 19
122	Christus dat carnem, crucis in sartagine tostam.	
123	Michol non meruit grauidari semine Daudid.	2 S. 6, 23
124	Qui bona scit nec agit, uerbo Christi sterilescit.	
125	Cum bos lasciuit, uel calcitrat archaque uergit,	2 S. 6, 6
126	Oza manum temere mittit sustentet ut archam.	2 S. 6, 6
127	Mox ubi sic archam tangit, Deus enecat Ozam.	2 S. 6, 7
128	Cum uariant sancti pro tempore uerba magistri :	
129	Atque modo blande parcant, feriant modo dure,	
130	Si sint a stultis tunc subiectis reprehensi,	
131	Iudicio Christi multantur morte perhenni,	
132	Ni ueniam poscant, actutum ni resipiscant.	
133	Ante Dei sanctam Daudid saltans ouat archam,	2 S. 6, 14
134	Et fit saltando plusquam pugnando stupendus.	
135	De se dum saltat, dum pugnat, ab hoste triumphat.	
136	Internos equidem saltans euicerat hostes.	
137	Externos autem pugnans contribulat hostes.	

119 pascit *Pp.c.* : parit *Pa.c.* || **122** tostam *scripsit P in ras.* || **132** actutum *P* : ac tutum *Dinkova legit* || **136** euicerat *Pp.c.* : euiscerat *Pa.c.* || **137** contribulat *Pp.c.* : contribulant *Pa.c.*

Glos. **132** uelociter *super actutum P*

138	Per Daudid diuina domus fieri prohibetur,	2 S. 7, 5
139	Propterea quia uir perhibetur sanguinis esse.	
140	Esse decet sanum qui uult alios medicari.	
141	Castigans alios debet uiciis caruisse :	
142	Ni manus absque luto sit, coenum tergere non quit.	
143	Verba uiri sordent quem castigata remordent.	
144	Ergo uiam uitae qui uult ostendere rit[a]e,	
145	Ne sine mente sonum mendoso tinniat aere,	
146	Nitatur sese peccatis emaculare,	
147	Et quecumque docet faciendo magis bona monstret.	
148	Subiecitque suae Syriam Daudid ditioni.	2 S. 8, 5
149	Tributarius est etiam factus Moab illi.	2 S. 8, 2
150	Nam gentilis plebs olim sine lege superba,	
151	Ecce colit Christum fideique studet dare pensum.	
152	Valle salinarum Daudid multos necat hostes.	2 S. 8, 13
153	Stulticiae sapor insipidus moritur duce Christo.	
154	Christus eum perimit qui de Christo male sentit,	
155	Perque pericla perit, qui diligit ipsa pericla.	Si. 3, 27
156	Claudus Mifiboseth Daudid miserante fouetur.	2 S. 9, 13 et 7
157	Precipitur mensae regali participare.	2 S. 9, 7
158	Quos mundus spernit Christi dignatio nutrit.	
159	Colligit infirmos Deus abiciendo superbos.	
160	Scripturae sacrae mensam ponens idiotis	
161	Grammaticos ac rhetoricos sinit esurientes.	

144 rite *scripsi* : ritae *P*

162	Rex Hanon Daud legatos ludificauit :	2 S. 10, 4
163	Quorum dimidias precepit radere barbas,	2 S. 10, 4
164	Fecit adusque nates illis precipere uestes.	2 S. 10, 4
165	Ecclesiae Sathanas uiciat plerumque magistros,	
166	Cum uitam, uerbum, mores deturpat eorum,	
167	Atque palam cunctis facit illis quae mala suasit.	
168	Sed Daud Iherico considerare precipit illos,	2 S. 10, 5
169	Donec rasa fuit quae barba recrescat eorum,	2 S. 10, 5
170	Vt tandem digne presentari sibi possint.	
171	Cunctorum fieri tales debent anathema :	
172	Donec uirtutum species reparetur in illis,	
173	Perque bonum studium Christi faciem mereantur.	
174	Daud Bersabee deducere precipit ad se.	2 S. 11, 4
175	Abstulit Vriae laterique suo sociauit.	2 S. 11, 3 et 4
176	Christus sensa tulit Iudeis mistica legis,	
177	Cum manifestauit de se Moyse<s> quia scripsit.	
178	Vriaeque domum iubet ire pedesque lauare.	2 S. 11, 8
179	Vt redeant ad cor, monuit Christus phariseos,	
180	Et sordes operum fletu baptismate tergant.	
181	Vriasque domum se non testatur iturum.	2 S. 11, 9
182	Iudaicus populus neque nunc uult penituisse.	
183	Ad mensam Daud tamen Vriam uocat ipsum.	2 S. 11, 13
184	Christus Iudeis sic inter ait sua uera :	
185	« Si Moysi credit quis, forte michi quoque credit. »	<i>Jn.</i> 5, 46
186	Ad Ioab Vrias defert Dautica scripta,	2 S. 11, 14
187	In quibus Vrias mandatur ut interimatur.	2 S. 11, 15
188	Vrias ipsum non uult reserare sigillum.	
189	Nam lex Iudeos non intellecta sigillat.	

162 Hanon *Dinkova* : Banon *P* || **165** ecclesiae *scripsit P in ras.* || **173** perque *scripsit P in ras.* || **175** abstulit *Pp.c.* : abtulit *Pa.c.* || **177** Moyses *Dinkova* : Moyse *P*

190	Mortis quippe reos sua lex conu<i>ncit Hebreos.	
191	Excusatio non Iudeis proderit ulla.	
192	Vt sese Daudid domino peccasse gemiscit,	2 S. 12, 13
193	Nathan dicit ei : « Tibi iam Deus ecce pepercit ».	2 S. 12, 13
194	Daudid at et post haec ob crimina uapulat ipsa.	2 S. 12, 14
195	Sic peccata Deus quamuis omittat omissa,	
196	Multimodo purgat sanctos examinis igne,	
197	Vt post hanc uitam donet supera requiete.	
198	Nam nos a culpis licet abluat unda salutis.	
199	Carne tamen morimur, ob peccatum prothoplasti.	
200	Per nos aut per se crimen Deus exsecat omne,	
201	Tunc etiam quando miserens delicta relaxet.	
202	At Ioab impugnat Rabbath Daudidque triumphat.	2 S. 12, 26 et 29-30
203	Solius est etenim zabulum peruincere Christi.	
204	Luctentur sancti sed sit uictoria Christi.	
205	Non opera nostra[s] Deus, at sua dona coronat.	
206	Ferratis Daudid carpentis dissicit hostes.	2 S. 12, 31
207	Serrat eos cultris, sicut lateres resecantur.	2 S. 12, 31
208	Exstirpandi sunt sic hostes interiores.	
209	Pelicibus seruare suam Daudid iubet aulam,	2 S. 15, 16
210	Absalon a facie quando fugitando recedit.	2 S. 15, 13-16
211	Absalon infelix, cum pelicibus coit illis.	2 S. 16, 22
212	Corrumpit Sathanas multos errore nefando,	
213	Ecclesiarum qui rectores esse putantur.	
214	Daudid non illas ultra tangit mulierclas.	2 S. 20, 3

190 couincit *Dinkova* : conuncit *P* || **205** nostra *Dinkova* : nostras *P* || **208** exstirpandi *Pp.c.* :
extirpandi *Pa.c.*

215	Christus apostaticos horretque fugitque ministros.	
216	Sustinuit Semei tacitus conuicia Daud,	2 S. 16, 5-6 et 11
217	Credens hoc propter Christum sibi propiciari.	2 S. 16, 12
218	Quodlibet obprobrium sine murmurio toleremus,	
219	Sicque Deum nostri miserentem non dubitemus.	
220	Absalon infandus fere demonibus similandus.	
221	Ob stuprum Thamar fratrem pascendo sugillat.	2 S. 13, 14 ; 13, 23 et 29
222	Inuadit regnum maculatque cubile paternum	2 S. 16, 15 et 22
223	Consiliumque datum sibi mox est infatuatum,	2 S. 17, 14
224	Quo circa rabidus belli parat ipse paratus,	2 S. 17, 12
225	Insequiturque patrem talem, natum miserantem.	2 S. 17, 13 et 18, 5
226	Sed quia qui foueam fodit, incidit omnis in illam,	Cf <i>Pr.</i> 26, 27 <i>Qo.</i> 10, 8
227	Heu, uae[h], uae misero : retinetur ab arbore collo.	2 S. 18, 9
228	Exitus iste fuit specialis preuaricantis.	
229	Quid tibi momenti facies formosa parauit ?	2 S. 14, 25
230	Flauaque caesaries semel ipsa recisa quot annis ?	2 S. 14, 26
231	Quid te iuuerunt quos amplexare solebas,	2 S. 15, 5
232	Oscula dans illis ut rex sibi preficereris ?	2 S. 15, 5 et 11
233	Linea regalis quid fert utriusque parentis ?	
234	Tu sanctum Daud bellando necare parabas.	
235	Sed Deus ipse parat sapientibus alta gehennas.	
236	Daud enim per te, dum nescis, purificatur.	
237	At tu iure tuo sine fine cremaris Auerno.	
238	Ne pereant uelut hic, caueant haec ambitiosi.	
239	Absalon in foueam post mortem truditur altam.	2 S. 18, 17
240	Est lapidum magnus super hunc aggestus aceruus.	2 S. 18, 17
241	Carnis post obitum, nequam trudentur in Orcum.	
242	Duriciamque sui cordis Deus exprobrat illis.	

225 natum *Pp.c.* : gnatum *Pa.c.* || **227** uae *scripsi* : uae *P* uae *Dinkova legit*

243	Quod Ionathae pepigit uiolato foedere pacis,	1 S. 20, 16 et 2 S. 16, 4
244	Iniuste Daudid partiri predia iussit.	
245	Mifiboseth cunctos Siba statim diuidit agros.	2 S. 19, 31
246	Creditur hac causa regni diuisio facta.	
247	Daudid ob hanc culpam crudeleque propter edictum,	
248	Est Roboam regnum per Iheroboam mutilatum.	Cf. 1 R. 12
249	Iurisiurandi sic ultio fit temerati.	
250	Haec custodelam dent nobis atque medelam.	
251	Hoc detrimentum nobis sit ad emolumentum.	
252	Hac uirus gutta dulcescat nostra cicuta.	
253	Hac pertusura solidetur terrea cura.	
254	Helleboro tanto, cor nostrum par sit achantho.	
255	Omnibus absque malis faciat nos potio talis.	
256	Transit ut ad Daudid Chamaam, suspiria perdit.	2 S. 19, 38-40
257	Est Chanaon statim qui dicitur esse fidelis.	
258	Qui non est Christi, gemitus suspiria nutrit.	
259	Qui Christo seruit, fiet credendo dealis.	
260	Christum quisquis amat, credendo uiabit ad astra.	
261	Daudid aquam fontis sitiēbat Bethleemitis.	2 S. 23, 15
262	Allatamque sibi domino libasse refertur.	2 S. 23, 16
263	Non limpham Bethleem Daudid scimus sitiisse,	
264	Sed plane lauachrum de Christo profluiturum.	
265	Nam Dominum Christum preuiderat hinc oriturum,	
266	Qui daret aeternam precioso sanguine uitam.	

253 pertusura *P* : *Dinkova legit per tufura et correxit per futura* || **255** faciat *Pp.c.* : faciet *Pa.c.* || **256** Chamaam *Dinkova* : Chanaan *P* || **257** Chanaon *correxi* : Chanaan *P* Chamaam *Dinkova*

Glos. **254** herbe illi proprie *super* achanto *P*

267	Precipit hinc Daudid Ioab ut numeraret Hebreos,	2 S. 24, 2
268	Elatu populu parente sibi numero.	
269	Dissimulante Ioab rex uerbis urget et instat.	2 S. 24, 3-4
270	Mensibus ergo nouem populum numerat Ioab illum,	2 S. 24, 8
271	Atque duodecies inuenit milia centum.	2 S. 24, 9
272	Sed pugnatorum uulgu sinit innumeratum.	2 S. 24, 9
273	Continuo summam regi cum retulit istam,	2 S. 24, 10
274	Penitet incepti regem iussique peracti.	2 S. 24, 10
275	Tunc Deus ad Daudid pre[re]cepit dicere uati :	2 S. 24, 11-12
276	« Elige de tribus his quam malueris tibi plagis :	2 S. 24, 12
277	Aut tolerare famem per septem iugiter annos,	2 S. 24, 13
278	Vel tres per menses pugnes, fugites et ob hostes,	2 S. 24, 13
279	Aut tribus ut populus moriatur clade diebus. »	2 S. 24, 13
280	Respondens uati Gad Daudid rex ait illi :	2 S. 24, 14
281	« Sum nimium mestus, dolor est, hinc inde molestus.	2 S. 24, 14
282	Sed quia multa Dei pietatis uiscera noui,	2 S. 24, 14
283	Eligo clade mori, quam tu michi proposuisti.	
284	Per similem sortem, si uult Deus, eligo mortem.	2 S. 24, 17
285	Namque famem per opes uitare quidem potis est rex,	
286	Turribus aut armis hostilibus obuiau hostis.	
287	Regum nemo tamen potis est euadere cladem.	
288	Cur qui peccaui uitem discrimina mortis ?	2 S. 24, 17
289	Mors et uita mei nutu sint omnipotentis. »	
290	Mox a diluculo clades deseuit adusque	2 S. 24, 15
291	Horam prandendi, precessit mors fere cladem.	
292	Tantillo spatio sine more gulosa fuit mors.	
293	Septies ergo neci sunt tradita milia dena.	2 S. 24, 15
294	Vt domino Daudid libauit, plaga quieuit.	2 S. 24, 25
295	Sint Daudid culpe nobis cautela ruinae.	

275 precepit *Charlet* : prerecepit *P* preceperit *Dinkova*

Glos. **268** obediente *super* parente

296	Peccans ut Daudid, cito peniteat quasi Daudid.	
297	Nam non est expers ueniae, nisi qui manet exspes.	
298	Vt Daudid senuit, frigescere corpore cepit.	1 R. 1, 1
299	At tamen hunc Abisag Sunamites calefactat.	1 R. 1, 2-4
300	In senibus feruere solet sapientia maior.	
301	Cum caro nostra tepet, tunc mens equidem magis ardet.	
302	Daudid Adonias se conregnare uolebat.	1 R. 1, 5-9
303	Iudei frustra sperant caelestia regna.	
304	Sed duodennis adhuc Salomon regnasse refertur,	
305	Viuo patre quidem sed non per prodicionem.	1 R. 1, 35
306	Nam Deus hoc iussit, pater ipse fauendo probauit.	
307	Mox Deus inquit ei : « Pete quicquid uis et habebis. »	1 R. 3, 5
308	Ille regente Deo sibi cor qui iusserat orat	1 R. 3, 9
309	Vt diuina sibi sapientia detur habunde.	1 R. 3, 9
310	Responditque Deus : « Fiat sicut petiisti.	1 R. 3, 12
311	Recte namque petis, neque recta neganda petenti.	
312	Tu neque longue quesisti tempora uitae,	1 R. 3, 11
313	Nec periturarum solatia diuitiarum,	1 R. 3, 11
314	Aut inimicorum nece uis gaudere tuorum :	1 R. 3, 11
315	Omnia quae uentus fumusque uelut nichilantur.	
316	Quod petis ergo cape, do quod uis accumulate	
317	Adiciamque tibi bona quae non expetiisti.	1 R. 3, 13
318	Gratis diligo te, rex. Par tibi non fuit ante,	1 R. 3, 12
319	Sed nec erit post te qui sensibus equiparet te.	1 R. 3, 12
320	Et sic diuitiis exuberet aut ita regnet :	
321	Sanus et incolumis diuturna pace tot annis. »	

296 quasi *Pp.c.* : quasi *Pa.c.* || **305** non *add. P s.l.* || **307** habebis *Dinkova* : habebit *P* || **315**
fumus *P* : sumus *Dinkova legit*

322	Est ita completum, factum non defuit ullum.	
323	Optinuit regnum, construxit nobile templum.	1 R. 4,1 1 R. 6
324	Floruit in scriptis, quibus omni notuit orbi :	1 R. 4, 31
325	Quae sit reptilium natura natatiliu[m]qu[ae],	1 R. 4, 33
326	Quadrupedum, uolucrum, fruticum simul ac fluuiorum,	1 R. 4, 33
327	Lignorum, lapidum, radicum, spirituumque,	1 R. 4, 33
328	Vis humanorum seu uirtus angelicorum,	
329	Quid conferre queant herbarum uira medelae :	
330	Hoc est moralem, rationalem, physicalem.	
331	Hanc omnem prorsus naturam sic patefecit,	
332	Vt nil quod prosit homini tacuisse supersit :	
333	Et quicquid dici uel corde potest meditari,	
334	Vnde nocere queat nobis clandestinus hostis,	
335	Nouerat hic sapiens, et cuncta cauenda monebat,	
336	Et quae nos saluare queant, bona cuncta docebat.	
337	Quis dicat fuerit huic sufficientia quanta ?	1 R. 10, 14-29
338	Argenti montes quis et auri narret aceruos ?	1 R. 10, 14
339	Quis tot tantorum referat numeros famulorum ?	1 R. 10, 5
340	Et decus illorum seriemque ministeriorum ?	1 R. 10, 5
341	Hei talis tantusque ruit, cecidit, titubauit.	
342	Occidit inflatus, mulierclis infatuatus.	1 R. 11, 1-3
343	Absque timore fuit, tutus fuit, inde libauit.	1 R. 11, 4-8
344	Nam timor est Domini sapientia summa et omnis.	
345	Hic bona quae sciuit, neglexit et ima petiuit.	
346	Et quis cordatus hoc audit et exhilaratur ?	
347	Quis tam munitus, quin protinus exanimetur ?	
348	Intellectus enim bonus est facientibus illum	
349	E regione nocet non perficientibus illum.	
350	Est opere precium transmittere posteritati	

325 natatiliu[m]que *scripsi* : natatiliu[m]quae *P* || **326** fruticum *Pp.c.* : fruticum *Pa.c.* || **330** rationalem *Pp.c.* : rationelem *Pa.c.* || **337** dicat *Pp.c.* : discat *Pa.c.* || **344** et *Pp.c.* : sed *Pa.c.* || **346** audit *Pp.c.* : audiuit *Pa.c.*

351	Insidiis quibus hic sit captus et illaqueatus.	
352	Altipetax Sathanas et mendax magniloquaxque,	
353	Vt complanaret tam celsa cacumina montis,	
354	Eluctaretur tot propugnacula mentis,	
355	Subrueret tantae fundamina talia turris,	
356	Scalam qua tantos suevit conscendere muros,	
357	Repperit, erexit, debellando superauit :	
358	Femina scala fuit, qua tanta columpna subacta.	
359	Eiecit mulier prothoplastum de paradiso.	<i>Gn.</i> 3
360	Diluuio pulchras summum fuit ob mulierclas.	<i>Gn.</i> 6, 1-2
361	Emmor cum Sichem pro Dina disperierunt.	<i>Gn.</i> 34
362	Angustat carcer quia uult muliercula Ioseph.	<i>Gn.</i> 39
363	Loth sapiens Sodomae, nata stultizat utraque.	<i>Gn.</i> 19, 30-38
364	Prostibuli Dalilae Sanson cecatur amore.	<i>Jg.</i> 16, 4-22
365	Stulta deum mulier Iob blasphemare monebat.	<i>Jb.</i> 2, 9
366	Dauid Bethsabee specie, ruit ordine uitae.	2 <i>S.</i> 11
367	Nonne negare Deum fecit muliercula Petrum ?	<i>Mt.</i> 26, 69-72
368	Sicut uult mulier, perdit caput ense Iohannes.	<i>Mt.</i> 14, 1-12
369	Obruitur Nabot Iezabelis calliditate.	1 <i>Rg.</i> 21
370	Helias pauitendo fugit faciem Iezabelis.	1 <i>Rg.</i> 19, 1-3
371	Tucior unda fide muliebri dicitur esse.	
372	Philippum regem nunc pelex nullificauit,	
373	Quae tantum procerem Salomonem ludificauit.	
374	Qui legis ista, caue mulierclas religios[a]e.	
375	Nil est in terris tam sanctum religione.	
376	Nil est tam sanctum, tam cautum, robore, pure,	
377	Ad quod non ualeat lasciua cupido subire.	
378	Copia si fandi mulierclae sit petulanti,	

363 nata *Pp.c.* : gnata *Pa.c.* || **369** Iezabelis *Pp.c.* : Iezaelis *Pa.c.* || **370** Iezabelis *Pp.c.* : Iezahelis *Pa.c.* || **374** religiose *scripsi* : religiosae *P* || **375** est *add. P s.l.*

Glos. **372** Francorum *super* regem *P* || concubina *super* pelex *P*

379	Omnipotens qui nos fecit moriensque refecit,	
380	Et lumbos et cor probet, urat, mundet et ornet,	
381	Et nos conseruet, ne pessudent mulierclae.	
382	Vt fuit in solium Salomon regale leuatus,	
383	Nec mora mox ad eum uenere due meretrices,	1 R. 3, 16
384	Furatique sibi causantur mutuo nati.	1 R. 3, 17-22
385	Protinus audita Salomon utriusque querela,	1 R. 3, 17-22
386	Infantem uiuum mandat fieri duo frustra,	1 R. 3, 25
387	Quae duo frustra dari iubet alterutri meretrici.	1 R. 3, 25
388	Mater at infantis pie mota super nece uiui :	1 R. 3, 26
389	« Non occidatur puer » inquit, « at huic peto detur ».	1 R. 3, 26
390	Tunc rex aduertens hanc infantis genitricem,	1 R. 3, 27
391	« Haec, ait, est pueri mater. Detur puer isti. »	1 R. 3, 27
392	Iudicio populus recto super obstupefactus,	1 R. 3, 28
393	Extimuit regem, coluitque uelut sapientem.	1 R. 3, 28
394	Mox ut suscepit Salomon donum sapiendi	1 R. 3, 1-15
395	Diuino nutu sic litibus est agitatus.	
396	Sic etiam Paulus postquam celos penetrauit,	2 Cor. 12, 2-4
397	Nescio quo stimulo carnis fuit exagitatus,	2 Cor. 12, 7
398	Vt non elat[i]us uirtute data caruisset.	2 Cor. 12, 7
399	Ergo plus omnis debet gaudere fidelis	
400	Quando temptatur, quoniam tunc mundificatur.	
401	Cum meretrix dormit, necat hunc cui lac dare nequit.	1 R. 3, 20
402	Cum uerbo doctor bonus est, actu malefactor,	
403	Strangulat exemplo, quos informat documento.	
404	Quae necuit proprium, querit meretrix alienum.	1 R. 3, 19
405	Nam plerumque bonis qui discipulis caret ex se,	
406	Per quos caelet se, tunc sanctos attrahit ad se.	
407	Sed ueram matrem gladius reperit Salomonis.	

384 nati *Pa.c.* : gnati *Pp.c.* || **387** alterutri *Dinkova* : alterutre *P* || **390** aduertens *Pp.c.* : aduertit *Pa.c.* || **397** exagitatus *Pp.c.* : agitatus *Pa.c.* || **398** elatus *Dinkova* : elatius *P* || **406** caelet *scripsi* : celet *P Dinkova* || **407** reperit *Pp.c.* : repperit *Pa.c.*

408 Cuius uiuat opus uel cuius opus moriatur,
 409 Inueniet plane districti iudicis ira.
 410 At quae non genuit puerum, uult illa secari. 1 R. 3, 26
 411 Ypocrite quando se laude uident carituros,
 412 Degentes sub se sanctos lacerant furiose.
 413 Mater ait : « Detur magis huic quam morificetur. » 1 R. 3, 26
 414 Non est mos sancto famam zelare maligno.
 415 Quippe, suis ex discipulis, uult laus sit ut illi :
 416 Tantum de uitae nil perdant integritate.
 417 Cedenti totum iussit rex reddere totum.
 418 Christus pro meritis dabit integra gaudia sanctis.
 419 Ecclesiam sanctam Salomon Christumque figurat
 420 Multimodis uerbis. Hinc pauca libet memorare.
 421 « Nullius occursum pauitabit, ait, leo fortis. » Pr. 30, 30
 422 Indubitanter enim Christo metus abfuit omnis.
 423 « Gallus succinctus lumbos nullum trepidabit. » Pr. 30, 31
 424 Tutus erit doctor, qui semet castificabit.
 425 « Fortis, ait, mulier per quem poterit reperiri ? » Pr. 31, 10
 426 Scilicet [a]ecclesiam quis fundabit nisi Christus ?
 427 « Non extinguetur eius sub nocte lucerna. » Pr. 31, 18
 428 Ecclesiaeque fidem franget temptatio nulla.
 429 « Illius digiti norunt comprehendere fusum. » Pr. 31, 19
 430 Nempe stolam uitae sibi net quicumque fidelis.
 431 « Pauperibus palmas extendere non pigritatur. » Pr. 31, 20
 432 Misterium fidei gentilibus insinuabit.
 433 « Atque suae domui frigus niuis haud dubitabit. » Pr. 31, 21
 434 Vincet perfidiae torpore rigentia corda.

410 illa *Pp.c.* : ulla *Pa.c.* || **419** Christumque *Pp.c.* : Christum *Pa.c.* || **423** nullum *P* : nullius *Dinkova legit* || **425** reperiri *Pp.c.* : repperiri *Pa.c.* || **426** ecclesiam *scripsi* : aecclesiam *P* || **429** comprehendere *Pp.c.* *metri causa* : comprehendere *Pa.c.*

Glos. **413** infans *super* detur *P* || **414** uiro *super* sancto *P* || **414** homini *super* maligno || **415** bonis *super* discipulis || maligno *super* illi

435	« In portis sponsus parebit nobilis eius. »	<i>Pr.</i> 31, 23
436	Coram Pilato Christus Deus exalatus,	
437	Rex apparebit, quando iudex erit orbis.	
438	Haec mulier Christum loquitur sic per Salomonem :	
439	« Oscula queso sui sponsus mihi porrigat oris. »	<i>Ct.</i> 1, 1
440	Hoc est : assumat carnem Deus, et redimat me.	
441	« Illius ubera sunt ueteri uino meliora. »	<i>Ct.</i> 1, 1
442	Est euangelium pre psalmis, lege, prophetis.	
443	« Estque tuum nomen diffusum sicut oliuum. »	<i>Ct.</i> 1, 2
444	Religio mundum compleuit Christicolarum.	
445	« Hinc adamarunt te, iuuenes pulcraeque puellae. »	<i>Ct.</i> 1, 2
446	Nam propter Christum sua sancti posthabuerunt.	
447	« Iam post te trahe me, curramque tuo sub odore. »	<i>Ct.</i> 1, 3
448	Nemo Deum sequitur, nisi ducat eum Deus ipse.	
449	« Introduxit me rex in cellaria magna. »	<i>Ct.</i> 1, 3
450	Ecclesiae sanctae Christus legem reseruit.	
451	« Exultabimus hinc simul et letabimur in te. »	<i>Ct.</i> 1, 3
452	Semper ubique deum mos est laudare piorum.	
453	« Sum nigra ceu cedar, quia peccati reminiscor.	<i>Ct.</i> 1, 4
454	Sum formosa tamen, sicut pelles Salomonis. »	<i>Ct.</i> 1, 4
455	Nam sancti sanctos precedentes imitantur.	
456	His uerbis Salomon Christum canit ecclesiamque.	
457	Hunc non in laudem sequitur Roboam reboandus.	
458	Nempe rudimentis coepit regnare malignis	
459	Despexitque senum, puerorum sensa secutus.	1 <i>R.</i> 12, 8
460	Respondit populo truculenta proteruaque uerba :	1 <i>R.</i> 12, 13
461	« Grossior est, inquit, minimus digitus meus iste,	1 <i>R.</i> 12, 10
462	Quam dorsum lumbique mei fuerint genitoris.	1 <i>R.</i> 12, 10

445 adamarunt *Pp.c.* : adadmarunt *Pa.c.* || **447** que *add. P s.l.* || **454** sicut *scripsit P in ras.* ||
461 meus *Pp.c.* : mius *Pa.c.*

Glos. **445** adolescentule *super* iuuenes *P* || **453** tenebre *super* cedar *P* || **454** casti *super* pelles
P

463	Erga uos mitis uirgis uos ille cecidit.	1 R. 12, 14
464	Vestras sepe nates lacerabit scorpio noster.	1 R. 12, 14
465	Vobis ille iugum super imposuit graue multum.	1 R. 12, 14
466	Sub ditione mei flentes curuique gemetis. »	1 R. 12, 14
467	Vix ea finierat, populus frendendo reclamatur :	1 R. 12, 16
468	« Tu cum sis solus, per nos potes esse timendus,	
469	Si seruire tibi uolumus, tua iussa sequentes.	
470	Sed quia uis ut te timeamus, non et amemus,	
471	Nec prodesse cupis sed nobis imperitare,	
472	Quaere tuum populum. Neque pars neque sors michi tecum. »	
473	Fit Roboam tribuum rex dumtaxat geminarum.	1 R. 12, 21
474	Iheroboam uero bis quina tribus comitatur.	1 R. 11, 35
475	Talia sed quorsum, nisi mores aedificentur ?	
476	Vt tumuit Roboam, sibi fabricat ore ruinam.	1 R. 12, 13-14
477	Et dum Iheroboam regni fastigia captat,	1 R. 12, 20
478	Qualiter inuertat populos excogitat astu.	1 R. 12, 26-27
479	Precipit ex auro uitulos conflare gemellos	1 R. 12, 28
480	Diuersisque locis in Danque Bethelque reponi.	1 R. 12, 29
481	Ac ut apostaticus tanquam diis turificauit,	1 R. 12, 33
482	Ne rediens ad Iherusalem plebs sacrificaret,	
483	Et se desereret, Roboam subiens ditionem.	
484	Rex ita sacrilegus fuit hic, ast ille superbus.	
485	At nos sacrilegi fugiamus et esse superbi.	
486	Dum studuit seruare Dei precepta propheta,	1 R. 13, 1-2
487	Regis Iheroboam facit obriguisse lacertum.	1 R. 13, 4
488	Rursum reddit eum, cum uult, orando saluti.	1 R. 13, 6
489	Cum seductus edit, pastus perit ore leonis.	1 R. 13, 19 et 24
490	Haec fiant nobis exemplar sobrietatis.	

480 Bethelque *Pp.c.* : Betelque *Pa.c.*

Glos. **464** genus flagelli *super* scorpio *P* || **486** ne comederet in uia *super* precepta *P* || **489** occiditur sed non comeditur *super* perit *P*

491	Non gula nos uincat, non inflat gloria uana.	
492	Ob Roboam facinus Sesac templum spoliauit.	1 R. 14, 25
493	Propter segnitiam doctorum desidiamque,	
494	Posse datur Sathanae sensus turbare quibusdam.	
495	Bellum cum Baasa mansit, dum uiueret Asa.	1 R. 15, 16
496	Nam numquam cessant nequam uexare fideles.	
497	Angele terrestres uel homo caelestis, Helia,	
498	In terris degens archanaque caelica cernens,	
499	Cum caeli clauis, cum fibula sis pluuiarum,	1 R. 18, 37-45
500	Caelitus ultrices flammis deponere possis,	1 R. 18, 38 et 2 R. 1, 10
501	Te quicumque tacent, in publica commoda peccant.	
502	De torrente Cariht potaris, ubi latuisti.	1 R. 17, 5
503	Mortem gustauit Christus qua carne latebat.	
504	H[a]elias corui panes cum carne ferebant.	1 R. 17, 6
505	His cibis Helias fiebat, uespere, mane.	1 R. 17, 6
506	Olim gentiles incredulitate nigrantes,	
507	Dum credendo Deum trinum profitentur et unum	
508	Speque resurgendi uiuunt, sunt pastio Christi.	
509	Esurit Helias, uiduamque iubetur adire,	1 R. 17, 9-10
510	Vt pascatur ab hac, sed et illam pascat et ipse.	1 R. 17, 9 et 11-16
511	Hac uidua populus gentilis significatur,	
512	Ad quem Saluator, mittente Deo patre uenit,	
513	Quem uerbis euangelicis sibi credere fecit.	
514	Mundi quippe fides est facta refectio Christi,	
515	Atque redemptoris doctrina salus fuit orbis.	

504 Helias *scripsi* : Haelias *P* || **505** his *Pp.c.* : hiis *Pa.c.*

516	Helias oleum uiduae sacrat atque farinam,	1 R. 17, 14
517	Deque famis mortisque metu sic eripit illam.	1 R. 17, 14
518	Panis uiuus nos et crismatis unctio saluat.	
519	Per duo ligna quidem fit subcinericius ille.	1 R. 17, 12-13
520	Viuus enim panis nobis datus est cruce Christi.	
521	Inque suo lecto defunctum ponit Helias	1 R. 17, 19
522	Extenditque tribus uicibus sese super illum.	1 R. 17, 21
523	Enecti uitiis respirant in nec[a]e Christi,	
524	Esse Deum trinum si confiteantur et unum.	
525	Helias altare Dei postquam reparauit,	1 R. 18, 30
526	Ligna super posuit carnesque bouis super illa.	1 R. 18, 33
527	Atque semel bis ter, iubet illic fundere limpham.	1 R. 18, 34
528	Christus enim purgans mentes a labe suorum	
529	Informauit eos uerbis factisque priorum.	
530	Instar et illorum iussit componere mores.	
531	Inde cadens ignis de caelo cuncta uorauit.	1 R. 18, 38
532	Iudicium Christi nos mundabit uelut aurum.	
533	Nam non nos ipsi sed nos Deus ipse piabit.	cf. <i>Ps.</i> 99, 2
534	Post haec H[a]elias necat omnes pseudoprophetas	1 R. 18, 40
535	In torrente Cison ; ita cunctos Christus iniquos,	
536	Ipsorum propter cor durum mittet in Orcum,	Cf. <i>Mt.</i> 13, 41
537	Et cruciabuntur semper sine fine per aeuum.	Cf. <i>Ap.</i> 20, 10
538	H[a]elias scandit montem. Nubecula uenit.	1 R. 18, 42-44
539	Postquam lux mundi, Christus, caelos penetrauit,	
540	Doctrinam misit quae uitam suppeditauit.	
541	Votis Heliae quinquagenarius igne	2 R. 1, 9-10
542	Caelesti periit. Per Christum disperit omnis	
543	Qui non paenituit, qui non sua crimina planxit.	

523 *nece scripsi* : *necae P* || **524** *Deum trinum Pp.c.* : *trinum Deum Pa.c.* || **534** *Helias scripsi* : *Haelias P* || **535** *cunctos Christus Pp.c.* : *Christus omnes Pa.c.* || **538** *Helias scripsi* : *Haelias P* || **541** *quinquagenarius Pp.c.* : *quiquagenarius Pa.c.*

544	Saluatur credens quinquagenarius unus.	2 R. 1, 13-15
545	Per Christum fiunt salui, qui penituerunt.	
546	Territus Helias fugitat Iezabelis ob iras.	1 R. 19, 2-3
547	Qui clausit caelos, et cum uoluit, reserauit,	1 R. 18, 42-45
548	Quique tulit pluuias et rursum reddidit ipsas,	1 R. 18, 42-45
549	Ignem de celo qui traxit et ussit iniquos,	2 R. 1, 10
550	Qui prece doxifica defunctum uiuificarat,	1 R.17, 17-22
551	Qui presagabat diuina mente futura,	1 R. 17, 1
552	Solis una minis fugat hunc muliercula uilis.	
553	Hinc aduertamus quia, cum bene quid faciamus,	
554	Non ope nostra sit, sed munere cunctipotentis.	
555	Quando pauet quiuis, tunc apparet sibi quid sit.	
556	Horror sanctorum custos est moris eorum.	
557	Iuniperi post hec Helias dormit in umbris.	1 R. 19, 5
558	Excitat angelus hunc et dicit : « Surge cibare. »	1 R. 19, 5
559	Cumque comedisset, iterato dormit ibidem.	1 R. 19, 6
560	Excitus rursum, rursum comeditque bibitque.	1 R. 19, 7-8
561	Sicque cibatus bis, it montem Coreb adusque.	1 R. 19, 8
562	Si mentes Christus nostras fomentet et artus,	
563	Si nutriet uerbis et corporeis alimentis,	
564	Tunc conscendemus caelos, ubi nostra quies sit.	
565	Ponit palliolum super H[a]elias Heliseum.	1 R. 19, 19
566	Ille duos mactat quibus arua boues subigebat.	1 R. 19, 19 et 21
567	Decoquit et carnem, populum cibatur esurientem.	1 R. 19, 21
568	Ecclesiam Christus fidei cum tegmine uestit,	

547 qui *scripsit P in ras.* || **550** doxifica *Pp.c.* : doxi *Pa.c.* || **553** aduertamus *Pp.c.* : animaduertamus *Pa.c.* || **557** umbris *Dinkova* : umbras *P* || **563** nutriet *Pp.c.* : nutiet *Pa.c.* || **565** Helias *scripsi* : Haelias *P*

Glos. **550** doxifica id est gloriosa *add. P in mg.*

569	Terrenis inhiare lucris iam noluit illa,	
570	Sed quoscumque potest, docet, aptat sicut oportet.	
571	Heliam sequitur, Christi uoces operatur.	1 R. 19, 21
572	Gratia quae sancto mansit simplex in Helia,	2 R. 2, 9
573	Aduenit sanctum super ipsa duplex Heliseum.	2 R. 2, 9
574	Nam Domino Christo non sunt peccata remissa,	Cf. 1 P. 2, 22
575	Qui neque peccauit, sed nec mendatia dixit.	Cf. 1 P. 2, 22
576	Semper ubique bonum dumtaxat dixit et egit.	
577	Scimus at [a]ecclesiam uitiiis prius emaculati,	
578	Postea cotidie pedetemptim rite uiare,	
579	Dum scripturarum specularibus irradiatur	
580	Inceditque sui pia per uestigia Christi.	
581	Ipsius <i>amplius</i> semper protecti sub alis,	
582	Semper gratuita uirtutum fulta sub umbra,	Cf. Lc. 1, 35
583	In Christo simplex, sic est sibi gratia duplex.	
584	Cum cepisset Ahab, Benadab dimisit abire.	1 R. 20, 34
585	Micheas predicat ob hoc Ahab interiturum.	1 R. 20, 42
586	Qui peccata fouet, peccatis mortificatur.	
587	Ille beatus erit qui mortalis pauitabit.	
588	Absque timore quidem nullus quit iustificari.	
589	Nemo saluari poterit qui non timet hostem.	
590	Euasit Benadab, repedauit Ahabque necauit.	1 R. 22, 35
591	Horreat omnis homo foedus cum morte pacisci.	
592	Osor peccati sit qui cognouerit illud.	
593	Vt fuerit captus Benadab, statim moriatur.	
594	Ni scelus omne tuum nulle, erit hinc tibi loetum.	
595	Perdet eum crimen qui non uult perdere crimen.	

577 ecclesiam *scripsi* : aecclesiam *P* || **581** *amplius* *Dinkova* : amiluis *P* || **585** predicat ob hoc *Pp.c.* : ob hoc predicat *Pa.c.*

Glos. **587** dum est *super* mortalis *P* || **595** eum *super* qui *P* || deserere *super* perdere *P*

596	Notificamus Ahab regem Iezabelque cruentam.	
597	Impius ille fuit nimium, fuit haec et erinis.	1 R. 16, 31
598	Diuini cultus altaria cuncta tulerunt	1 R. 16, 31
599	Veridicosque Dei uates multos iugularunt.	1 R. 18, 13
600	Seuicia reges superarunt anteriores.	1 R. 16, 30
601	Rex opulens hic erat, stipis et nullius egebat.	
602	Cuncta necessarius suberant quae postulat usus.	
603	Vinea forte sui[t] fuerat uicina palaci[i],	1 R. 21, 1
604	Cuius possessor uir iustus nomine Nabod,	1 R. 21, 1
605	Quam contra legem Domini rex iste cupiuit.	1 R. 21, 2-3
606	Omnibus ille modis se pernegat esse daturum.	1 R. 21, 3
607	Indignabundus rex decubat ilico lecto,	1 R. 21, 4
608	Quem uelut Allecto Iezabel regina reuisens :	1 R. 21, 5
609	« Rex, inquit, quid agis ? Michi dic : num febriciteris ? »	
610	« Anxior en inquit, michi quod non Nabod oboedit. »	1 R. 21, 6
611	Virus at illa uomens, insibilat atque profatur.	
612	O cor femineum, disponis quam bene regnum.	
613	« Oro, iace tantum ; sine me. Tua uinea fiet.	1 R. 21, 7
614	Per falsos testes, concinno crimina falsa.	1 R. 21, 10
615	Condempno Nabod. » facit haec sua uipera dicta.	1 R. 21, 11-13
616	Sic in pus regis non in ius uinea transit.	
617	Pus dico plane : perit hinc rex cum Iezabele.	1 R. 21, 19
618	Nil tollas aliis, qui non uis his sociari.	

599 ueridicosque *Pp.c.* : ueridicos *Pa.c.* || **603** sui *Dolbeau et Dinkova* : fuit *P* || **603** palaci *Dolbeau et Dinkova* : palacii *P* || **608** uelut : uelud *P* *Dinkova* || **609** febriciteris *Pp.c.* : febricitaris *Pa.c.*

Glos. **597** furia infernalis *super erinis P* || **608** filia noctis *super Allecto P* || **616** mortem *super pus P*

619	Ist[a]e quidem Nabod, signat te iusticiae Sol,	<i>Mal.</i> 4, 2
620	Qui splendor patris es, qui mundum lumine replēs.	<i>He.</i> 1, 3
621	Te ueram uitem quis nesciat esse fidelis ?	<i>Jn.</i> 15, 1
622	At domus Israel [est] tua uinea, rex Sabaoh̄t, es<t>.	<i>Es.</i> 5, 7
623	Hanc possessuros sese cupiunt Pharisei,	
624	Vt possint holerare quidem, non uindemiare,	
625	Nil faciant recte, sed cuncta supersticiose.	
626	Est extra portam iustus Nabod lapidatus.	1 <i>R.</i> 21, 13
627	Est extra portam Iesus Christus crucifixus.	
628	Ablinxere canes illic saniem Iezabelis,	1 <i>R.</i> 21, 19 et 2 <i>R.</i> 9, 33-35
629	Eius commento, fusus cruor est ubi Nabod.	1 <i>R.</i> 21, 19
630	Illic Iudei strati sunt atque perempti,	
631	Quo Domini Iesu roseum fudere cruorem.	
632	Regis Ochoziae ius est erronea scire.	
633	Est infirmatus stratis de more locatus.	2 <i>R.</i> 1, 2 et 4
634	Consuluitque Baal, sanusne toreumate surgat.	2 <i>R.</i> 1, 2
635	Audiit Helias. Illi mala multa prophetat	2 <i>R.</i> 1, 16
636	Atque citam mortem denuntiat esse futuram.	2 <i>R.</i> 1, 16
637	Incorrectus obit rex. Hinc ad Tartara tendit.	2 <i>R.</i> 1, 17
638	Sompnia seruantes et qui sunt auguriantes	
639	Et diuinantes poscunt a morte salutes,	
640	Omnis sortilegus uel aru<s>pex ariolusque,	
641	Quorum falsa fides neque Christus ad omnia spes est,	
642	Tali plectendi sunt morte uel interimendi.	
643	Igneus in caelum subuexit currus Heliam.	2 <i>R.</i> 2, 11
644	At Christus sine subsidio conscendit Olimpum.	
645	Christus homo Deus est, ast Helias homo tantum.	

619 iste *scripsi* : istae *P* || **622** est *om.* *Dolbeau et Dinkova* metri causa : est *P* || **622** est *Dolbeau et Dinkova* : es *P* || **634** consuluitque *Pp.c.* : consuluique *Pa.c.* || **640** aruspex *Dinkova* : arupex *P*

646	Ist[a]e potest quod uult, per se potuit nichil ille.	
647	Post haec sal mittens in fictile uas Heliseus	2 R. 2, 21
648	Inmutauit aquas, nam dulcorauit amaras.	2 R. 2, 22
649	De nequam fecit sanctos Verbum caro factum.	
650	Iamque quaterdenos subnectere tempus ephobos,	2 R. 2, 23
651	Qui caluo dicunt Heliseo : « scande reburre ».	2 R. 2, 23
652	Qui maledixit eis. Vrsi necuere gemelli.	2 R. 2, 24
653	Iudeique crucem faciunt conscendere Christum.	
654	Decursis annis at quadraginta duobus,	
655	Adueniunt ursi : cum Tito Vespasianus.	
656	Ac pueros illos ablingunt digladiando.	
657	Quod superest morti toto dispergitur orbe.	
658	Sic iridentes crucifixum nec uenerantes,	
659	Semper oberrabunt, nec Iherusalem remeabunt.	
660	In torrente iubet fieri fossas Heliseus.	2 R. 3, 16
661	Limpha scatet statim sine nubibus et sine uentis.	2 R. 3, 17 et 20
662	Qui Christi mandata legunt, meditando frequenter,	
663	Absque magisteriis hominum plerumque docentur.	
664	Tunc Heliseus ait : « Dedit ista Deus bona uobis.	2 R. 3, 18
665	Sed super haec ultro maiora dabuntur ab illo.	2 R. 3, 18
666	Munitas omnes effringetis Moab urbes. »	2 R. 3, 19
667	Nam postquam dederit Deus ut uerum sapiamus,	
668	Prestat uerba quibus mala dogmata falsa probemus.	
669	« Quin, ait, et fontes Moab obturabitis omnes. »	2 R. 3, 19
670	Sancti doctores hereses radicibus ochant.	

646 iste *scripsi* : istae *P*

Glos. **650** est *super* tempus *P*

671	Fictilis at si quis Moab et murus remanebit,	2 R. 3, 25
672	En tocies uicti Christi strepitant inimici :	
673	Instar apum mussant, culicum de more susurrant,	
674	Fabellis fragiles texunt ut aranea casses.	
675	Fundibularius hunc quoque murum debilitauit.	2 R. 3, 25
676	Namque magistrorum per dogmata sana bonorum,	
677	Semper quassatur ratiuncula uaniloquorum.	
678	Orto sole rubras cernunt limphas Moabitae	2 R. 3, 22
679	Atque trium regum tinctas de sanguine dicunt.	2 R. 3, 23
680	Philosophis etenim crux est irrisio Christi.	
681	Ecclesiae quoque martirium quod sit furor aiunt.	
682	Sed Paulus dicit : « Mors est prudentia carnis,	Rm. 8, 6
683	Vita sed et pax est prudentia spiritualis. »	Rm. 8, 6
684	Non potuit baculus Helisei reddere uitam.	2 R. 4, 29-31
685	Cui conformatur, defunctus uiuificatur.	2 R. 4, 33-35
686	Nil ad perfectum potuit lex ducere Moysi.	He. 7, 19
687	Littera non uiuit solummodo precipiendo.	Cf. 2 Co. 5, 16
688	Virtus peccati, lex est dans preuaricantes.	1 Co. 15, 56
689	Cum uerbum caro fit, transgressores reparauit.	
690	Cumque fames esset, quidam pergens holerare	2 R. 4, 38-39
691	Vitem siluestrem legit herbas inter agrestes	2 R. 4, 39
692	Pulmentumque quoquens pariter concidit in ollam.	2 R. 4, 39
693	Sed cum gustatur, « mors est », clamatur, « in olla. »	2 R. 4, 40
694	Diuinum uerbum quotiens audisse fames est,	
695	Cum desunt legis sapientes expositores,	
696	Tunc quidam dici cupiunt non esse magistri,	
697	Legi diuinae miscendo poetica sensa	
698	Atque uenenatas doctrinas philosophorum :	

673 culicum *Pp.c.* : cubicum *Pa.c.* || **687** littera *Pp.c.* : littera *Pa.c.* || uiuit *P* : iuuit *Dinkova* ||
688 uirtus *P* : uirga *Dinkova*.

699	Elisios campos et amena uirecta loquuntur,	
700	Solem cum luna stellisque deos profitentur,	
701	Terram cum pelago ceu numina sint uenerantur,	
702	Moechias, immunditias bona testificantur.	
703	Esse bonum summum uentri seruire profantur.	
704	Ista sacrae legi miscent aconita superbi.	
705	Sic ollam uitae cupiunt uitare profani.	
706	Ollam pestiferam condit mittendo farinam.	2 R. 4, 41
707	Mortiferum sed holus sanat uates Heliseus.	2 R. 4, 41
708	Nempe Deus Christus facit ut uerum sapiamus.	
709	Tunc de Balsalisa quidam ueniens Heliseo	2 R. 4, 42
710	Offert frumentum, panes et primiciarum.	2 R. 4, 42
711	Illa dari populo uates iubet ad comedendum	2 R. 4, 43
712	Et presagauit fore reliquias saturatis.	2 R. 4, 44
713	Christus dat nobis diuini pabula Verbi,	
714	Dum per apostolicos docet [a]ecclesiam paranimphos,	
715	Qui proferre suo de thesauro didicerunt.	
716	Hinc Euangelii noua, legis at hinc ueterana,	
717	Pro captuque suo sumunt ea quique fideles.	
718	Et superest saturis, quia nemo scit omnia legis.	
719	Est de Balsalisa qui gestat adorea liba.	
720	Nam qui diuini dispensat pabula Verbi	
721	Insinuare Dei debet magnalia trini.	
722	Credendo sancti uatis monitis Helisei,	2 R. 5, 14
723	Amisit lepram lotus Iordane Naaman.	2 R. 5, 14
724	Qui Christo credit, per aquas neuo caret omni.	
725	Gratis consilium dedit hoc uates Heliseus,	2 R. 5, 16
726	Sed Giezi uendit, duo nempe talenta requirit.	2 R. 5, 22

709 quidam *Pp.c.* : quidem *Pa.c.* || **714** ecclesiam *scripsi* : aecclesiam *P*

Glos. **719** triticea *super* adorea *P*

727	Accipit atque redit, uatem latuisse putauit.	2 R. 5, 23-25
728	Et cum more suo uellet seruire patrono,	2 R. 5, 25
729	Sic est increpatus : « Cupidissime uenditor » inquit,	2 R. 5, 26
730	« Cur hoc fecisti ? cur turpe lucrum peciisti ?	
731	Lurida lepra tibi sit, et ex te posteritati. »	2 R. 5, 27
732	Mox albus factus fuit, atque recessit abactus.	2 R. 5, 27
733	Qui uendunt Euangelium, data Pneumatis almi,	
734	Sic illeprati lepram dant posteritati.	
735	Christe Deus, presta ne nobis haec lepra fiat,	
736	Qui, postquam mortis portas uectesque scidisti,	
737	Manubrium repetis, Helisei lapsa securis.	2 R. 6, 5-6
738	Hostes cecauit Heliseus, postea pauit.	2 R. 6, 18-23
739	Et Christus Paulum cecum facit, inde magistrum.	Ac. 9, 1-31
740	Post haec mortuus est Heliseus, et inde sepultus,	2 R. 13, 20
741	Cuius defunctum contactus suscitatur ossum.	2 R. 13, 21
742	Nam fruimur uita, nece, Christe, tua preciosa.	
743	Quando sacrilegus rex est defunctus Ozias,	2 R. 15, 5-7
744	Sancto se uati Deus Ysaie manifestat.	Es. 6, 1
745	Extinctis uitiis, Christus, lux uera, uidetur.	
746	Quem Moyses dudum serpentem fecit aeneum,	2 R. 18, 4
747	Ezechie iussu fractus fuit atque minutus.	2 R. 18, 4
748	Nam Testamento das finem, Christe, Vetusto.	

729 uenditor *add. P s.l.* || **743** quando *Pp.c.* : quando *Pa.c.* || **744** uati *Pp.c.* : uatis *Pa.c.*

Glos. **732** expulsus *super* abactus *P* || **741** litteras c e a d b *add. P s.l.*

749	Milia uiginti nouies sunt exanimati	2 R. 20, 35
750	Angelicis plagis, non ensibus, at prece regis.	2 R. 19, 15
751	Nos inuisibiles sic mortificabimus hostes :	
752	Iugiter orando, flendo, carnem domitando	
753	Et sustentati per cuncta iuuamine Christi.	
754	Regis ter quinis uitam Deus ampliatur annis.	2 R. 20, 6
755	Christe, resurgendi spem nobis insinuasti.	
756	Ipse tamen ficus rex imposuit super ulcus,	2 R. 20, 7
757	N[ame]c naturalem Christus dampnat medicinam.	
758	Assiriis gazas hinc Ezechias manifestat.	2 R. 20, 13
759	Eunuchi facti sunt eius ob ista propinqui.	2 R. 20, 18
760	Nam qui non dignis Christi secreta reuelat	
761	Et conculcandas margaritas suis dat,	Mt. 7, 6
762	Iure quidem mentis meritoque uirilia perdit.	
763	Ad te uerto stilum, Iosia preclue regum,	
764	Casto diuini zelo succensus amoris :	
765	Reliquias ossum proturbas idolatrarum,	2 R. 23, 16 et 20
766	Aras sacrilegas subuertis, fana profanas,	2 R. 23, 12-19
767	Et sicut dici, sic rex fieri meruisti ;	
768	Christum designas, qui funditus ydola nullat.	
769	Octauo decimo regni Phase facis anno.	2 R. 23, 23
770	Christus in octaua sanctos aetate coronat.	
771	Sed pharao Nechao uenit cum milite multo	2 R. 23, 29
772	Et cum Iosia pugnavit eumque peremit.	2 R. 23, 29
773	Quando gregem Christi Sathanas peruincere temptat,	
774	Primo gregis Christi rectoribus insidiatur.	

754 ter quinis *Pp.c.* : quinis ter *Pa.c.* || **757** nec *scripsi* : naec *P*

Glos. **754** Ezechie *super* regis *P*

775	Quos in Magedo, si sit sibi posse, sugillat.	
776	Tollens pontifices, scit non obsistere plebem.	
777	Tunc pro Iosia regem Ioachat statuerunt.	2 R. 23, 30
778	Nempe sibi similes querunt homines animales.	
779	Carnalesque duces faciunt, non spirituales.	
780	In Rebla Ioachat mox a pharaone ligatur.	2 R. 23, 34
781	Vinctus in Aegiptum minatur et excruciat.	2 R. 23, 34
782	Sic per adulantes populos persepe magistros	
783	Captos, in tenebris Sathanas torquebit Auerni.	
784	Isaias sanctus quasi narret uaticinatur,	
785	Estque futurorum scriptor, quasi preteritorum.	
786	Sic igitur Dominum Christum canit ecclesiamque.	
787	« Bos domini presepe sui norunt et asellus. »	Es. 1, 3
788	Iudei, gentes euangelium uenerantur.	
789	« En datus est paruus nobis et filius ortus,	Es. 9, 6
790	Qui solium Daud corroboret atque gubernet.	Es. 9, 7
791	Pax ea quam dederit, semper sine fine manebit. »	Es. 9, 7
792	« Est missus nobis agnus terrae dominator. »	Es. 16, 1
793	« Iam murus nostrae saluator ponitur urbis. »	Es. 26, 1
794	« Tempore quo dominus sanarit uulnera nostra,	Es. 30, 26
795	Et percussuram plagae sanauerit omnem,	Es. 30, 26
796	Splendida lunae lux tunc sicut solis erit lux.	Es. 30, 26
797	Lux autem solis septem<plex inde maneb>it. »	Es. 30, 26
798	« Agnus mortuus est et cum nequam reputatus. »	Es. 53, 12
799	« Non oculus uidit bona quae sanctis dabit agnus. »	Es. 64, 4
800	« Ignis iniquorum semper uermisque manebunt. »	Es. 66, 24
801	Inclitus Ysaias tot talia tanta prophetat,	
802	Vt ne mirari mens nostra satis queat illa.	

779 carnalesque *Pp.c.* : carnealesque *Pa.c.* || **797** septemplex inde manebit *scripsi* : septem diebus lustrabit *Dinkova* septem <***> it *P*

803	Ex utero matris Iheremias sanctificatur.	<i>Jr.</i> 1, 5
804	Mittitur ad regem populum quoque preuaricantem.	<i>Jr.</i> 1, 3 et 2 <i>R.</i> 24.
805	Corripit errantes, patienter fert minitantes.	<i>Jr.</i> 1, 10
806	Diruit, edificat, plantat, dispergit, adunat.	<i>Jr.</i> 1, 10
807	« Ecce nouum faciet dominus terram super » inquit.	<i>Jr.</i> 31, 22
808	« Femina quippe suum uentrem circumdabit intra. »	<i>Jr.</i> 31, 22
809	Diuinum semen quod nullus mas seret extra,	
810	Concepit uirgo Christum de Pneumate sancto.	
811	Nomin[a]e qui Domini ueniens nos penituisse	
812	Predicat et regnum dicit propiase polorum,	<i>Cf. Mt.</i> 4, 17
813	Aedificans animas uiciis fabricando ruinas.	
814	Et satur obprobriis dat malam percutienti.	<i>Lm.</i> 3, 30. <i>Cf. Mt.</i> 5, 39.
815	Captus pro nobis est nostri spiritus oris.	<i>Lm.</i> 4, 20
816	Sarcofago clausus, lapis est positus super illum.	<i>Lm.</i> 3, 63
817	Iudeisque suos scutum cordis dat agones.	<i>Lm.</i> 3, 65
818	Truditur in caenum Iheremias a Phariseis.	<i>Jr.</i> 38, 6
819	Vnus at Aethiopum miserescens extrahit illum.	<i>Jr.</i> 38, 7-12
820	Verbum quippe Dei quod plebs Iudaica spernit,	
821	Seruant Gentiles olim peccando nigrantes.	
822	His aliisque modis signat Christum Iheremias.	
823	Caeli rimator fuit Ezechiel speculator.	
824	Ecclesiaeque statum presentem siue futurum,	
825	Misteriis uelat, uerbis obnubit, opacat.	
826	Nemo, tamen uatum qui precessere bonorum,	
827	Clarius elicit uel apertius enucleauit,	
828	Quae saluandorum fiet antidotus miserorum.	
829	Dicit enim quia saluus erit qui crimina plangit.	<i>Ez.</i> 33, 14-16
830	Ergo gemat, ploret quisquis peccauit et oret.	<i>Ez.</i> 33, 14-16
831	Hic quandam portam dicit semper fore clausam.	<i>Ez.</i> 44, 2

805 patienter *Pp.c.* : patientes *Pa.c.* || **811** nomine *scripsi* : nominae *P* || **828** fiet *scripsit P in ras.*

832	Solum uero Deum per eam testatur iturum.	<i>Ez.</i> 44, 2
833	Porta Dei genitrix est Virgo Maria perennis,	
834	Quam Deus intrauit, nec nascendo reserauit.	
835	Haec tulit, ast auxit matri decus integritatis,	
836	Et saluandorum matrem dedit atque salutis,	
837	Iustificandorum necnon et iustificantis.	
838	Dicit Iherusalem sese uidisse supernam,	<i>Ez.</i> 40, 2
839	In qua nil fraudis, semper sunt cantica laudis.	
840	Tu Nabuchodonosor, pacis seu federis osor,	
841	Regum regnator, et terrarum dominator,	<i>Cf. Dn.</i> 5, 19
842	Quam nichil insinuas, sit terrea queque potestas.	
843	Cum debellasses ac plurima regna teneres,	<i>Cf. Dn.</i> 5, 19
844	Aduersus caeli regem nimis intumuisti	<i>Cf. Dn.</i> 5, 20
845	Corque tuum uidit qui uocem sanguinis audit.	
846	Quo circa tibi mox turgenti caelica fit uox :	<i>Dn.</i> 4, 27-28
847	« Rex, careas proprio, brutescas corde bouino. »	<i>Dn.</i> 4, 29
848	Pulsus es absque mora solio perdensque tribunal.	<i>Dn.</i> 4, 30
849	E[e]s ut equus gramen, potas ut dammula flumen.	<i>Dn.</i> 4, 30
850	Annis et septem siluas camposque pererras.	<i>Dn.</i> 4, 22
851	Exactis annis, miserante Deo resipiscis.	<i>Dn.</i> 4, 33
852	Preditus efficeris cordis ratione prioris.	<i>Dn.</i> 4, 33
853	Qui detruserunt solio te restituerunt.	<i>Dn.</i> 4, 33
854	Haec igitur talis tanti mutatio regis.	
855	Orbi sit toti diuini forma timoris.	
856	Quo procedit opus, cor omni sorde lauemus.	
857	Hic Nabuchodonosor circundedit obsidione	<i>2 R.</i> 25, 1
858	Vrbem Iherusalem, uicit, cepit Sedechiam.	<i>2 R.</i> 25, 6
859	In Reblatam uinctum minari precipit illum.	<i>2 R.</i> 25, 6
860	Ipsius et gnatos ipso cernente peremit.	<i>2 R.</i> 25, 7

849 es *Pitra et Dinkova* : ees *P* || dammula *Pa.c.* : dammulas *Pp.c.*

Glos. **849** comedis *super es P*

861	Non alibi, sed ibi tandem cecauit eundem.	2 R. 25, 7
862	Sic Sathanas omnem solet impugnare fidelem.	
863	Quem superare potest, illi spem si ualet aufert.	
864	Tunc agit ille miser quoduis scelus irreuerenter,	
865	Et postquam frontem peccandi perdidit omnem,	
866	Ob cumulos culpae, iam iure caret ratione.	
867	Sic Nabuchodonosor solet expugnare misellos.	
868	Gnatos horum sic iugulat cernentibus ipsis.	
869	Sic desperatos solet exoculari nefastos.	
870	Huius successor rex Balthasar hunc imitatur	
871	Inque sacris uasis temulentus uina propinat.	<i>Dn.</i> 5, 3
872	Articulos scribere cernit quatiturque tremore.	<i>Dn.</i> 5, 5-6
873	Dicit ei Daniel : « Quia misces sacra profanis,	<i>Dn.</i> 5, 23
874	Iam non regnabis. Morieris nocte sequenti. »	<i>Dn.</i> 5, 26
875	Balthasar emoritur. Moritur qui sic operatur.	<i>Dn.</i> 5, 30
876	Presbiteros subnecto senes, non presbiterales.	<i>Dn.</i> 13, 5 et 8-9
877	Extorres facti fuerant a pretitulatis	
878	Regibus, Hebrei duo cum quibus hi[i] ueterati.	
879	Sicut erant canes, reputantur religiosi.	<i>Cf. Dn.</i> 13, 5
880	Iudicibus factis illis plebs omnis obedit.	<i>Dn.</i> 13, 6
881	Femina sancta fuit Susanna uirago fidelis,	<i>Dn.</i> 13, 2-3
882	Carne cluens nimium, prepollens stemmate morum,	<i>Dn.</i> 13, 3
883	Pulchra quidem facie, speciosior ac pietate.	<i>Dn.</i> 13, 2-3
884	Illecti specie, nituntur eam uiolare.	<i>Dn.</i> 13, 8 et 19-20
885	Abnuit incestum. Fit clamando manifestum.	<i>Dn.</i> 13, 21-24
886	Hinc est iudicium. Dampnata silet, rogat altum.	<i>Dn.</i> 13, 41-43
887	Iudicium falsat Daniel puer, hanc ita saluat.	<i>Dn.</i> 13, 45-61
888	Impurosque senes mors prosequitur sua merces.	<i>Dn.</i> 13, 62

870 successor *Pp.c.* : cessor *Pa.c.* || **872** scribae *scripsi* : scribe *P* || **878** hi *scripsi* : hii *P*
Dinkova || **882** stemmate *Pp.c.* : temmate *Pa.c.*

Glos. **865** pudorem *super* frontem *P* || **877** extra terram suam *super* extorres *P*

889	Multa pudicitiae ne perdat tempora quisque,	
890	Haec legat et trepidet, pulchros uultus quoque uitet.	
891	O uir sanctorum Daniel desideriorum.	<i>Dn. 1, 4-16 Dn. 10, 11</i>
892	Dum captiuaris, regi regum famularis.	<i>Dn. 1, 4-16</i>
893	Nempe cause iuuenum uinum potare uenenum.	<i>Dn. 1, 8</i>
894	Pingue fugis sumen, manducas uile legumen.	<i>Dn. 1, 12 Dn. 10, 3</i>
895	Qui sic se domitant, animas <i>ti<bi></i> , Christe, maritant.	
896	Frendentes Daniel superat pietate leones.	<i>Dn. 6, 20-23</i>
897	Omnia quis replicet sibi qu<a>e Deus optima confert ?	
898	Sed quo non taceo cunctos excellat in uno.	
899	Nam uates alii Christum scripsere futurum.	
900	Nemo tamen scripsit quo uellet tempore nasci.	
901	Per lacrimas uiles, humilesque p<rece>s datur isti,	<i>Dn. 9, 4-19.</i>
902	Limitet ut Christi tempus nobis orituri :	
903	Hoc est ex illo quo tempore scribit adusque	
904	Aduentum Christi quadringentos canit annos,	<i>Dn. 9, 25-27.</i>
905	Septies et denos super hos et quinque futuros.	<i>Dn. 9, 25-27</i>
906	Somnia c <larificans Dan>iel, te Christe prophetat.	
907	Nam sine tu manibus lapis es de monte recisus,	<i>Dn. 2, 34</i>
908	Qui statuam fregit mundumque deinde repleuit.	<i>Dn. 2, 34-35</i>
909	Est genus humanum mons dans sine semine Christum,	
910	Qui uictor Sathanae tenet omne sua ditioe.	
911	Vri tres pueri non possunt igne camini.	<i>Dn. 3, 21-23 et 91</i>
912	Inter tres quartus uadit de uirgine partus.	<i>Dn. 3, 92</i>
913	Catholicos castos, ita Christus saluat ab Orco.	

894 manducas *Pp.c.* : manducias *Pa.c.* || **895** tibi *Pitra et Dinkova* : te *P* || **897** quae scripsi : que *P* || **898** quo *P* : quod *Dinkova* || **901** uiles *Dinkova* : uiges *P* || **901** preces scripsi : prius *Dinkova* pr<***> *P* || **904** uersum add. *P s.l.* || **906** clarificans Daniel *Dinkova* : c<***>iel *P*

Glos. **894** pinguedinem *super* sumen *P*

914	Osee preco Dei conmiscetur meretrici.	<i>Os. 1, 2-3</i>
915	Prostibulum Sathane mundum, sponsas tibi, Christe.	
916	Sanas contritos, spontanee diligis illos,	
917	Et uitulos reddunt tibi, Christe tui labiorum.	<i>Os. 14, 3</i>
918	Osee precipuus uatum, sic uaticinatur.	
919	Piscis at absorsit Ionam, uiuumque remisit.	<i>Jon. 2,1 et 11</i>
920	De tumulo Christus consurrexit rediuuius.	
921	Sanctus uero Iohel, de Christo talia profert :	
922	« Sanctum Pneuma meum fundam carnem super omnem.	<i>Jl. 2, 28</i>
923	Omnis homo tunc saluus erit, qui me uocitarit. »	<i>Jl. 2, 32</i>
924	Sanctus Micheas : « De Bethleem prodiet » inquit,	<i>Mi. 5, 2</i>
925	« Qui dux Israel est, dominator et auxiliator. »	<i>Mi. 5, 2</i>
926	Zacharias Christi sic pandit uenditionem :	
927	« Mercedem triginta meam nummis licitantur. »	<i>Za. 11, 12-13</i>
928	Hester reginae benefacta decet memorare.	
929	Cum Mardocheo fuit haec captiua uirago.	<i>Est. 2, 5-7</i>

921 Iohel *Pp.c.* : Iohel *Pa.c.*

930	Qui captiuauit rex hanc Assuerus amaui.	<i>Est. 2, 17</i>
931	Ob regni fastum, nichil est operata nefastum.	<i>Est. 7</i>
932	Menstruus ut pannus, cultus regalis habetur.	<i>Cf. Est. 7 et 8</i>
933	Continuando preces diuinas fatur ad aures.	<i>Est. 7, 1-4 et 8, 3-6</i>
934	Delicias remouet, mortem solum cibus arcet.	<i>Est. 5, 4-8 et 7</i>
935	Iudee genti fuit ad uitam mediatrix.	<i>Est. 7, 1-4 et 8, 3-6</i>
936	Vos o presentes quae dicimini moniales,	
937	Huius regine mores uitamque tenete,	
938	Et quam uouistis seruata uirginitate,	
939	Esse fide tales et sobrietate studete.	
940	Est imitanda Iudith, non sopitum iugulando,	<i>Jdt. 13, 4 et 10</i>
941	Sed quia sit uiduis exem<***>is.	<i>Jdt. 8, 2-4.</i>
942	Qui de Tobia can<***>	
943	Indolis egregiae gentis fuit unus Hebraeae.	<i>Tb. 1, 5-6</i>
944	A puero legis diuinae scita peregit.	<i>Tb. 1, 8</i>
945	Et quia iustus erat, temptatio dura probauit,	<i>Tb. 2, 11</i>
946	Iudiciisque Dei grates sine murmure pendit.	<i>Tb. 2, 13 et 3</i>
947	Angelus huic Raphael restaurat lumen ademptum.	<i>Tb. 3, 25</i>
948	Rex Christus regum, lux est imitantibus istum.	
949	Machabeorum restat meminisse piorum.	
950	Hii pro lege Dei ceruices supposuerunt.	<i>2 Ma. 7</i>
951	Regem celorum, mortali preposuerunt,	
952	Ac pro mansuris pereuntia post habuerunt.	
953	Quid pro iusticia patiamur sunt uia recta.	

938 uouistis *Pp.c.* : nouistis *Dinkova legit* uouisti *Pa.c.* || **941** exemplum *Dinkova* :
exem<***> *P* || **943** gentis *Pp.c.* : genti *Pa.c.*

954 Inmensum pelagus scripturarum peragraui
955 Atque racemantis spicasque legentis ad instar,
956 Cursim perstrinxi de multis pauca figuris,
957 Quae Domini nostri clamant insignia Christi.
958 Ecclesiae quoque catholicae quid sit fugiendum,
959 Et quid credendum, sperandum, sed quid amandum,
960 Quid detestetur, quid respuat aut imitetur,
961 Dictis, exemplis, sicut potui, replicaui.
962 Verba quidem mea sunt, quae talia uersibus edunt.
963 Sed non per me sunt haec talia sensa reperta.
964 Innumerabilibus conmentis disseruerunt
965 Haec Augustinus, Iheronimus Ambrosiusque
966 Ac Victorinus, Fulgentius et Cyprianus,
967 Gregorius sed et Ysidorus, Beda Basiliusque
968 Rabbanus, Origenes, Athanasius Hylariusque
969 Ac plures alii doctores ecclesiarum.
970 Has igitur guttas distillat abyssus eorum.
971 Si labor iste meus reprehensibilis uideatur,
972 Propterea quia lege metri clausus teneatur,
973 Cur oratio non mea prosa patrum sit ad instar,
974 Ecce satisfaciens istam reddo rationem :
975 In siluam ne ligna feram, Flaccus fuit auctor.
976 Est et adhuc aliud cur haec metra sim modulatus :
977 Grata scolasticolis plus esse liquet metra prosis,
978 Herent et memori menti citius metra prosis.
979 Testis nempe mihi Deus est cui cor patet omne,
980 Me neque rumores hinc aut captare fauores,
981 Sed rogo qui legit haec, orando Deum michi placet.

970 guttas *Pp.c.* : gutta *Pa.c.* || **977** scolasticolis *Pp.c.* : scolasticolis *Pa.c.* || amen *post uersum*
981 *P*

Glos. **975** Horacius *super* Flaccus *P*

Livre I.

V. 1-10. Prologue

1 De mille manières le Christ qui allait naître fut connu d'avance,
2 De mille manières sa naissance fut reconnue et manifeste,
3 De mille manières fut dévoilée l'incarnation du Verbe.
4 Né par sa propre volonté, par sa propre volonté aussi il se fit connaître,
5 Comme si, en une certaine langue, les mots l'ont proclamé.
6 Il n'est point de notre faculté de développer
7 Toutes les actions des prophètes ou leurs paroles mystiques,
8 Comment elles figurent l'Eglise et en même temps, toi, Christ.
9 Celles-là cependant, je les transmettrai à la postérité comme tu les donnes
10 Et, sous ta protection, je les expliquerai autant qu'il m'est possible.

V. 11-20. Le paradis. *Gn. 2, 5-24*

11 L'homme est fait à partir de boue et voici qu'il est établi à la tête du paradis
12 Et, en prenant sa chair, Dieu devient la tête de l'église.
13 Un aide semblable à Adam ne peut être trouvé
14 Et ne saurait sauver le genre des hommes si ce n'est le Christ.
15 De la côte d'Adam, la femme fut construite.
16 L'Eglise n'est point solide, si ce n'est à partir du meurtre du Christ.
17 Alors Adam dit qu'ils seront deux en une seule chair.
18 Tous les fidèles sont les membres du Christ par la chair.
19 Adam donna leurs noms à toutes les créatures animées.
20 A tes serviteurs, Christ, tu assignas un autre nom.

V. 21-27. La chute. *Gn.* 3

21 Lorsque le premier homme eut transgressé les ordres de Dieu,
22 Il se cacha au milieu du bois du paradis.
23 Et certes, celui qui n'est pas freiné par les rênes du Créateur,
24 Par son propre jugement, l'erreur le recouvre de ténèbres.
25 Lorsque Dieu, pris de pitié, demande où se trouve Adam,
26 Il montre qu'il veut se réconcilier avec ceux qui sont tombés,
27 A condition qu'ils n'excusent pas leurs fautes mais les condamnent.

V. 28-46. Caïn et Abel. *Gn.* 4, 1-16

28 Abel fut le premier martyr, en premier il t'a offert un sacrifice, Christ.
29 Il était berger, il offrit les agneaux qu'il avait mené paître.
30 Tu les enflamas, tu montras qu'ainsi ils t'agréaient,
31 Et tu désignas le rite pour t'offrir un sacrifice :
32 En effet, nous devons sacrifier au vrai Dieu,
33 Non à un autre, personne ne t'est associé.
34 Tu es le seul Seigneur Dieu et l'unique auteur de tout.
35 Cependant, il faut prendre garde à ne pas sacrifier de toutes les manières,
36 Discernons les lieux, les moments
37 Et les dons qu'il est prescrit d'offrir : qui, où, pour qui, quoi, quand,
38 Pourquoi, ou bien pour qui devons-nous distribuer à manger.
39 Les fruits de la terre que Caïn avait offerts ne sont pas approuvés.
40 Et la foi en la loi de l'Eglise est préférée aux actes.
41 Caïn ruisselant d'envie fit mourir Abel.
42 De même, Hébreux, vous avez comploté la mort du Christ.
43 Et il fut dit à Caïn : « La terre ne te donnera pas de fruit,
44 Quand bien même tu la travaillerais sans répit ».
45 De fait, les Juifs accomplirent la mort du Christ.
46 Mais la mort du Christ ne fut point utile aux incroyants.

V. 47-65. La descendance de Caïn. *Gn.* 4, 17-26

47 De la race de Caïn le premier ouvrier fut engendré.
48 Qu'il le veuille ou non, il fabrique pour les martyrs des couronnes,
49 En faisant cuire les cœurs pieux dans la fournaise babylonienne,
50 Par la fourberie, la fureur, la ruse, la terreur, la douleur, le fouet,
51 Par les dons promis ou bien les honneurs et les couronnes,
52 Par les paroles flatteuses, nombreuses, vantardes et cruelles,
53 En déshéritant bien souvent ou en exilant,
54 En argumentant, en se moquant, en menaçant,
55 En riant, en pleurant, en punissant, en bannissant, en tuant.
56 Voilà ce que fabriquent tous les réprouvés en persécutant les fidèles.
57 Qu'il suffise en peu de mots de désigner cet ouvrier et les ouvriers.
58 A partir de cette race envenimée de l'ouvrier, des rejetons
59 Furent engendrés, toujours habitant des tentes.
60 A partir d'elle, des gardiens de troupeau, des mimes mais aussi des citharèdes,
61 Eux que nous devons combattre mais non imiter.
62 Le dur marteau naquit de cette souche.
63 Ensuite, il y eut Lamech l'homicide, le premier remarié ou adultère,
64 Et la vengeance septuple à laquelle le déluge succéda.
65 A bon droit, sans doute, de tels parents engendrèrent un tel fils.

V. 66-76. Mélange des races. *Gn.* 6, 1-4

66 Ensuite, d'énormes géants jaillirent de toute part,
67 Poursuivant les biens terrestres sans penser aux biens célestes.
68 Ils propagèrent leur race par de belles jeunes filles,
69 Dont l'aspect séduisit les hommes à l'esprit religieux,
70 Eux qui furent issus du saint Seth par une sainte origine.
71 Jusqu'à présent, en effet, aucune des deux races n'avait été mixte.
72 Ils prirent pour eux celles qui leur plaisaient le plus.
73 C'est par le mépris de la loi de la pudeur et non par l'amour de la race,

74 Qu'ils commencèrent à se mélanger sans distinction à la manière des chiens.
75 Comment faut-il châtier un désir hideux semblable à celui-ci ?
76 Ceux qui ne frissonnent pas en y pensant, qu'ils se rapportent au témoignage du déluge.

V. 77-96. Seth et ses descendants. Noé, seul juste. *Gn.* 4, 25-26. *Gn.* 5-7

77 Lorsque le premier homme se lamenta au sujet d'Abel, il engendra le saint Seth,
78 Par la race duquel le Christ Dieu allait naître.
79 Seth est la renaissance, à travers le Christ l'espoir renaît.
80 Enos qui naît de Seth désigne l'homme.
81 Il invoque Dieu, lui qui le sait miséricordieux,
82 Et il reçoit le jour sans la nuit et le repos sans la fin.
83 Ceux qui se lamentent, renaîtront, imploreront puis se reposeront.
84 Enos donne Qénân, qui donna naissance à Mahalaléel.
85 Mahalaléel engendra Yéred qui donna vie à Hénok.
86 On rapporte qu'Hénok, s'étant uni sans la flamme du désir,
87 Mais de façon à propager sa race, par égard à sa postérité,
88 Fit en toute chose ce que Dieu voulut,
89 Avec prudence, justice, mais également force et mesure.
90 Jamais il ne chancela, celui que Dieu équilibra comme un carré.
91 Ceux que le sixième âge restaure en intimité avec Jésus,
92 Le repos septième les soulèvera comme il tient Hénok.
93 A cette époque, seul Noé fut trouvé juste.
94 Sept sont les hommes qui, grâce à lui, furent retirés à la mort.
95 Il est par son nom le repos que le Christ désigne pour les Saints,
96 Eux qui sont remplis des sept dons de l'Esprit bienfaisant.

V. 97-129. Noé : Les préparatifs du déluge. *Gn.* 6, 13-19. *Gn.* 7, 1-16

97 Noé fabrique une grande arche, comme le recommandait Dieu,
98 Qui lui avait prédit qu'un déluge allait advenir.
99 Il construit donc cette arche sur cinquante coudées de largeur,

100 Trois cent coudées de longueur. Il la façonne sur trente coudées de haut,
101 Comme l'âge du corps humain que le Christ choisit.
102 Car l'amour du Christ élargit notre cœur.
103 Toi seul, Christ, peux perpétuer les fidèles.
104 En mettant leurs espoirs en toi, ils recherchent avec raison les biens élevés.
105 La figure de l'Eglise, ainsi établie, provient de cette arche :
106 L'arche est faite à partir de planches qui ne sauraient pourrir ;
107 Le Christ fait l'Eglise à partir des âmes saintes.
108 Sans doute l'arche fut édifiée à partir de planches bien proportionnées.
109 Et les planches sont les fidèles, fermes dans la foi du Christ,
110 Grâce à leur volonté d'aller vers le bien total, autant qu'ils le peuvent.
111 L'arche fut enduite de bitume à l'intérieur et à l'extérieur.
112 La croyance du cœur et la confession de la bouche donnent la liberté.
113 Noé acheva l'arche par un toit d'une seule coudée de hauteur.
114 Le Christ, le Dieu unique, fit une seule Eglise.
115 Car, qui ne s'associe pas au Christ, gaspille toute chose.
116 Mais l'entrée dans l'arche se fait par le flanc de l'arche :
117 De même il n'entre jamais dans l'Eglise catholique,
118 Celui que l'eau et le sang du flanc du Christ ne purifient pas.
119 Tout ce qui marche, rampe, vole, entre dans l'Arche.
120 De même dans l'Eglise se trouvent ensemble les graines avec la tige.
121 En effet, ceux qui doivent être condamnés cohabitent avec ceux qui doivent être sauvés.
122 L'arche est chargée d'un couple d'animaux immondes,
123 Or l'arche est anoblie par les animaux purs qui entrent par sept couples,
124 Non parce que ceux qui sont à sauver devraient être plus nombreux que ceux à condamner,

125 Mais parce que, d'habitude, ceux qui seront damnés se séparent par une querelle,
126 Et que, chez ceux qui doivent être couronnés, toujours l'union de la paix demeure.
127 Les bêtes sans raison demeuraient dans les trois étages spacieux de l'arche,
128 Mais les êtres raisonnables occupaient les parties supérieures et étroites.
129 Peu sont élus, mais beaucoup ont été appelés.

V. 130-137. Le déluge. *Gn. 7, 17-24*

130 L'eau monta de trois fois cinq coudées au dessus des montagnes,
131 Elle qui fut la transporteuse de l'arche au loin et la tueuse des vivants.
132 Sept signifie le repos du paradis,
133 Et par huit la vie de ceux qui ressuscitent est désignée.
134 Qui ignore que trois fois cinq coudées sont également sept et huit ?
135 Donc, de même que le cataclysme s'élève au-dessus de toutes les montagnes,
136 De même il échappe à tous pour quelle raison le repos éternel est donné.
137 Qui sait comment peut se faire la résurrection de la chair ?

V. 138-156. La décrue. *Gn. 8, 1-14*

138 Le corbeau ne revient pas à l'arche, lui qui s'était avancé loin de l'arche,
139 Pris par les eaux, ou bien peut-être nourri par quelque cadavre.
140 Ainsi périssent les hommes qui recherchent les profits destinés à périr,
141 Ou encore ceux qui rebaptisent sans enseigner dans l'Eglise.
142 Mais comme la colombe ne pouvait obtenir le repos,
143 Elle retourna triomphante sur l'arche d'où elle avait été envoyée
144 Et dans son bec elle porta un rameau d'olivier.
145 L'Evangile ne promet pas le repos dans ce monde.
146 Mais après cette vie, le Christ le donnera aux saints,
147 Eux que maintient toujours la paix indissoluble de l'Eglise.
148 De même que Noé conserva ceux qu'il introduisit dans son arche,
149 De même, Christ, tu rends sains et saufs ceux qui te servent dans la foi,

150 Afin que nous ne périssons pas tués par les vices ou par le déluge,
151 Et que nous ne quittions pas l'Eglise comme le corbeau l'arche,
152 Mais que nous restions en elle, ainsi que la colombe sans fiel,
153 En respectant l'arc d'alliance que tu créas,
154 Témoin de ton jugement fait et en même temps à faire,
155 Toi qui tout d'abord le manifestes par la couleur de la mer,
156 Mais ensuite le reproduis dans l'aspect du feu à venir.

V. 157-161. La sortie de l'arche. *Gn.* 8, 15-22

157 Aucun homme et aucune femme n'entre dans l'arche ensemble,
158 Mais épouses et maris sont séparés.
159 Car la chair qui va mourir s'oppose à l'esprit.
160 Mais homme et épouse sortent en même temps de l'arche.
161 Car la chair quand elle renaît s'accorde avec l'esprit.

V. 162-176. Noé et ses fils. *Gn.* 9, 18-29

162 Dans sa maison, Noé s'enivre, se dénude le bas-ventre.
163 Lorsque toi, Judée, de la même race que lui, crucifias Jésus,
164 Alors, la chair du Christ apparut, parce qu'elle était mortelle.
165 Quand Cham le vit nu, il se moqua de son père.
166 Les Juifs raillèrent le Christ crucifié.
167 Mais Sem et Japhet couvrirent les parties du père qu'il fallait respecter.
168 De fait chaque fidèle vénère la mort du Christ.
169 Aussitôt Cham fut maudit en son fils.
170 Or, dès que l'homme pêche, le Styx le persécute.
171 Si celui qui pêche ne se repent pas, Orcus le brûle.
172 Si quelqu'un désespère, il est jeté dans les profondeurs de l'Hérèbe.
173 Que l'exemple de Cham soit un motif de crainte pour tous ceux
174 Qui préfèrent dévoiler ce qu'ils savent devoir rester secret.
175 Et de fait il devint l'esclave de ses frères.
176 Par un tel supplice, tout traître se voit puni.

V. 177-185. Descendance des fils de Noé. *Gn.* 10, 1-32

177 Nemroth, le courageux chasseur, naît de cet être.
178 Il fut un chef pour les mauvais et ce fut le roi de Babylone.
179 Ainsi donc, frères, ne nous mettons en aucun cas à son niveau,
180 Afin d'obtenir la paix par nos mœurs et non par nos forces.
181 Son successeur, Assur, fut le bâtisseur de Ninive,
182 Verge de la vengeance ou plutôt de la fureur de Dieu.
183 Pussions-nous édifier des mœurs et non des murs,
184 Jusqu'à devenir non pas maîtres des hommes mais des vices.
185 Elevons-nous au dessus des crimes plutôt qu'au-dessus de nos frères.

V. 186-210. La tour de Babel. *Gn.* 11, 1-9

186 Ensuite soixante-douze géants pullulèrent,
187 Et, dans leur délire, essayent de monter jusqu'au ciel,
188 Non par de saints mérites mais par le haut sommet d'une tour.
189 Ainsi ils pensent surpasser le déluge renaissant.
190 Ils font donc cuire des briques et du bitume en guise de mortier.
191 De toute part, ils transportent les matériaux et forgent un immense sommet.
192 De son côté, l'œil sans sommeil auquel rien n'échappe voit ce spectacle.
193 Il ne combla pas de louanges mais condamna un tel crime.
194 Il réprima cet acte ridicule, pour ainsi dire en le raillant.
195 Il bouleversa le langage premier jusqu'alors unique.
196 D'après ce que les Saints mentionnent, nous disons qu'il s'agit de l'hébreu.
197 Cette nation, pour une part, est, fut et sera sur toutes les terres.
198 Alors, ils commencèrent à parler avec une multitude de langages divers.
199 Comme ils retentissent, babillent et mugissent,
200 Mais ne font pas connaître l'un à l'autre leurs mauvaises pensées,
201 Ils laissent cette œuvre inachevée et se retirent du lieu.
202 Et ils furent bouleversés et ce fut la confusion du monde.

203 En effet, chacun d'eux a fait son propre langage.
204 Désormais le sage sait quel est le prix de l'orgueil.
205 Ainsi informés, n'allons pas de la sorte aux sommets des cieux,
206 Mais avec les ailes de la foi et la faveur du Christ.
207 Alors que se faisait jadis la division en tant de langues,
208 Le premier langage ne demeura que dans la seule famille hébraïque.
209 Quand abondent les hérésies, les erreurs, les schismes, les sectes,
210 La vraie confession reste dans l'Eglise du Christ.

V. 211-218. La destruction de Sodome. *Gn.* 19, 1-29

211 D'une source aussi mauvaise jaillissent les Sodomites.
212 En effet, c'est là-bas que, en premier, à ce qu'on lit, les mâles souillèrent les mâles.
213 Ah, par quel jugement terrible ils furent anéantis !
214 Une averse de feu mêlée à du soufre les consuma.
215 Dieu, qui a toujours bien agi, a envoyé un sort semblable aux semblables,
216 Afin que l'embrasement s'embrase, que la puanteur périsse de puanteur.
217 Ainsi brûleront ceux qui ont agi de la sorte,
218 S'ils ne se repentent tant qu'ils habitent leur corps.

V. 219-259. Melchisedech. *Gn.* 14, 17-20

219 Il convient de ne pas omettre le saint Melchisedech.
220 Il fut en effet le saint prêtre du vrai Dieu.
221 Le premier il lui offrit en même temps des offrandes de pain et de vin,
222 Célébrant déjà les sacrements de l'Eglise
223 Et la foi que le Christ nous enseigna longtemps après.
224 Aucun doute qu'il ne tînt fermement à tous les dogmes.
225 Car il saisit bien les paroles mystiques du Christ.
226 Le Christ dit en effet que seul pourrait vivre
227 Celui qui est rassasié de sa chair comme de son sang,

228 A savoir, celui qui se souvient toujours et qui toujours repasse en son esprit,
229 Que cette chair a été crucifiée pour la vie du monde.
230 Le saint Melchisedech a consacré le pain et le vin.
231 Ces dons sont excellents pour tous les sacrifices.
232 Et toi, Christ, tu donnes de tels gages semblables à ton Eglise.
233 Tu as dit que ton corps était du pain béni
234 Et que ton sang serait du vin béni.
235 A partir de quoi, tous ceux qui s'illustrent dans la vraie piété savent que,
236 Une fois ce repas pris dignement, ils seront tes membres.
237 Et de même que c'est à partir de multiples grains que se fait l'unité du pain,
238 Et qu'à partir de nombreuses grappes le vin n'est qu'une seule boisson,
239 De même, quiconque vit à partir de ton Esprit Saint,
240 A bon droit son corps sera tien puisque tu es sa tête.
241 L'apôtre Paul a mis à jour de telles idées brièvement et clairement :
242 « Nous tous sommes, dit-il, un seul pain et un seul corps. »
243 Comme s'il disait que ce pain nous figure,
244 Nous, qu'une seule foi, qu'un seul amour et qu'un seul espoir rendent unanimes.
245 Ce calice sacré et, de même, ce pain divin,
246 Sont des signes, des types et des figures du corps du Christ :
247 Autant d'éléments sacrés qui figurent la Sainte Eglise.
248 Ainsi, nous qui affirmons que le Christ est déjà venu,
249 Et qui sacrifions à partir de ces dons sacrés que Melchisedech offrit,
250 A l'instar de l'apôtre qui seul précède les autres au stade,
251 Courrons remporter la victoire méritée,
252 Soyons unanimes, ne nous séparons pas par des litiges.
253 Alors, comme il convient, la chair du Christ sera pour nous nourriture,
254 Alors, nous recevrons le salut en mangeant la chair du Christ,
255 Et nous ne boirons pas le sang jusqu'à être jugés,

256 Mais le sang une fois bu purifiera nos impuretés,
257 Détruira et annihilera toutes nos tâches.
258 Et Dieu habitera en nous qui sommes ses temples,
259 Et le corps du Christ vivra à partir de l'Esprit du Christ.

V. 260-267. Abraham. Victoire sur les cinq rois. *Gn.* 14, 10-19

260 Et voilà que cinq rois capturèrent les habitants de Sodome.
261 Les âmes sont le plus souvent pressées par les sens charnels.
262 Et voilà que les phalanges d'Abraham triomphent des cinq rois.
263 Abraham libère Loth de son ennemi grâce à trois cents acolytes.
264 Christ, tu nous sauves par ta croix que le « tau » désigne.
265 Ainsi, jadis malheureuse, la lettre devient ensuite heureuse.
266 Melchisedech bénit Abraham qui lui est assurément inférieur.
267 Car la dignité de l'Eglise est bien plus grande que celle de la Synagogue.

V. 268-287. L'alliance. *Gn.* 15. *Gn.* 17, 1-14

268 La génisse de trois ans, le bélier de trois ans, la chèvre de trois ans,
269 Sont un signe pour Abraham qu'il obtiendra ce qu'on lui a promis.
270 Le bélier, la chèvre, la génisse, signifient le peuple juif,
271 Régnant et transgressant, dominé par la loi du joug.
272 Abraham découpa ces cadavres immolés âgés de trois ans.
273 Car jamais les cœurs de chair ne se réunissent.
274 Mais la chair de la tourterelle et de la colombe n'est pas divisée.
275 En effet, les hommes saints, à l'esprit fidèle, ne font qu'un.
276 Quand la loi de la circoncision fut donnée à Abraham,
277 Après avoir changé de nom, il fut appelé père de la race.
278 Le Christ en effet coupa le prépuce de notre cœur
279 Et appelle ses serviteurs et les nomme à partir de son nom.
280 De même que la descendance d'Abraham est égale au nombre des grains de sable,
281 Et que les tribus de la terre sont bénies par lui,

282 Ainsi les hommes religieux sont comparables aux étoiles du Ciel.
283 Il est clair que les mâles incirconcis périront.
284 Tous, en effet, ont trahi le pacte de Dieu.
285 La vraie raison l'enseigne : personne ne naît sans vices,
286 Personne sans le Christ n'a échappé à son péché.
287 Personne n'échappe à la faute, à moins que le Christ ne la coupe par une pierre.

V. 288-295. Abraham. L'apparition de Mambré. *Gn.* 18, 1-5

288 Abraham voit trois jeunes gens se hâtant vers lui.
289 Il va au-devant de ces trois personnes, parle aux trois, mais n'en honore qu'une.
290 Car Moïse prophétise la venue du Christ.
291 Et Elie prouvera que le Christ est venu.
292 Moïse n'est pas Dieu ; Elie n'est pas Dieu non plus.
293 Mais Dieu est le Père, le Christ et l'Esprit Bienfaisant.
294 Abraham y crut. Ainsi, il mérita sa descendance.
295 Quiconque y croira deviendra le pieux descendant d'Abraham.

V. 296-303. Naissance d'Isaac. *Gn.* 18, 10-15. *Gn.* 21, 1-7

296 De la stérile Sara, un descendant bienheureux naquit,
297 A ce moment où les règles de Sara avaient cessé,
298 Afin qu'il soit clair pour nous que personne ne peut produire de bons fruits,
299 Tant qu'il jouit des séduisantes étreintes du monde ;
300 Mais celui qui est torturé par les tourbillons du monde,
301 N'est pas même contrit, mais y trouve de la joie.
302 C'est à ce moment que Sara enfante Isaac, qui signifie le rire par son nom.
303 Il cherche à se détacher et il aspire à s'unir au Christ.

V. 304-326. Abraham. Sodome. Loth. *Gn.* 18, 16-33. *Gn.* 19, 1-29

304 En aucune manière Dieu n'a l'intention de détruire Sodome,
305 S'il y demeure cinquante hommes justes.
306 Ce chiffre de cinquante est le nombre du pardon.
307 Il est en effet établi que cinquante signifie le repos.
308 Son erreur, quelle qu'elle soit, ne nuit pas à celui qui se repent.
309 « De nouveau, je ne causerai pas la perte de Sodome, dit Dieu à Abraham,
310 Si l'on peut y trouver dix justes.
311 Si je pouvais trouver là-bas ne serait-ce que dix hommes,
312 Je détournerais la mort de ces chiens de Sodomites. »
313 Aucun homme qui observe les dix paroles de la Loi ne périra.
314 Mais voilà que les cinq villes périrent sous une averse de soufre.
315 Celui que les sentiments charnels gouvernent est promis à la mort.
316 L'ardeur de la luxure est réprimée par le feu de la Géhenne.
317 Mais Loth échappa seul aux flammes de Sodome.
318 Cela signifie que les justes ne périront aucunement.
319 La femme de Loth, en regardant en arrière, fut changée en sel.
320 La mort est l'assaisonnement des sots et des sages.
321 Loth s'évada de Sodome sans gagner les montagnes.
322 Ayant quitté Sodome, Loth ne monta pas vers les hauteurs,
323 Mais il demeure dans une petite ville, Segor, voisine de Sodome.
324 Certains ne commettent pas de fautes, mais sont dépourvus de vertu.
325 Ils sont exempts de faute sans être vertueux.
326 Ils sont sans crime, et cependant ils sont sans vertu.

V. 327-343. Les filles de Loth. *Gn.* 19, 30-38

327 Ses deux filles accompagnèrent Loth qui fuyait.
328 La nuit suivante, elles donnent du vin à leur père sans mesure.
329 Le pauvre Loth devient ivre sous l'effet de ce demi-setier excessif.
330 Sa stupide fille s'unit à lui dont l'esprit est embrumé,
331 Et il engendre Moab que porte sa fille aînée.

332 La nuit suivante, elles donnent du vin pur à leur père qui boit sans mesure.
333 Alors, il engendre Ammon, en s'unissant à la plus jeune de ses enfants.
334 Lorsque quelqu'un fuit les affaires criminelles du monde,
335 Et gagne un monastère ainsi que le repos des moines,
336 S'il n'avance pas, s'il ne recherche pas avec un esprit supérieur,
337 S'il n'a pas soif du Christ, s'il n'abandonne pas dans son cœur les choses périssables,
338 Et s'il ne craint pas de perdre tous les biens qu'il produit,
339 Alors l'orgueil furieux et la vaine gloire le déchirent,
340 Eux qui sont nés, pour ainsi dire, de son honnêteté.
341 Par leur bourdonnement, ils le rendent privé de raison.
342 Jusqu'au fond du cœur, ils le bouleversent, le contraignent à vivre comme une bête.
343 A partir de quoi, le bien qu'il fait, il le fait naître comme Ammon et Moab.

V. 344-362. Abimelech et Abraham. *Gn.* 20

344 Abimelech voit Sara et la trouve belle.
345 Car la beauté de l'Eglise, c'est ton honneur, ô Christ de bonté.
346 Abimelech aima Sara mais ne la déshonora pas.
347 Personne ne peut jamais corrompre la Sainte Eglise.
348 En raison de la beauté de Sara, le roi envoya un don à Abraham.
349 Le Christ est aimé à cause des miracles des Saints,
350 Et les rois de la terre donnèrent de nombreux biens au Christ,
351 En raison de la beauté de l'Eglise et de son enseignement bienheureux,
352 Pour ses avis supérieurs, et pour éviter les crimes,
353 En raison du prix de la vie et non des avantages de la chair.
354 Abraham dit que Sara était sa sœur.
355 « Elle est ma sœur », dit-il, et il passe sous silence qu'elle était aussi sa femme,
356 Née de la semence du même père, non de la même mère.
357 Sans doute, notre Christ Dieu est frère par son père,
358 Parce qu'il est ainsi la source de l'Eglise spirituelle,
359 Par la bonté gratuite de Dieu, non par la semence de la chair.

360 Car nous sommes nés de l'Eglise et non de la Synagogue.
361 Abraham omet de dire aux étrangers que Sara était sa femme.
362 Qui parmi nous pourrait concevoir comment le Verbe s'est fait chair ?

V. 363-382. Renvoi d'Agar et d'Ismaël. *Gn.* 21, 8-21

363 Ismael se moquant d'Ysaac est condamné à bon droit.
364 En accord avec cet exemple, il convient que nous chassions Vénus.
365 Car la chair ou le plaisir, caressant, pour ainsi dire, l'âme,
366 La saisit dans les séduisantes étreintes du monde.
367 Si nous nous souillons en lui offrant notre assentiment,
368 Le divertissement de la chair sera alors pour nous illusion,
369 La gloire du monde nous fera souffrir en tant que déshérités,
370 Et la curie du ciel ne nous recevra pas comme citoyens.
371 Agar, chassée au même titre que son fils, erre sans fin.
372 Les Juifs errent, et ils ne sont pas sur le chemin du Christ.
373 Ismael, ayant soif, se plaint et manque de succomber.
374 Il n'est pas chez les Juifs d'effort spirituel.
375 Agar le dépose assoiffé sous un arbre.
376 Dieu entend ce même enfant qui crie vers Lui.
377 Ceux qui, parmi les Juifs, iront vers l'asile de la croix,
378 Le Christ ne rejettera aucun de leurs vœux pieux.
379 Bientôt l'ange montre un puits à Agar quelque part dans les alentours,
380 Afin que l'enfant ne défaille pas, mais qu'il se rétablisse.
381 En outre, par l'entremise d'hommes saints, une source d'eau vive apparaît,
382 Lorsque Helyas et Enoch convertiront les Juifs.

V. 383-408. Sacrifice d'Isaac. *Gn.* 22, 1-19

383 Ensuite, Dieu, qui ne tente pas à mal, à bon droit tente Abraham,
384 A qui il recommande de lui sacrifier sa chère descendance.
385 Abraham ne diffère point l'acte ; prêt, il s'apprête à sacrifier.
386 Car, celui qui a pu donner, croit qu'on pourrait lui donner en retour.
387 La descendance du Tout Puissant mourut pour nous.

388 Les serviteurs ne suivirent pas Abraham pour le sacrifice,
389 Mais demeurèrent les compagnons de l'ânesse et ils le demeurent encore aujourd'hui.
390 La foule des Juifs, toujours servile et sans raison,
391 Ne comprend qu'avec un sens charnel toutes les significations mystiques de la loi,
392 Et ne remarque pas que la mort du Christ s'y trouve,
393 Elle nie que la descendance du Tout Puissant puisse mourir.
394 Elle ne croit pas au Christ et s'attache à la loi de façon charnelle.
395 Mais Abraham rejoint les serviteurs, dès qu'il eut sacrifié.
396 A la fin du monde, les Hébreux aussi croiront au Christ.
397 Abraham nous signifie. Ysaac et Sara nous désignent.
398 Car celui qui, pour le Christ, supporte spontanément les maux du monde,
399 En offrant en sacrifice, dans la joie, ce travail et cette ardeur,
400 Reçoit en retour ce qu'il donne, il se réjouit d'un cadeau à son tour,
401 Et celui qui meurt avec le Christ est glorifié avec lui.
402 A la place d'Isaac, un bélier fut égorgé et grillé.
403 Le Verbe ne goûta pas la mort, mais la chair du Verbe.
404 La majesté du Verbe fut toujours exempte de mort.
405 Mais la chair du Tout Puissant subit pour nous la mort.
406 Ceux qui immolent leurs corps ne peuvent perdre leurs âmes.
407 O souche féconde, ô lignée bien née de Seth,
408 En offrant Isaac, tu n'altères aucunement ta descendance.

V. 409-435. Les puits d'Isaac : contestation et alliance. *Gn.* 26, 15-30

409 Celui-ci cherche le Seigneur du ciel en creusant des puits.
410 Or les trois puits qu'il a, lit-on, creusés,
411 Désignent les trois disciplines de la philosophie :
412 A savoir, la morale, la logique et la physique.
413 Car qui fut un créateur plus excellent que Dieu le Père ?
414 Quelle raison pourrait égaler le Verbe du Père ?
415 Bien plus, les bonnes mœurs n'existent pas, si ce n'est par l'Esprit Saint.
416 Quel que soit le bien que tu fais, tu te trompes si tu ne crois pas comme il faut.
417 Isaac crut ceci : que tout fut ainsi fait,
418 Par le Père, à travers le Verbe et par la vertu de son Souffle bienveillant.

419 Cela, ceux qui ne furent aucunement sages, l'ignorèrent.
420 Car le roi Abimelech, le chef Ficol et Ochozat,
421 Signifient les trois aspects de la philosophie du monde
422 (A savoir la morale, la logique, la physique)
423 Qui tantôt s'accordent avec Isaac et tantôt le repoussent.
424 Eux ne sont ni complètement sages, ni ne se trompent totalement.
425 Ensuite, Isaac s'éloigna d'eux et abandonna ses puits
426 Que bouchèrent les autres ; il n'imita pas ceux qui se trompent.
427 Enfin, cependant, lorsque la foi eut éclairci Isaac à leurs yeux,
428 Ils rejetèrent leurs superstitions en les haïssant,
429 Et en reconnaissant la religion du vrai Dieu.
430 Ils concluent un traité avec lui, rétablissent la paix et les engagements.
431 Alors Isaac prépare pour eux un banquet et de nombreux mets,
432 Parce que la loi surpasse toutes les raisons humaines.
433 Dans les puits, cherchons de l'eau. En creusant dans notre cœur
434 Et en méditant la loi, scrutons les recommandations de Dieu,
435 Afin de pouvoir trouver une veine de source vive.

V. 436-441. Mariage d'Isaac. *Gn.* 24, 1-15

436 Lorsque son serviteur pose sa main sur la cuisse d'Abraham,
437 Il lui jure qu'Isaac ne doit pas prendre une femme
438 Parmi les étrangers, mais issue des proches d'Abraham.
439 Cette cuisse était l'autel, parce que le Christ allait naître d'elle.
440 Pour cette raison, une de ses parentes devient la femme d'Isaac,
441 Afin que le Christ soit l'époux de l'Eglise, non de la synagogue.

V. 442-446. Le tombeau de Sara et d'Abraham. *Gn.* 23, 19. *Gn.* 25, 10

442 Abraham enterra Sara dans un tombeau double.
443 Dans cette fosse à deux parties reposent aussi les os d'un si grand patriarche.
444 La vie, le monde, pour lesquels le Christ fut crucifié,
445 Méritèrent de prendre place dans le sein d'une double paix,
446 Puisqu'ils connaissent la vérité et produisent des biens.

V. 447-454. L'héritage d'Abraham. *Gn. 25, 1-6*

447 Sara morte, Abraham épousa Cettura,
448 Par laquelle il n'engendra aucun de ses héritiers.
449 Cette femme est l'image des hérésies par lesquelles la foi erre.
450 Des enfants d'Abraham, seul Isaac fut son héritier.
451 Il donne des présents à ceux que les servantes ont enfantés.
452 Le Christ donne les cieux à l'Eglise, le sol à la Synagogue.
453 Des biens charnels pour les hommes charnels, mais le célibataire a les biens célestes.
454 Les hommes charnels ont les biens terrestres, les hommes spirituels les biens célestes.

V. 455-470. Rebecca enceinte. *Gn. 25, 19-23*

455 La sainte Rebecca est au service des mystères du Christ.
456 De fait, par un tel nom, est signifiée la grâce du Christ.
457 Cette femme d'Isaac, comme elle était enceinte de lui,
458 Sentit dans son sein deux enfants se battre entre eux.
459 C'est pourquoi elle consulta Dieu. Elle apprit bientôt le sens d'une telle lutte.
460 Et Dieu dit : « Un peuple dominera un peuple.
461 Le cadet triomphera et celui qui l'a précédé pliera devant lui ».
462 Cette lutte s'apparente au combat de notre âme.
463 Les émotions charnelles précèdent les émotions spirituelles
464 Car, sans doute, elles sont plus nombreuses que les vertus de l'âme.
465 La chair veut dominer l'âme comme un tyran.
466 Mais si nous méritons d'être enceintes du Christ,
467 La chair fragile pliera devant l'esprit et sera son esclave.
468 Et l'intelligence freinera la chair par les rênes de la raison.
469 Ainsi, que chacun s'applique à se remplir du Verbe de Dieu
470 Et, avec le Christ, il n'y aura nul lieu pour la luxure.

V. 471-472. Ephrôn et son champ. *Gn. 23, 16*

471 Que le nom d'Ephrôn vendant une sépulture n'occupe aucune place.
472 Les hommes semblables à lui doivent être supprimés de l'arbre de vie.

473 Hérissé et roux, Esäu s'avance le premier,
474 Lui qui donne son droit d'aïnesse contre un brouet de lentilles.
475 A partir de quoi, il devint cadet et se rend sacrilège,
476 Si bien que, par les larmes, il n'obtint aucun pardon.
477 Et de fait, par le sang des prophètes annonçant le Christ,
478 Et par le sang du Christ lui-même, la Judée fut trempée,
479 Et envahie par les épines de ses péchés,
480 Elle est comme bien protégée par les alènes des hérissons.
481 Si, donc, telle fut la damnation de cette bouche béante,
482 Que la sobriété et non la noire ivresse soit notre compagne.
483 Pour notre ventre, ne soyons pas jetés dans les profondeurs du Baratre,
484 Ni à cause d'un porc, poussés dans l'Orcus puant.
485 Que pour une poule, la ruine repoussante ne s'abatte pas sur nous,
486 Que le Styx brûlant ne nous souille pas de son flot immonde,
487 Que le Cocyte ne soit pas pour nous un rivage détestable.
488 Que, pour une tranche de lard, l'Averne ne soit pas notre lot,
489 Et que, à l'instar d'un torrent, le Tartare tremblant ne nous emporte pas.
490 Que, pour un repas gras, de terribles châtements ne nous torturent pas.
491 Que le chaos de l'enfer ne s'abatte pas sur nous pour l'amour du Falerne.
492 En revanche, par une vie frugale, nous achèterons les royaumes bienheureux.
493 Gagnons une puissance éternelle en consommant des légumes.
494 Par une boisson de lait, que la chair soit libérée de l'emportement de la chair.
495 Par un vêtement sombre, que les crimes fourbes partent au loin.
496 Par une sauce méprisée, soyons libérés de la mort amère.
497 En échange d'une truie méprisée, gagnons la subtilité du cœur.
498 Par un vœu juste, régnons sur l'éther tout entier.
499 Par la morsure des puces, que le ciel soit pour nous ensoleillé.
500 Par un visage maigre, que les douleurs s'éloignent de nous.
501 Soyons semblables à la chrysoprase par notre tête rase.
502 Par la pâleur de notre peau, soyons remplis de l'odeur du salut.

503 Par la discipline, soyons libre d'un esprit bestial.
504 Que l'objet de nos rires ne soit que le paradis.
505 Dans la patrie supérieure, qu'une vie de sagesse nous échoie.

V. 506-509. Laban. *Gn.* 29-31

506 Le trompeur et trompant Laban, se montrant au monde sous ce nom,
507 Lui qui, sans doute, par haine envers son gendre, a changé si souvent ses promesses,
508 Comment s'est-il révélé si ce n'est comme faussaire blanchi ?
509 Tremblons devant de tels hommes afin de ne pas mourir.

V. 510-534. Jacob surprend la bénédiction d'Isaac. *Gn.* 27

510 Mais Jacob est appelé « supplanté » par la langue hébraïque.
511 Il vécut simplement sans se donner une apparence double aux yeux du monde.
512 Sa mère lui ordonne d'apporter deux chevreaux,
513 Et elle lui recouvrit les mains de leurs peaux.
514 De fait, le Christ fut conçu en tant qu'homme à partir de l'Esprit saint,
515 Lui que signifie par son nom la sainte Rebecca.
516 Ayant revêtu les vêtements grandement précieux d'Esäü,
517 C'est-à-dire en exposant la loi et les prophètes,
518 Il fit que les Juifs et les Gentils crurent en lui.
519 Il enveloppa lui-même ses mains dans des peaux de bouc.
520 En portant sur lui nos faiblesses sur la croix,
521 Le Christ souffre pour les péchés des autres.
522 Isaac, admiratif, lui demande pourquoi il est venu si vite.
523 Dieu approuve la foi rapide des églises.
524 La nourriture fut acceptée par Isaac, à savoir le salut des fidèles.
525 Alors de la rosée du ciel Isaac bénit Jacob,
526 C'est-à-dire à partir des doctrines des saintes paroles.
527 « Et sois bénis, dit-il, par la densité de la terre ».
528 Cela signifie que, de toutes parts, les hommes accourent vers le Christ.
529 Et après cela, on rapporte qu'Isaac dit à Esäü :
530 « Sache que tu vivras par le glaive en servant ton frère

531 Et que, dans le futur, tu secoueras son joug de dessus ton cou. »
532 Et de fait, tant de Juifs méditant la mort des prophètes et du Christ,
533 Les adorateurs du Christ aujourd'hui les dominant,
534 Mais ils seront un jour équivalents dans leur foi.

V. 535-546. Le songe de Jacob. *Gn.* 28, 10-22

535 Après ces événements, Jacob se sauve dans une région éloignée.
536 Et, la nuit suivante, il mit une pierre sous sa tête.
537 Et, dans son sommeil, il vit en rêve une échelle.
538 Celle-ci, fixée au sol, atteignait les cieux par son sommet.
539 Les ministres d'en haut y montaient et y descendaient.
540 En se réveillant, Jacob oignit d'huile la pierre.
541 Ce sommeil de Jacob, c'est le Christ qui a souffert spontanément.
542 Cette pierre ointe, c'est le Christ oint avant tous.
543 Et cette pierre droite, c'est le Christ ressuscitant de la mort.
544 L'échelle, c'est le Christ qui est devenu pour nous une route.
545 Les saints y montent en faisant les louanges du Verbe.
546 Ils y descendent, en narrant les humiliations ultimes du Christ.

V. 547-553. Jacob arrive chez Laban. *Gn.* 29, 1-14

547 En poursuivant son trajet comme il faut, il atteignit la ville de Nahor.
548 Il vit des bergers désireux d'abreuver les troupeaux qui s'approchaient.
549 Le Christ a donné aux Juifs la loi et les prophètes.
550 Aussitôt, Jacob roula la pierre de la bouche du puits.
551 Dès que le Christ vint, bientôt l'ombre de la loi se retira.
552 Cet homme abreuve les troupeaux, le Christ révèle la loi.
553 Jacob fit paître les brebis de Laban, et le Christ enseigne le monde.

V. 554-563. Les deux mariages de Jacob. *Gn.* 29, 15-35

554 Les deux sœurs, Léa puis Rachel, l'épousèrent.
555 Jacob, qui brûlait pour Rachel, accepta Léa pour cette raison.
556 Léa par ses yeux chassieux signifie la vie active
557 Et, par ses pupilles éclatantes, Rachel est la figure du savoir.
558 De fait, la lumière de l'esprit est enténébrée par l'œuvre de chair,
559 En revanche, sans les soucis, l'esprit médite plus librement.
560 Mais Léa devient féconde en accomplissant, comme servante, de nombreuses tâches.
561 Nous allons, pour la plupart, vers le Christ en donnant une aide corporelle.
562 Mais Rachel, en méditant dans la loi de Dieu, a été stérile.
563 Qui, en cette époque, apprend désormais la saine doctrine ?

V. 564-572. Jacob s'enrichit. *Gn.* 30, 25-42

564 Comme salaire, Jacob prit pour lui les brebis bigarrées.
565 Le Christ assemble des gens de toute espèce par leur croyance.
566 Jacob posa trois baguettes décortiquées dans les auges.
567 A la vue de ces dernières, un troupeau bigarré lui échut.
568 Ainsi, que Dieu soit à la fois triple et un, comme le Christ le dévoile,
569 L'homme pur le croit et il n'en a jamais douté.
570 Il le médite, l'aime, le cultive, l'orne, le nourrit, l'honore,
571 Employant son temps à cela, dans n'importe quelle disposition, dans n'importe quel lieu :
572 Lui deviendra la brebis du Christ, il sera sauvé par un don du Christ.

V. 573-574. Les idoles de Laban. *Gn.* 31, 19-34

573 Rachel recouvrit les idoles de son père qu'elle avait dérobées.
574 Celui qui s'en repent annule les fautes de l'avarice.

V. 575-576. Naissance de Joseph. *Gn.* 30, 22-24

575 Quand Jacob devint vieux, il engendra Joseph.
576 Lorsque devint vieux le monde, Dieu naquit d'une vierge.

V. 577-589. Violence faite à Dina. *Gn.* 34

577 Or, la fille de Jacob qui avait comme nom Dina
578 Sortit, désireuse d'aller voir les faibles femmes.
579 Emor, lorsqu'il la vit, l'enleva, lui fit violence, l'aima.
580 Ensuite, il la caresse par des paroles, elle qui en était digne.
581 Si nous négligeons de nous rappeler nos péchés,
582 En scrutant les vies de nos frères avec des yeux aquilins,
583 Alors, il est évident que nous avons laissé libre cours aux embûches de Satan,
584 Lui qui déflore sans retenue nos sens,
585 Et chasse nos plaintes, afin que nous ne désirions pas nous repentir.
586 Mais, les frères de Dina, ne supportant pas son déshonneur,
587 Détruisirent la ville, tuèrent Emor et Sichem.
588 De même, nous devons détruire nos crimes tout de bon.
589 Tout écart est mort, si nous nous repentons.

V. 590-594. La lutte avec l'homme. *Gn.* 32, 23-31

590 Jacob l'emporta sur l'homme avec lequel il lutta.
591 La chair du Christ Dieu fut crucifiée par les Juifs.
592 Mais cependant ce même homme le bénit comme Jacob le demandait.
593 Il l'appelle Israël, et interdit pour l'avenir le nom de Jacob.
594 Sans doute, voir Dieu un jour est l'espoir des hommes pieux.

V. 595-607. Histoire de Juda et de Tamar. *Gn.* 38

595 Il est bien évident que les frères Her et Onam furent des vauriens.
596 Ces derniers figurent toute la race des hommes qui vont être damnés,
597 Sans doute, ils sont nuisibles ou ne désirent pas faire le bien.
598 Her était un homme malfaisant et Onam ne voulait pas se distinguer de lui.
599 La race des hommes qui vont être damnés ne vaut pas plus.
600 Or, ces personnes, nous savons de quelle manière elles furent frappés après examen.
601 De fait, Dieu tout-puissant les a punis selon la justice.

602 Ainsi donc, faisons le bien et abstenons-nous de la mauvaise ardeur.
603 Comme Juda désirait partir tondre ses brebis,
604 Sans reconnaître Tamar, en s'unissant à elle, il la rendit enceinte.
605 Mais le Christ, lorsqu'il veut alléger l'Eglise de ses fautes,
606 Féconde par son Esprit saint ceux qui avouent leurs turpitudes.
607 Ainsi, le peuple qui auparavant était inconnu du Christ, se met à son service.

V. 608-619. Joseph vendu par ses frères. *Gn.* 37, 1-36

608 Joseph est aimé par son père davantage que tous ses autres enfants.
609 Christ bienveillant, tu surpasses tous les héritiers du pays hébraïque.
610 Son père demanda à Joseph d'aller visiter ses frères.
611 Sans doute, Dieu envoya le Christ pour nous racheter.
612 Joseph retrouva ses frères, lit-on, à Dotân.
613 Lorsque le Christ vint, toute la terre avait fait défection.
614 Dès que ses frères le voient, aussitôt ils parlent de tuer Joseph.
615 Dès que la Judée connut le Christ par ses actes, elle le fit périr.
616 Mais la tunique de Joseph est ointe avec le sang d'un bouc.
617 La chair du Christ est accusée par de faux témoins.
618 Le prix de Joseph est de vingt deniers.
619 Qui ignore que le Christ fut estimé à un peu plus ?

V. 620-628. Joseph et la femme de Potiphar. *Gn.* 39, 6-20

620 Joseph était beau. Une femme impudente s'éprit de lui.
621 La Synagogue considéra le Christ semblable aux démons.
622 Mais le Christ fuit cette femme courtisane.
623 De fait, il dédaigna les traditions des Pharisiens.
624 Lorsque la femme vit que Joseph l'avait dédaignée,
625 Elle fit du moins ce qu'elle put et lui prit son manteau.
626 Joseph s'enfuit laissant son vêtement à la courtisane.
627 La chair du Verbe fut crucifiée sans que le Verbe fût blessé :
628 Dieu n'a pas été tué, mais sa chair cependant a souffert.

V. 629-631. Joseph en prison. *Gn.* 39, 20 - 40, 23

629 Le cachot détient Joseph. Le Christ descend vers Orcus.
630 Joseph dit à l'échanson : « tu sors de prison ».
631 Le Christ libère les élus qui résident dans l'Averne.

V. 632-640. Elévation de Joseph. Songe de Pharaon. *Gn.* 41, 1-36

632 Joseph, âgé de trente ans, se tient devant Pharaon.
633 Le Christ, au même âge, combat le démon.
634 Le pharaon raconta ses rêves, Joseph les dévoila :
635 « Par les sept épis pleins et autant de génisses,
636 C'est la richesse de la foi qui déborde d'abondante piété,
637 Dit-il, à travers les sept dons de l'Esprit bienveillant.
638 Les épis stériles figurent à leur tour la faim de la justice et du Verbe.
639 Cette pénurie apparaît après des années de fertilité.
640 Et de fait, il mange à peine celui qui pleure les crimes de la terre. »

V. 641-643. Les enfants de Joseph. *Gn.* 41, 50-52

641 Les Saintes Ecritures racontent que, d'une femme étrangère,
642 Et non parente, Joseph eut deux enfants.
643 L'épouse vierge du Christ n'engendre-t-elle pas deux peuples ?

V. 644-655. Joseph : son action pour la famine. Grandeur de Joseph. *Gn.* 41, 43-49 et 53-57

644 Mais Joseph assemble les moissons pendant sept ans.
645 Quand la famine vint, alors Joseph ouvre les greniers.
646 Le Christ instruit l'Eglise par les enseignements de sa vie,
647 Afin que nous ne nous perdions pas en l'époque de l'antéchrist.
648 C'était la mort pour l'Egypte si Joseph n'avait pas été vendu.
649 C'était aussi la mort pour le monde si le Christ n'était pas suspendu par sa volonté.
650 Après cela, l'Egypte fut soumise à la domination de Joseph.
651 Lorsque le Christ ressuscita, il assujettit le monde à sa puissance.

652 Le roi appela Joseph « sauveur du monde ».
653 Qu'y a-t-il de plus manifeste concernant le Christ ? Il est le vrai salut.
654 Semblablement, le soleil, les astres et la lune adorèrent Joseph.
655 Les évêques, le clergé, la foule sont tes serviteurs, ô Christ.

V. 656-659. Joseph et ses frères. *Gn.* 42, 1-24

656 Joseph reconnut ses frères, mais ne fut pas reconnu d'eux.
657 Le Christ connut les Juifs mais ne fut pas connu d'eux.
658 Joseph rendit l'argent, puis il donne le blé.
659 Le Christ ne demande aucun bien, il donne ses biens gracieusement.

V. 660-680. Joseph et Benjamin. *Gn.* 35, 16-20. *Gn.* 43, 29 – 44, 13. *Gn.* 45-46

660 Paul, héraut de Dieu, très saint docteur du monde,
661 Quand Rachel t'enfanta, elle t'appela Benjamin.
662 Tu fus donné comme docteur de l'Eglise dans la douleur, alors que tu la persécutais.
663 Ensuite, à bon droit elle t'appelle « fils de sa douleur ».
664 Joseph te vit, lorsque la lumière céleste scintilla sur toi.
665 Tu n'étais qu'un petit garçon car tu étais privé de la paix du Christ.
666 De fait, tu voulais totalement détruire la renommée du Christ.
667 Joseph te pleura, le Christ t'enleva la vue.
668 Lorsqu'il lava son visage, alors le baptême te purifia.
669 Ensuite, la coupe de Joseph est retrouvée dans l'ouverture de ton sac.
670 La méditation de la loi fut trouvée dans ton cœur.
671 L'argent brilla, quand on délia les liens du sac.
672 Après les nœuds de la loi, tu enseignas l'Evangile.
673 La portion de Benjamin surpassa celle de tous ses frères.
674 Sans doute, Paul, la grâce qui t'est donnée est supérieure à celle des autres.
675 Au matin, Benjamin prend son butin, et au soir il nourrit.
676 Toi, tout d'abord, tu attaques, mais ensuite tu nourris du dogme.
677 Or, Joseph envoya de petits cadeaux à son père.
678 Le Christ, en effet, épargne les Juifs afin qu'ils se repentent.

679 Joseph accorde à ses frères et à son père les meilleures terres de Goshen.
680 A ceux qui font sa volonté, le Christ donne l'Olympe.

V. 681-712. Retour sur l'existence de Joseph. *Gn.* 37-46

681 O Joseph plein de pudeur, qui pourrait chanter tes louanges ?
682 Qui pourrait les écrire ? Mais qui oserait les taire ?
683 L'amour profond d'Israël pour toi, plus grand que pour tes frères,
684 En alimentant les torches de l'envie, s'est enflammé contre toi.
685 Ainsi tes frères te vendent, un eunuque t'achète.
686 Mais Dieu qui regarde les humbles ne t'a pas abandonné.
687 Et bientôt ton seigneur t'a fait administrateur.
688 Mais l'ennemi antique jusque là te poursuit.
689 De fait, parce que tu étais beau, une femme impudente s'éprit de toi.
690 « Fais ce que je veux, dit-elle, et libre je te ferai.
691 Nuit et jour, à mon mari, en bien, je te recommanderai. »
692 Mais, l'œil sans sommeil ne saurait dormir au dessus de toi.
693 En effet, à un tel feu, il t'a efficacement soustrait.
694 Comme la femme, par ses paroles, t'attire vers la débauche,
695 « Sans doute, dis-tu, mon seigneur m'a tout confié, mais pas toi.
696 Toi, son épouse, ma maîtresse, je ne te déshonore pas. »
697 Et donc tu fuis, elle retient ton manteau (elle aurait préféré que ce fût toi).
698 Elle le montre à son mari quand il revient, ô combien faussement elle t'accuse.
699 Comme il lui fait confiance, dans les chaînes il te précipite.
700 Dieu est avec toi dans la fosse. Là, il te fait connaître.
701 De fait, ce que les songes présagent, tu le révèles.
702 Ensuite, l'échanson qui a souvenir de toi, fait mention de toi au roi.
703 Alors, une fois sorti de prison, le pharaon t'a consulté.
704 Parce que tu lui réponds bien, à la tête de l'Égypte, il t'a placé.
705 Tes frères viennent en suppliant, eux qui t'avaient vendu,
706 Et eux, qui pensaient t'avoir tué depuis quelque temps, t'interrogent.
707 Tu les connais, mais eux ne peuvent te reconnaître.
708 Tu les tourmentes par tes paroles, et, une fois le pardon accordé, tu te dévoiles.
709 Ensuite tu ordonnes que ton père saint te soit conduit.

710 Et ton père et tes frères tous ensemble te rejoignent.
711 Pour ta pudeur et ton mérite, Dieu t'honore.
712 Que le Seigneur nous rende purs avec ton soutien.

V. 713-721. Bénédiction des fils de Joseph. *Gn.* 48

713 Lorsque Jacob sut que la fin de sa vie s'approchait,
714 Il dit à Joseph : « Conduis à moi les enfants que tu as engendrés ».
715 Joseph place à droite l'aîné et à gauche le cadet.
716 Et, en croisant les mains, Jacob les bénit.
717 Et Joseph, indigné : « Ce n'est pas ainsi qu'il convient de faire, père, dit-il.
718 Le plus jeune est Effrem. L'aîné, sache que c'est Manassé. »
719 « Cela ne m'échappe pas, répondit Jacob. Je le sais bien.
720 Et, par un tel signe, je soumets l'aîné au cadet. »
721 Et par l'étendard de la Croix, les Gentils dominant les Hébreux.

V. 722-747. Bénédiction des fils de Jacob. *Gn.* 49, 1-26

722 Ensuite, Ruben, Juda, Levi, Syméon, Ysachar, Dan,
723 Gad, Zabulon, Joseph, Benjamin, Neptalim, Aser,
724 Tous ces enfants nés de lui, Israël les bénit,
725 Annonçant le Christ à travers ces douze patriarches.
726 « Ruben, dit-il, est mon premier né et ma vaillance. »
727 De fait le Christ allait être originaire de Judée.
728 « Mais Syméon et Lévi, dit-il, sont des instruments de guerre.
729 Je sauverai ceux qui se sont séparés d'eux et je disperserai les mauvais.
730 Jamais un chef ne fera défaut à la souche de Juda,
731 Jusqu'à ce que ne vienne celui qui doit être envoyé, lui qui est le vrai salut.
732 De son côté, Ysachar, à cause des biens de la terre qu'il regarda,
733 Est esclave des tributs, lui qui vise les dons du Christ.
734 Zabulon, proche du littoral, demeure dans un navire au mouillage. »
735 En effet, il montre le port aux croyants et il est aussi un refuge pour eux.
736 « Dan mordra un cheval et son cavalier tombera à la renverse.

737 Mais je me consacrerai, Dieu, à ce que tu me sauves. »
738 C'est comme s'il avait dit : tu mourras, Christ, et tu ressusciteras,
739 Et qui aura cru en toi échappera toujours à la mort.
740 « Gad, armé par derrière, sera belliqueux par devant et par derrière. »
741 Le Christ, en effet, porte la guerre contre Satan en cachette et ouvertement.
742 « Le pain d'Aser est gras, il est la précieuse nourriture des rois. »
743 Qui mange dignement la chair du Christ, vivra pour l'éternité.
744 « Neptalim, le cerf en liberté, donne de belles paroles. »
745 La communauté apostolique boit en premier le dogme divin.
746 Son fils Joseph s'ajoute aux autres, paré de son éclat.
747 Le Christ est éclatant au-dessus de tous, il règne partout.

V. 748-750. Derniers moments de Jacob. *Gn.* 49, 29-30

748 Ensuite, Jacob ordonna d'être enterré avec Abraham,
749 Croyant fermement qu'un jour il se relèverait dans sa chair,
750 Par l'intermédiaire du Seigneur Christ, qui sera enseveli non loin de ces tombes.

V. 751-760. Massacre des enfants. *Ex.* 1, 22

751 Le roi Pharaon tua les enfants dans le fleuve Nil,
752 Apportant la mort aux garçons et la vie aux filles.
753 En effet, Satan déteste ceux qui vivent dans le célibat,
754 Et dans l'Egypte qui est sienne, il ne laisse exister que les filles.
755 Mais qu'il soit évident pour vous, qui voyez resplendir la piété,
756 Dont vous cherchez la vertu dans les paroles seulement,
757 Sans vouloir, en changeant vos mauvaises mœurs, vous convertir,
758 Que vous serez soumis avec Pharaon à la mort sans fin.
759 Si au contraire vous rendez chastes vos esprits et vos corps,
760 Le Christ, né d'une vierge, sera votre salut.

Livre II.

V. 1-20. Le buisson ardent. Mission de Moïse. *Ex.* 3, 1-17

1 Moïse fit paître des brebis pendant près de quarante ans.
2 Par de telles activités, il devient l'ami du Tout Puissant.
3 Un jour lui apparut quelque buisson rugueux qui brûlait
4 Sans se consumer. Il est frappé de stupeur et il veut s'approcher.
5 Mais Dieu lui dit : « Délasse les chausses de tes pieds.
6 Tu te tiens sur une terre sainte. Et de fait ta foi est pleine de droiture. »
7 Chacune de ces paroles sont telles qu'elles contiennent leur propre sens.
8 Mais nous ne pouvons les révéler à cause des limites de notre raison.
9 Mais cependant, ce buisson qui ne fut pas brûlé entièrement par le feu,
10 A signifié, je pense, l'enfantement de la Vierge et de la Mère,
11 Ou encore que par la loi les péchés ne sont pas remis,
12 Ou encore que l'Eglise ne saurait mourir par la violence.
13 Après avoir déposé ses sandales, Moïse s'approcha du Seigneur.
14 Celui qui est exempt de tout vice te verra, Christ.
15 Après avoir déposé ses sandales, Moïse vit que le buisson
16 Brûlait sans se consumer. Tu apparaîtras au cœur pur.
17 « Va, dit après cela Dieu à Moïse, et dis à Pharaon :
18 Laisse mes serviteurs sacrifier dans le désert.
19 Mais mon nom, si par hasard on te demande quel il est,
20 Tu diras : on l'appelle 'celui qui es'. Je n'ai pas d'autre nom. »

V. 21-46. Pouvoir des signes accordés à Moïse. *Ex.* 4, 1-8

21 Mais Moïse hésite. Il demande de lui donner un signe.
22 « Mets ta main sur ton sein, lui dit Dieu. » Et il mit sa main sur son sein.
23 « Maintenant, retire-la, dit-il ». Il la retire et elle lui apparut blanche.
24 La race des Juifs, refusant de croire au Christ,
25 Fut rejetée dehors par Lui et souffre désormais de la lèpre.
26 Mais c'est la blancheur de la peau et non la candeur qui est appelée lèpre.
27 La loi donnée à travers Moïse est signifiée par la lèpre :
28 Elle qui n'acheva rien mais qui tua par son enseignement.
29 Mais Dieu lui ordonna de mettre à nouveau la main sur son sein.
30 La main ainsi placée, comme avant, retrouve sa couleur.
31 Les Hébreux sont purifiés par leur croyance au moment de la fin du monde.
32 Comme Moïse continuait à douter, Dieu lui dit :
33 « Jette cette verge que tu tiens. » Il la jeta et elle devint serpent.
34 Moïse s'effraya. « Saisis la queue, lui dit Dieu. »
35 Il la saisit et de même le serpent devint la verge qu'il avait été.
36 La verge révèle le Christ, devenu serpent en mourant,
37 Afin de supprimer la mort que le Chélydre avait insinué.
38 La peur et la fuite de Moïse : la fuite des disciples.
39 La verge devient un serpent avec sa queue pesante : Christ, tu ressuscites.
40 Ou alors, la queue du serpent figure la fin du monde.
41 Qui pourra nier que l'Eglise s'est roulée dans des époques lubriques ?
42 Alors que certains meurent, d'autres suivent en naissant.
43 Et de fait, par le serpent, la mort s'est répandue dans le monde.
44 Comme la fin du siècle, nous sommes rétablis à l'extrême fin.
45 De même que tous les obstacles cèdent devant la verge de Moïse,
46 Ainsi les vaines philosophies périssent face à la croix du Christ.

V. 47-61. La Pâque. *Ex.* 12, 1-46

47 Quand Moïse mena les Hébreux hors d'Egypte,
48 Le temple de l'Egypte est entièrement ruiné.
49 Lorsque nous fuyons nos fautes, alors notre erreur est annihilée.

50 La Pâque est pour les Juifs un agneau immolé au crépuscule.
51 La mort de Dieu lors de la fin du monde nous rend sains et saufs.
52 Moïse interdit de manger l'agneau bouilli ou cru.
53 La divinité du Christ est au-delà de toute raison.
54 Et sans doute la loi interdit que les os fussent mis en pièces.
55 Les os du Christ suspendu à la croix ne furent pas brisés.
56 L'agneau est mâché avec des laitues amères.
57 En pleurant nos fautes, on peut dignement absorber le pain et le vin.
58 L'agneau est mangé par des hommes ceints d'une ceinture et tenant un bâton.
59 Les docteurs chastes sont nourris du festin du Christ.
60 Aucun Hébreux ne mange l'agneau avec du levain.
61 Toute personne superbe ignore qu'il se repaît de la chair du Christ.

V. 62-66. Mara et Elim. *Ex.* 15, 22-27

62 Sans doute, la verge de Moïse adoucit les sources amères.
63 La saveur insipide de la Loi est adoucie par la croix du Christ.
64 Après cela, les douze sources douces qui furent trouvées
65 Et les soixante-douze palmiers au dessus d'elles,
66 Qui dira, Christ, que ces éléments ne sont pas les hérauts de ton triomphe ?

V. 67-75. La manne et les cailles. *Ex.* 16

67 A cause du grondement du peuple, s'envole de toutes parts une multitude de cailles.
68 Les Hébreux jusqu'à maintenant sont remplis du sens corporel.
69 La manne, inépuisable, a plu pendant quarante ans.
70 Le dogme du Christ demeure tant que s'élèvera l'édifice du monde.
71 Au sixième jour la manne est conservée en la quantité de deux gomors.
72 Qui connaît et accomplit le bien vivra sans fin à travers le temps.
73 La manne que l'Hébreu sans espérance recueille engendre des vers.
74 Qui connaît mais n'accomplit pas le bien, son esprit devient comme un vers,
75 Le torturant toujours, le rongant et le rongant encore.

V. 76-77. L'eau jaillie du rocher. *Ex. 17, 1-7*

76 Par deux fois Moïse frappe le rocher de sa verge et l'eau jaillit.
77 Suspendu à sa croix le Christ donne des coupes de vie.

V. 78-84. Combat avec Amalech. *Ex. 17, 8-16*

78 Par ses mains tendues, Moïse l'emporta sur Amalech.
79 En étant suspendu à la croix, Christ, tu triomphes de Satan.
80 Malheureux Amalech mais aussi Edom et le Cananéen :
81 Ni l'un ni l'autre ne voulut que les Hébreux traversassent leurs territoires.
82 Celui qui veut rencontrer des hommes pieux, qu'il s'unisse à eux.
83 Mais afin qu'un châtement semblable causé par la vengeance ne nous frappe pas,
84 Que le passage des Hébreux se fasse par nous et avec nous.

V. 85-109. L'Alliance au Sinaï. *Ex. 19-24. Ex. 34-35*

85 Lorsque Moïse fit son ascension, le Seigneur descendit à lui.
86 Selon combien nous t'aimons, Christ, tu t'approches de nous.
87 Plus nous méditons à ton sujet, plus nous recevons d'enseignements.
88 Cinquante jours s'étant écoulés après le passage de la mer,
89 Dans le feu et la fumée descendit le Seigneur.
90 Illuminant les humbles, tu aveugles, Christ, les superbes.
91 Ensuite, Dieu promulgua tous les mystères de la Loi.
92 Après cela la Loi est donnée inscrite sur des tables de pierre.
93 Cela signifie que les Juifs ont eu la tête dure.
94 Mais toi qui es venu sauver les condamnés, Christ de bonté,
95 En écrivant de ton doigt sur la terre, tu produis des fruits,
96 Toi qui, après avoir triomphé de la mort, fais ainsi don de l'Esprit.
97 La loi de Dieu recommande que soit un autel de terre.
98 Et de fait, la foi sincère est l'incarnation du Verbe.
99 Nous devons rendre à Dieu les premiers et les dixièmes de nos biens.
100 Et de fait, Dieu est le début et la fin de notre piété.
101 En brisant un jeune veau, Moïse donne de quoi boire aux Hébreux.

102 Et ta foi, Christ, engloutit généralement les rebelles.
103 On rapporte que Moïse eut un visage avec des cornes.
104 La volonté du Christ apparaît par deux testaments.
105 Moïse voile son visage, il couvre d'ombre ce qu'il écrit.
106 Mais le Christ explique en même temps la loi et les prophètes,
107 En naissant, en enseignant, en mourant, en pénétrant les enfers.
108 Moïse aspergea de sang les vases, le bassin et le peuple.
109 De fait par le sang du Christ se fait la purification du monde.

V. 110-116. Le veau d'or. *Ex. 32, 6-8 et 28*

110 Ceux qui sont trop gavés de festins et ensevelis dans le vin,
111 Se lèvent pour jouer et adorent ce qu'ils fabriquèrent.
112 Ils furent environ trois mille à tomber anéantis.
113 Ils sont un exemple pour tous les ivrognes afin qu'ils ne périssent pas.
114 O vous qui remplissez vos tables de vomi et de crasse,
115 Qui honorez l'argent, qui êtes prompts aux vains divertissements,
116 Si vous ne vous reprenez pas, craignez d'être ainsi détruits.

V. 117-131. Le sanctuaire de Yahvé. *Ex. 25. Ex. 35-37*

117 Et voici que Moïse reçoit l'ordre de construire un sanctuaire.
118 Il signifia quelle est aujourd'hui l'Eglise du Christ.
119 Il fut édifié à partir de matériaux sans valeur et précieux.
120 Et dans l'Eglise, il y a de la simple paille, mais aussi des graines.
121 De l'argent, des pierres précieuses, du bronze, de l'or et des colonnes,
122 De la pourpre teinte deux fois, du lin, des poils de chèvre,
123 Des peaux de bélier rougis et des parfums,
124 Moïse prit toutes ces richesses au peuple pour faire cette œuvre.
125 Le Christ regroupe dans son Eglise les chastes, les sages,
126 Les éloquents, les humbles, les droits et les patients.

127 Lui fait les tables, les coupes et les couvertures de poils de chèvre,
128 Les encensoirs, les chaires, l'autel et les sept lampes.
129 Le Christ offre à l'Eglise la nourriture de l'écriture,
130 Les prières des Saints et les dogmes pleins de droiture des pieux,
131 Les différents degrés et les dons de l'Esprit bienveillant.

V. 132-156. Le grand prêtre. *Ex.* 39. *Lv.* 8. *Lv.* 10, 1-3. *Lv.* 21

132 La loi interdit que le prêtre soit aveugle, boiteux,
133 D'un nez petit ou grand ou recourbé,
134 Bossu, chassieux, avec un pied cassé, galeux.
135 Le Christ Dieu à travers Paul nous a montré
136 De quelle manière de tels éléments doivent être chassés loin des saintes habitudes :
137 « Que le prêtre, dit-il, soit irréprochable et sage,
138 Sobre, chaste et qu'il ne poursuive pas un indigne profit.
139 Qu'il soit clairvoyant, plein de pitié, de bonne humeur, châtié sans amertume,
140 Et qu'en vertu de son pouvoir il soit la lumière pour tous en tout.
141 Qu'il soit un remède pour les condamnés et non une sentence pour les misérables.
142 Qu'il soit éloquent, chaste, que la lecture de la loi soit sa nourriture.
143 Qu'il recherche les biens célestes, qu'il ne soit pas recourbé vers les biens terrestres.
144 Qu'il soit pieux, loin des ruses, attestant les dogmes par des faits. »
145 Moïse choisit le prêtre, le lave, l'oint, le vêt et l'orne.
146 Son vêtement fut divisé en quatre couleurs.
147 Le vêtement signifie l'œuvre pourvue de toutes les vertus.
148 Celui pour qui de telles qualités n'existent pas, bien qu'il puisse être considéré comme prêtre,
149 Ne peut l'être devant Dieu qui voit les cœurs.
150 Mais au contraire, le prudent, le juste, le courageux, le modéré,

151 Celui à qui est une foi pleine de droiture, un espoir constant, un amour réel,
152 Même si les hommes n'attachent pas à sa personne le nom de prêtre,
153 Dans le temple de l'âme, il peut être tenu comme prêtre.
154 Ceux qui sans être choisis se mettent d'avance à offrir de l'encens,
155 Qu'ils craignent la mort des frères Abihu et Nadab.
156 Quiconque prendra ainsi de l'avance périra par un supplice semblable.

V. 157-163. Rituel des Sacrifices. *Lv.* 1-3

157 Des agneaux, du sel, de l'huile, des pains azymes mais aussi du feu,
158 Des taureaux et des chèvres, des chevreaux ainsi que des colombes,
159 Voilà ce que la loi ordonne d'offrir. Mais elle interdit dans tous les cas de consacrer du miel.
160 Et de fait, la paix fut acceptée par le Seigneur, comme la simplicité,
161 Et l'amour saint, l'ardeur positive, la confession sincère,
162 Et la sagesse qui aromatise toutes les vertus.
163 Mais le plaisir lascif ne peut apaiser Dieu.

V. 164-170. Animaux purs et animaux impurs. *Lv.* 11, 1-30

164 La loi a interdit que l'on se nourrisse de belettes et de lézards,
165 D'autruches, de milans, de cygnes et de chameaux,
166 De murènes, de porcs, de corbeaux ainsi que de vautours.
167 Le Christ en effet jamais n'incorpore en lui de tels animaux,
168 De toute évidence inconstants, ou voleurs, ou rapaces,
169 Immondes, orgueilleux, discordants, fangeux,
170 Lascifs, lubriques, adorateurs du ventre, déraisonnables.

V. 171-174. La circoncision. *Lv.* 12, 3

171 La loi recommandait aux Juifs d'être circoncis.
172 Or, le Christ dit par la voix de son héraut :
173 « Les prépuces et la circoncision ne sont pas corporels

174 Et c'est le renouvellement de l'esprit qui supprime les fautes ».

V. 175-193. La lèpre humaine. *Lv.* 13

175 La loi dit que, si une couleur tachetée apparaît sur la peau,
176 S'il y a une couleur tachetée sur la peau ou bien une pustule,
177 Ou bien quelque chose de brillant tel que l'on peut penser au fléau de la lèpre,
178 Ces anomalies doivent être montrées à quiconque a été prêtre,
179 Afin que, sur son avis, un lieu soit donné à un tel malade,
180 Pour que son jugement déclare le malade en question contaminé,
181 Ou bien que, selon son avis, la purification du malade soit avérée.
182 De fait, ceux qui fabriquent des hérésies, des schismes, des sectes,
183 Sèment des erreurs et réfutent le vrai par le faux.
184 Si un jour ils reviennent à eux et gémissent pour avoir péché,
185 S'ils pleurent sur leurs délits, et se lamentent pour de telles impiétés,
186 Qu'ils montrent ce revirement aux ministres de la Sainte Eglise,
187 Confessent toutes leurs fautes avec simplicité
188 Et, en obéissant totalement à l'ordre des prêtres,
189 Qu'ils évitent de franchir le seuil de l'Eglise
190 Jusqu'à ce qu'ils soient dits purs et soient rétablis par le pardon.
191 Il existe, dit Moïse, un genre incurable de lèpre.
192 De même, le Christ exposa les blasphèmes contre l'Esprit bienveillant.
193 Et de fait, ceux qui n'espèrent plus le pardon périront sans fin.

V. 194-207. Les deux boucs. *Lv.* 16

194 La loi divine recommande d'offrir deux boucs.
195 « Celui des deux qui est venu pour la part de Dieu,
196 Qu'il soit tué, dit-elle, et, puisqu'un veau a été égorgé juste avant,
197 Le sang du veau sera mélangé avec le sang du bouc. »
198 « Mais l'autre bouc, dit-elle, qui n'est pas destiné à Dieu par le sort,

199 Portera sur lui tous les péchés du peuple,
200 Et, expulsé au loin, sera chassé vers des contrées sauvages. »
201 Par ces boucs, les peuples jumeaux ont été signifiés :
202 Les Gentils, les Juifs, tous les deux misérables à cause de leurs péchés.
203 Or, parmi eux, quiconque a reçu la foi du Christ,
204 Participera au règne et à la souffrance du Christ.
205 Et ainsi son sang sera mélangé au sang du veau.
206 Celui qui n'aura pas cru au Christ, périra sans fin,
207 Et pour l'éternité, le chaos sera son lieu en même temps que la mort.

V. 208-215. Les animaux sacrifiés. *Lv. 22, 22-24*

208 Tout bétail aveugle, déformé, pustuleux,
209 Mutilé au niveau des oreilles, de la queue ou des testicules,
210 Moïse ne veut pas qu'il soit un jour offert au Tout Puissant.
211 L'ignorant, le désordonné, l'ami de la luxure,
212 Celui qui méprise les lois et qui ne s'acquitte pas de ses vœux pieux,
213 Celui qui veut passer pour être le seul à connaître les savoirs acquis,
214 Alors qu'il n'engendre, à partir de ses connaissances, aucun fils spirituel,
215 De telles personnes furent rejetées des holocaustes du Christ.

V. 216-226. Les envoyés et leur rapport. *Nb. 13*

216 Moïse envoie douze explorateurs.
217 Le Christ parcourt le monde avec douze disciples.
218 Deux explorateurs transportèrent une grappe.
219 Mais celui qui allait en premier ne voyait pas la grappe.
220 Mais le suivant vit la grappe qu'il portait.
221 Et sans doute, la synagogue te porta en premier, Christ,
222 Et ne te reconnut pas parce qu'elle refusa de croire en toi.
223 Mais la vraie foi croyant en l'Eglise te voit,

224 Et selon ses possibilités court après tes traces.
225 Une petite perche porta en même temps un figuier et une grappe de raisin.
226 La loi n'existe pas sans le Christ et le Christ n'existe pas sans la loi.

V. 227-232. La vache rousse. *Nb.* 19, 1-10

227 Moïse ordonnait d'égorger une génisse rousse,
228 Et il fit brûler son fumier, sa peau et sa chair,
229 En dehors du camp, bien sûr : le Christ fut cette jeune vache.
230 En dehors de Jérusalem, après avoir souffert, de son sang vermeil
231 Il lava les fautes de tous ceux qui croyaient en lui,
232 De même que le sang de la jeune bête lavait les péchés des Hébreux.

V. 233-235. Le Naziréat. *Nb.* 6, 1-3

233 Ni vin, ni Sikère n'est donné aux Nazaréens.
234 La loi veut que le docteur de l'Eglise soit sobre.
235 Que l'ivresse s'en aille loin de lui ainsi que le plaisir de la chair.

V. 236-237. Violation du sabbat. *Nb.* 15, 32-36

236 L'homme qui a ramassé du bois pendant le sabbat est mis à mort.
237 Qui commet un crime après son baptême mourra.

V. 238-246. Révolte de Datân et Abiram. *Nb.* 16, 1-35

238 Ceux qui ont été absorbés vivants par un gouffre de la terre,
239 C'est-à-dire qui ont été ensevelis sans avoir goûté la mort,
240 Signifient que ceux qui sont inconstants par l'infection de la haine et violents par la voix
241 Doivent être évités, puisque une mort si mauvaise leur a été donnée.
242 Ceux qui étaient d'accord avec Datân périrent en même temps.
243 Mais ses enfants n'allèrent pas en même temps que lui au-devant de la mort.
244 Ainsi, quiconque n'imite pas les mauvais qui se sont portés en avant,

245 Ne participera en rien à leurs châtements.
246 Qui est en accord avec eux, une mort semblable le crucifiera.

V. 247-250. L'intercession d'Aaron. *Nb.* 16, 46-48

247 Aaron, tel un mur, s'oppose au fléau mortel
248 Et, par son encensoir, porte secours aux vivants.
249 Le Christ, intermédiaire entre les défunts et les vivants,
250 Par l'odeur de sa mort nous rend immortels.

V. 251-252. Le rameau d'Aaron. *Nb.* 17

251 Le rameau sec verdit, il produit des feuilles ainsi qu'une fleur.
252 La vierge Marie enfante ; à partir d'elle la chair produit le Verbe.

V. 253-257. Les eaux de Meriba. *Nb.* 20, 1-11

253 Moïse n'était pas sûr que la pierre puisse répandre de l'eau.
254 Les Juifs, lorsqu'ils virent le Christ crucifié,
255 Pensèrent profondément que sa vertu ne venait pas de Dieu.
256 Mais, de la blessure du Christ, un filet d'eau coula,
257 Par lequel la soif de l'Eglise est étanchée sans fin.

V. 258-260. Mort d'Aaron. *Nb.* 20, 22-29

258 On se lamenta pour Aaron lorsqu'il dit adieu au monde,
259 Car les adorateurs de la loi descendirent vers Orcus.
260 Josué n'est pas pleuré parce que le Christ donne le paradis.

V. 261-278. Victoire contre Arad. *Nb.* 21, 1-3

261 Le cruel Cananéen vainquit les Juifs.
262 Et là où ils furent vaincus, à leur tour ils devinrent les vainqueurs.
263 C'est ce qu'il advient pour ceux qui ont confiance en toi, Christ.

264 Et de fait, très souvent, ceux qui, sans doute, étaient vaincus par les vices de la chair,
265 Rendus meilleurs par l'espoir, ils obtinrent la palme pour eux-mêmes.
266 Mais de leur côté, les insipides, qui recherchent de somptueux repas,
267 Parce qu'ils se montrent ingrats de la manne, nourriture céleste,
268 Alors qu'une caille est encore avalée par leurs gosiers,
269 Meurent subitement, et reçoivent la destinée des réprouvés.
270 A l'inverse, que la saveur ne puisse exciter notre palais,
271 Et que la faim seule produise tous les assaisonnements des mets,
272 Si nous ne voulons subir les tourments de ces derniers.
273 Comme seuls les impétueux ravissent le règne du ciel,
274 N'étant jamais vaincus par les cris des femmes,
275 Regardons les souffrances des éclaireurs.
276 Personne ne remportera la palme de la victoire sans travail.
277 A cause du grondement, le feu dévore deux fois sept mille hommes.
278 La flamme de l'enfer brûlera ceux qui sont semblables à eux.

V. 279-293. Le serpent d'airain. *Nb.* 21, 4-9

279 Une vengeance terrible s'abat de nouveau à cause de la rumeur :
280 Un serpent qui vomit des flammes déchire avec ses dents les membres
281 Des blasphémateurs et des plaintifs de longue route.
282 Mais ils ne sont pas détruits complètement : de fait, un serpent fondu dans l'airain
283 Les soigne pendant qu'il est regardé par eux.
284 En rien, frères, de telles paroles sont sans valeur :
285 Elles sont lumineuses par la lumière du jour, pleines de miel par le miel céleste.
286 Et de fait, qui mugit par ses grondements à la manière des bêtes,
287 En remettant tout en cause, en se justifiant toujours,
288 Son esprit le ronge et le dévore comme un serpent.
289 La fuite pourrait peut-être le faire survivre à de tels maux,
290 S'il changeait de vie, celui qui veut acquérir la vie,
291 S'il fabriquait lui-même pour lui-même les clous de sa chaste crainte.

292 Que quiconque, pour ainsi dire transpercé et crucifié par les vices,
293 Regarde en s'en souvenant la mort du Christ crucifié.

V. 294-296. Victoires contre Séon et Og. *Nb.* 21, 21-35

294 A leur tour, ces deux rois s'opposent aux Juifs :
295 Og en même temps que Séon, impudence et vaine gloire.
296 Le Christ les tue, lui qui est pauvre et né d'une vierge.

V. 297-308. Luxure avec les Madianites. *Nb.* 25. *Nb.* 31

297 Lorsque l'Hébreu s'installe dans la prostitution avec les Madianites,
298 Alors vingt-quatre mille sont frappés d'une mort terrible.
299 Si nous vivons dans la débauche, ainsi la colère s'acharnera sur nous.
300 Il est juste de te mentionner, Finees, au milieu des saints.
301 Sans doute ton poignard transperce les parties génitales des immondes.
302 Et ainsi la colère paisible de Dieu s'apaisa grâce à toi.
303 Que tout homme écoute cela de quelque lieu que ce soit :
304 La colère divine peut être apaisée par la colère.
305 Et cependant, que quiconque ait peur de s'emporter pour une grande œuvre,
306 Afin de ne pas être plus cruel pour lui-même que pour les autres.
307 Mais les Madianites avec le roi Balach et Balaam
308 Furent détruits semblablement : la tromperie obtient un tel gain.

V. 309-311. Balaam. *Nb.* 22-24

309 Comme Balaam, si nous retombons bien que l'on nous ait ouvert les yeux,
310 Devenus marchands d'avis que nous aurions dû donner,
311 De même que ce dernier fut misérable, nous mourrons d'une mort pérenne.

V. 312-316. Caleb. *Nb.* 13, 31

312 En rien il ne faut omettre Caleb, l'explorateur,
313 Qui reprima le grondement du peuple insensé,

314 A qui toujours afflua la vigueur de la jeunesse,
315 Jusqu'à ce qu'il pût vaincre la terre promise.
316 Ainsi ceux qui poursuivent la paix sont ceux qui triomphent des crimes.

V. 317-331. Les étapes de l'Exode. *Nb.* 33, 1-49

317 Moïse énumère les différentes étapes des Juifs,
318 Quarante-deux, jusqu'aux eaux du Jourdain,
319 Ainsi que les maux qu'ils ont soufferts pendant quarante ans,
320 Et les biens que la pitié du Seigneur leur a fournis,
321 Afin qu'ils puissent traverser la mer Rouge en gardant les pieds secs,
322 Jusqu'à arriver à la terre promise avec Josué comme chef.
323 L'Évangile manifeste un aussi grand nombre de générations
324 Depuis Abraham jusqu'à l'enfantement de la vierge.
325 Toute la nation hébraïque court à travers ces générations,
326 Mettant au second plan les biens terrestres et recherchant par l'esprit les biens célestes.
327 Et donc, par ce nombre, à bon droit on vient au paradis.
328 Par ce nombre, le Sauveur vient à sa mère,
329 Féconde par l'Esprit saint, elle qui est issue de la souche du premier patriarche,
330 Mère intacte, tressaillant de joie dans son enfantement,
331 Comme le Jourdain réchauffe toutes les douceurs.

V. 332-336. Installation à l'est du Jourdain. *Nb.* 32

332 Les fils de Ruben, de Gad et de Manassé,
333 Demeurent en deçà de la Jordanie par amour du bétail.
334 Ils n'entrent pas dans la terre dont s'écoulent le lait et le miel à la fois.
335 Ainsi garnis des pièces des richesses périssables,
336 Ils s'attachent aux biens terrestres et ne veulent pas aspirer aux biens célestes.

V. 337-339. Incorruptibilité des semelles et des vêtements. *Dt.* 29, 5

337 Le vêtement des Juifs ne fut pas usé par tant d'années,
338 Ni la semelle de la chaussure à force de vieillir.

339 Ainsi la chair sera incorruptible pour les saints.

V. 340-362. Interdictions diverses. *Dt.* 14-16. *Dt.* 22. *Dt.* 24-25. *Lv.* 19

340 La loi interdit de planter une forêt près d'un autel.
341 On nous interdit d'affermir la foi par la raison humaine.
342 Nous défendons d'ajouter par des paroles de la pompe à la foi catholique.
343 Moïse recommande que soient ôtées les impuretés des fruits.
344 Ne doit devenir docteur ni un enfant, ni un ignorant.
345 Le fruit qui germe est considéré comme souillé.
346 Quiconque, étant novice, a de l'ambition, est sali par les vices.
347 Il ne faut pas faire labourer le premier né de la vache.
348 Sans doute le début de nos bonnes œuvres doit être dissimulé.
349 D'autre part, il est interdit de tondre le premier-né de la brebis.
350 Il est juste de camoufler les débuts de nos bonnes œuvres.
351 La loi défend que le bœuf soit joint à un âne pour tirer la charrue.
352 Le docteur stupide ne peut être égalé par le sage.
353 On nous interdit de brider la gueule du bœuf qui bat le blé.
354 Le semeur de la vraie foi est digne de tout honneur.
355 Le chevreau ne doit pas être cuit dans le lait de sa mère.
356 Un grand crime doit être puni par des coups de fouet rugueux.
357 La loi interdit que nous ayons un vêtement de laine et de lin.
358 N'ayons pas une voix de colombe, un cœur de chien.
359 Que ta meule, dit-elle, ne soit pas un gage, que ce soit celle du haut ou du bas.
360 Que l'espoir ou la crainte ne soit pas ôté au pécheur.
361 On nous interdit de condamner quelqu'un par la parole d'un seul.
362 Il faut recevoir avec simplicité cette parole comme elle résonne.

V. 363-366. L'épouse du frère défunt. *Dt.* 25, 5-6

363 Que l'épouse du frère défunt aille au frère vivant,
364 Et tous les enfants qu'elle aura, qu'elle les appelle du nom du premier père.
365 C'est-à-dire : qu'ils enseignent l'Eglise ceux qui administrent le chrême,
366 Et que les baptisés soient appelés au nom du Christ.

V. 367-370. Interdiction concernant le planteur de vignes. *Dt.* 20, 6

367 Celui qui plante des vignes n'a pas le droit d'aller à la guerre.
368 De fait, ceux qui sont doubles dans leur âme ne sauront être constants.
369 Et il ne convient pas que fasse de nobles vœux celui qui toujours accumule le mal.
370 Personne ne peut être, de la même manière, serviteur de Dieu et du monde.

V. 371-383. Les captives. *Dt.* 21, 10-13

371 Si quelqu'un, en partant au combat, voit une femme
372 Et la désire, elle qui est aimable par le corps et le visage,
373 Qu'il rase sa chevelure, et lui coupe également les ongles,
374 Qu'il la force à pleurer les siens dans un vêtement de deuil,
375 Et qu'ainsi, enfin, il prenne cette même femme comme épouse.
376 Ceux qui ont appris les disciplines des philosophes,
377 Les vers des poètes et leurs fables mélodieuses,
378 Qu'ils prennent garde de ne pas manier les écritures saintes comme ces fables,
379 Qu'ils craignent de faire plier à leurs propres significations les pieuses paroles,
380 Mais qu'ils élèvent leurs propres significations vers les sages dogmes célestes,
381 Par lesquels ils pourront être redressés, purifiés.
382 Alors ils pourront engendrer, par leur enseignement, de nombreux fidèles.
383 Alors par l'Évangile, ils engendreront des hommes de spiritualité.

V. 384-391. Israël, peuple vainqueur. *Dt.* 7, 1-5

384 Lorsque Dieu, dit-elle, t'aura livré sept nations,
385 Tu les détruiras entièrement, tu ne laisseras rien d'elles subsister.
386 Lorsque quelqu'un s'éloigne par l'esprit des charmes du monde,
387 Et professe la religion du monastère,
388 Qu'il fuie tout méfait, qu'il chasse loin de lui tout crime,
389 Que toute souillure puisse être exilée, bannie loin de lui,
390 Qu'il ne cherche pas la vomissure, qu'il ne s'embourbe pas comme le porc dans son ordure,
391 Que les lieux, qui jadis étaient de vices, deviennent de vertus.

V. 392-405. L'homicide involontaire. *Dt.* 19, 4-6

392 Si quelqu'un se rend dans la forêt pour y couper du bois,
393 Et que, le fer de la hache lui ayant échappé, il tue un homme,
394 Que le coupeur de bois ne soit pas mis à mort pour cette raison.
395 Il n'est pas juste qu'il périsse de la mort des homicides.
396 Mais qu'il se sauve dans une quelconque ville parmi les fugitifs.
397 Lorsque quelqu'un révèle les sens mystiques des Ecritures,
398 Ou bien éclaire l'Evangile, autant qu'il le peut,
399 Afin de dompter les esprits sans esprit et pour ainsi dire sylvestres,
400 Si quelqu'un devient la proie de l'erreur à cause de ses paroles,
401 Et si en croyant mal, en faisant mal, il perd espoir,
402 Ce simple maître, cependant, n'est pas condamnable,
403 Lui que toujours réchauffe par sa nourriture la paix de l'Eglise,
404 Lui que l'espérance, l'amour, la foi protègent telles des villes,
405 Lui que la confession sincère purifie totalement.

V. 406-424. Pureté du camp. *Dt.* 23, 10-14

406 Si quelqu'un a été souillé pendant la nuit dans ses rêves,
407 Qu'il sorte du camp, qu'il s'éloigne de tout compagnon
408 Jusqu'au soir : alors, son vêtement lavé, il rentrera.
409 Si quelqu'un a péché, du moins par une pensée honteuse
410 (Pour ne pas dire en parole, en acte ou en pensée),
411 Qu'il se juge indigne de se réunir aux êtres pieux,
412 Qu'il n'ose se joindre aux ministres de l'autel,
413 Jusqu'à ce qu'il purifie son cœur en avouant ses pensées ignominieuses,
414 Jusqu'à ce qu'il donne satisfaction au Christ au fond de sa poitrine sincère,
415 Et qu'il soit le temple de Dieu, en méditant l'enseignement de Dieu.
416 Si quelqu'un, dit-elle, s'est allégé par une déjection de son corps,
417 Qu'en aucune manière, il ne la laisse à l'air libre.
418 Il portera toujours une pioche sous sa ceinture,
419 Afin de gratter et racler la terre, afin de recouvrir son ordure,

420 De sorte qu'il soit soulagé sans que la puanteur ne puisse se répandre.
421 Lorsque quelqu'un songe dans son esprit à une parole ou à un acte qui ne vaut rien,
422 Et le produit au grand jour en agissant ou en parlant,
423 Qu'il se repente bien vite, qu'il gémisses, et s'il le peut, qu'il pleure.
424 L'exemple d'une mauvaise action ne conviendra à personne.

V. 425-434. L'entrée en terre promise : sélection des élus. *Nb.* 14, 30-34

425 Parmi des milliers d'hommes, il y en eut deux seulement
426 A entrer dans la terre promise jadis à leurs pères.
427 La parole du Christ, notre Seigneur, affirme
428 Que peu seront sauvés, mais que beaucoup seront appelés.
429 La loi du Seigneur impose des châtimens équivalents aux péchés.
430 La loi interdit à quiconque de subir plus de quarante coups.
431 Ce nombre désigne les temps de la vie présente.
432 L'homme qui, dans cette vie, reçoit des coups spontanément à cause de ses fautes,
433 Obtient le pardon et le repos du paradis.
434 Après la mort de la chair, il ne reçoit aucun tourment.

V. 435-440. Investiture de Josué. *Jos.* 1, 1-9

435 Lorsque Moïse meurt, alors Josué est tenu pour guide.
436 Lorsque la Loi s'achève, la trompette de l'Évangile retentit.
437 A Josué qui succède à Moïse, ainsi parle le Seigneur :
438 « Sois vigoureux, soutenu par le pilier que je suis.
439 Conduis le peuple vers ces terres où le miel coule. »
440 Josué obéit à ces préceptes : Jésus sauve, et non la Loi.

V. 441-444. Envoi d'espions à Jéricho. *Jos.* 2,1

441 Or, Josué envoya deux hommes à Jéricho.
442 Il leur ordonne d'examiner ce qu'on dit là-bas, ce qu'on y fait.
443 Dieu a voulu donner deux testaments à ce monde,
444 Que nous devons explorer à fond, par lesquels nous devons lui être soumis.

V. 445-452. La traversée. *Jos. 3*

445 Lorsque le peuple et l'arche traversèrent le Jourdain,
446 La partie inférieure du fleuve, seulement, coula vers la mer.
447 L'autre partie, en un amoncellement, demeura dans la douceur.
448 Et de fait, après le baptême, certains reviennent vers leurs crimes.
449 Grâce au commandement de Dieu, certains évitent les situations critiques.
450 En deçà du Jourdain, la possession fut partagée en faveur de ceux qui,
451 Ceints de glaives, précédèrent les peuples.
452 Et de fait, les patriarches et les prophètes nous façonnent.

V. 453-454. Le signe pour la maison de Rahab. *Jos. 2, 18*

453 Par un signe écarlate, Rahab, la prostituée, fut sauvée.
454 Personne ne peut être sauvé sinon par le sang du Christ.

V. 455-456. Circoncision des Hébreux. *Jos. 5, 3*

455 Les Hébreux sont circoncis avec des couteaux de pierre.
456 Par la foi du Christ, chacun perd ce qu'il a de superflu.

V. 457-473. Prise de Jéricho. *Jos. 6*

457 Après cela, Jéricho est assiégée.
458 Contre elle le glaive étincelant n'est pas dégainé.
459 Le bélier ne l'ébranle pas, les traits ne sont point lancés.
460 Mais l'arche est transportée tout autour pendant sept jours
461 Et les prêtres mugissent par le retentissement des trompettes.
462 Après sept jours, enfin, cette ville de Jéricho s'effondre.
463 Jéricho non sans raison désigne par son nom la lune.
464 Le monde en effet équivaut à la lune par sa mobilité,
465 Lui qui ne se tient pas droit comme le soleil, mais chancelle à la manière de la lune,
466 Tantôt s'approchant du soleil, tantôt s'éloignant du soleil.

467 Qui met en doute le fait que l'arche désigne la sainte Eglise ?
468 Nous savons que les docteurs sont signifiés par les trompettes.
469 Lorsque la musique de l'Eglise sera chantée sur toute la terre,
470 Lorsque la voix des docteurs aura parcouru le monde entier,
471 Alors les murs de Jéricho devront s'effondrer complètement,
472 Les barrières de la perfidie, brisées, céderont,
473 Et une foi commune unira les Gentils aux Hébreux.

V. 474-482. Infidélité d'Achar. *Jos. 7*

474 Comme Jéricho, grâce aux préceptes de Josué, est livrée au feu,
475 Achar prit plusieurs biens interdits de la ville
476 Et il les fit voir, eux qui étaient cachés sous sa tente.
477 Qui veut souiller l'Eglise par la superstition,
478 Et traiter les Ecritures saintes à la manière des textes poétiques,
479 Qui, après le baptême, revient au Barathre des vices,
480 Comme on cache sous sa tente le butin de Jéricho,
481 Celui-là, tel Achar, meurt, enseveli sous le poids du péché,
482 De même que le poids des pierres est accumulé sur ce dernier.

V. 483-488. Construction d'un autel. *Jos. 8, 30-35*

483 Une fois les ennemis vaincus, Josué construisit un autel.
484 Les vices terrassés, l'esprit pieux sera l'autel du Christ.
485 Ils se tiennent près du mont Garizim ceux qui sont disposés à bénir.
486 Est semblable à eux celui qui a bien agi par amour de la justice.
487 Ils se tiennent près du mont Gebal, ceux qui sont contraints de maudire.
488 Est semblable à eux celui qui est bon par crainte du châtement.

V. 489-505. Alliance avec les Gabaonites. *Jos. 9*

489 Il vaut la peine de mentionner les Gabaonites.
490 Ils se livrèrent à Josué, lui qu'ils trompent par leur parole balbutiante.
491 Ils possèdent de vieilles sandales, des miettes de pain moisies,

492 De vieilles hardes, témoignages, pour ainsi dire,
493 Qu'ils viennent de loin, qu'ils effectuent une longue marche,
494 Qu'ils ne sont pas des voisins puisqu'ils se trouvent loin des Hébreux,
495 Et qu'ils méritent, l'alliance une fois conclue, le pardon et la vie.
496 Mais, après que Josué eut saisi qu'ils sont des voisins,
497 Il leur ordonna de devenir porteurs d'eau et coupeurs de bois.
498 Par eux sont désignés ceux qui ont pu renaître par le baptême,
499 Mais qui n'ont pas été purifiés, qui n'ont pas encore mûri.
500 Ils sont pour ainsi dire comme des ormeaux pour les vignes fécondes,
501 Serviteurs des Saints, offrant à la chair les biens de la chair
502 Et, sous cette paille, le Christ cache des pousses choisies,
503 Afin qu'elles ne soient pas foulées ou arrachées par les oiseaux,
504 Ou encore encerclées par des épines, ni brûlées par le soleil.
505 L'emplacement sous cette paille protège avec grande sûreté les graines.

V. 506-507. Coalition contre Gabaon et Israël. *Jos.* 10, 13

506 Tandis que Josué combat, voici que le ciel reste figé sur Gabaon.
507 Le Soleil de Justice est une aide pour tous les saints.

V. 508-511. Les cinq rois dans la grotte de Maqqéda. *Jos.* 10, 16-27

508 Les Rois vaincus que Josué enferme dans une grotte,
509 Il est avéré qu'ils étaient cinq. Ils désignent les sens de la chair.
510 Ces derniers doivent être rejetés loin de l'inquiétude du monde.
511 Ce n'est pas autrement que les hommes pourront gagner les royaumes d'en haut.

V. 512-518. Le tribut de Chanaan. *Jos.* 16, 10. *Jos.* 17, 13

512 Le Cananéen a pu être vaincu et non détruit.
513 On lui ordonne cependant de verser une rançon, un tribut.
514 Celui-ci par un signe nous rappelle l'aspect de la chair,
515 Qu'il est permis de rendre, pour les Saints, obéissante au moindre geste.
516 Tant qu'elle reste dans ce monde, elle ne peut être sans tâche.

517 Ainsi la vertu de l'âme est consolidée par la faiblesse.
518 Personne ne peut toujours avoir la vertu dans son intégralité.

V. 519-532. Le lot des tribus. *Jos.* 11-14

519 Josué répartit la terre aux dix tribus.
520 Sans doute le Christ prépare un lieu pour chaque fidèle.
521 Par Moïse, la terre fut répartie à deux tribus.
522 La terre est divisée par Josué en presque dix tribus.
523 Par l'Évangile, les fidèles sont plus nombreux que par la Loi.
524 Ainsi, le salut par l'Évangile est plus grand que celui par la Loi.
525 Aucune possession n'est donnée aux lévites.
526 Mais Dieu leur dit : « Moi, je suis votre possession ».
527 Il n'est pas permis aux ministres de l'autel d'avoir une quelconque propriété.
528 Il est juste qu'ils aient la pauvreté de l'esprit.
529 Qu'il vive de l'Évangile, celui qui le proclame.
530 Que toute dépense s'éloigne du serviteur de l'autel.
531 Qu'il vive à partir de l'autel, quiconque se dévouera à lui.
532 Qu'il soit nourri par les dîmes des prémices.

V. 533-545. Le tribut de Chanaan. *Jos.* 16, 10. *Jos.* 17, 13

533 Le Cananéen devint tributaire d'Éffraïm.
534 Mais il n'est pas complètement exclu de son territoire.
535 Souvent les sages sont corrigés par leurs vices,
536 A cause desquels ils tombent, se relèvent, se rétablissent et succombent.
537 Souvent, nous voyons que les ulcères sont guéris par des blessures
538 Et le nombre des vices devient le nombre des vertus.
539 Souvent pour le sage, ses propres ruines font sa défense.
540 Après une boisson d'aloès, le miel d'ordinaire dégage plus de saveurs.
541 Le sommeil est plus agréable pour les fatigués et l'ombre pour ceux qui transpirent.
542 Les loisirs nous amollissent, la vertu se fait diligente dans les guerres.
543 Ceux qui sont tranquilles languissent mais ceux qui sont inquiets fuient le crime.

544 Loin du labeur, nous sommes paresseux ; dans la lutte, nous voilà courageux.
545 Ainsi, le Cananéen a coutume de rendre aux justes ses tributs.

V. 546-554. Introduction aux Juges : abandon de Dieu et châtement. *Jg.* 2, 11-18

546 On rapporte que, toutes les fois que le peuple juif commit un péché,
547 Ce dernier, par un jugement du Seigneur, fut livré à l'ennemi.
548 Les forces de Satan croissent à cause de nos fautes.
549 A cause de nos fautes, nous sommes soumis à son pouvoir.
550 Plus on pèche, et plus on s'abandonne à lui.
551 Le Seigneur pardonne lorsque le peuple hébreu demande le pardon
552 Et, par des chefs courageux, il extermine tous leurs ennemis.
553 Dieu nous est favorable si nous nous repentons
554 Et, par les docteurs, il fait fuir les ennemis extérieurs.

V. 555-562. Aoth. *Jg.* 3, 12-30

555 Avec son poignard à deux tranchants, le juge Aoth,
556 Adroit des deux mains, tue le trop gros Eglon et fait fuir les ennemis.
557 Les sens de la chair qui ne connaissent que la terre,
558 Personne ne peut les perdre, à moins qu'il ne triomphe avec toi comme chef, Christ.
559 Quiconque fait le bien et n'en tire pas orgueil,
560 A une main droite de l'un et l'autre côté et n'en a aucune gauche.
561 Il tue Eglon, cet homme qui se rabaisse à la suite de ses hauts faits,
562 Qui s'humilie et ne se gonfle pas d'orgueil pour ses excellentes actions.

V. 563-574. Semegar. *Jg.* 3, 31

563 Après Aoth, il y a le juge Semegar qui écrase les ennemis
564 Et qui brise six cents hommes, frappés qu'ils sont par le soc d'une charrue.
565 Par ce fait, on signifie qu'on doit parfois enseigner les idiots.
566 Mais eux, lorsqu'ils sont engourdis dans leur bêtise, il est juste parfois de les abandonner.
567 Nous savons que le schismatique doit être averti une fois et une seconde fois.
568 Il faut éviter la réprimande à celui pour lequel elle ne profite en rien.

569 Sans doute, le soc n'a pas toujours comme habitude de fendre des champs.
570 Et de fait, tantôt il arrache les ronces et coupe les buissons,
571 Et tantôt, en retournant la terre, il prépare les champs pour le semeur.
572 Mais parfois, il repose à la maison, et donc rien ne se fait.
573 Ainsi, nous devons tantôt nous taire tantôt parler,
574 Corriger les mauvais et en même temps supporter les méchants.

V. 575-582. Barach, Yaël et Sisara. *Jg.* 4, 1-21

575 Est-ce que je te passerai sous silence, Barach ? C'est toi qui figures les Juifs.
576 Tu reçois l'ordre d'aller au combat avec dix mille hommes.
577 Tu n'as pas réussi à l'emporter totalement sur le chef Sisara.
578 La lettre de la loi n'a pu vaincre Satan,
579 Que Yaël frappa avec un piquet et transperça avec un clou.
580 C'est la coutume de l'Eglise de tuer les ennemis avec l'étendard de la croix.
581 Yaël recouvrit Sisara mort avec des peaux.
582 Satan a l'habitude de reposer dans les cœurs stupides.

V. 583-600. Gédéon. Vocation et préparation à la campagne. *Jg.* 6, 6-40

583 Que je ne te passe pas sous silence, Gédéon, mais que je révèle tes exploits.
584 Pendant que tu bats les blés et que tu sépares la paille et le grain,
585 Tu reçois un oracle envoyé à toi du ciel :
586 « La toison est arrosée mais ensuite le sol est sec,
587 Le sol est humide de rosée puis la toison reste sèche. »
588 On te montre ces signes révélant qu'ainsi tes ennemis sont vaincus.
589 La toison manifeste le signe et la figure de la Judée.
590 La grâce de la loi divine fut d'abord donnée aux Hébreux.
591 Mais alors les Gentils étaient privés de la rosée céleste.
592 Lorsque le Christ vint, l'Hébreu ne daigna pas croire en lui.
593 Par lui, l'Évangile est diffusé sur la totalité du monde.
594 Ainsi, la rosée, s'écartant des Juifs, inonda le monde.
595 Voilà que le monde est arrosé de la foi et que l'Hébreu est desséché.
596 A bon droit nous disons que les Hébreux sont signifiés par la toison.

597 De fait, quand c'est le moment, on enlève sa toison au mouton.
598 Mais maintenant, la loi sainte n'est pas un garant pour les Hébreux condamnés,
599 Et, dépouillés de leur foi, sans roi, ils errent en tous lieux.
600 La gloire du Christ revendique la prééminence pour son église.

V. 601-636. Gédéon. La campagne. *Jg.* 7, 1-22

601 Grâce à ces signes, Gédéon se rend au combat en exultant,
602 Rejetant les compagnons qui boivent avec le genou fléchi.
603 Il pousse devant lui seuls ceux qui restent à laper les eaux du fleuve
604 Et il les arme de torches, de trompettes et de cruches.
605 De fait, le Christ a en horreur et déteste ceux qui soignent leur ventre.
606 Les docteurs de son église interdisent formellement d'en faire partie.
607 Mais ils vont avec lui, ceux qui recherchent avec leur esprit les biens supérieurs,
608 Qui lapent en se tenant debout (qui disent les bonnes actions en les accomplissant),
609 Qui portent des trompettes dans leurs mains (qui portent la vérité en l'enseignant),
610 Qui terrifient leurs ennemis en brisant des cruches,
611 Qui sont prêts à subir la mort au nom du Christ.
612 Le flambeau brilla, lorsqu'ils brisèrent les cruches.
613 Et de fait, avant l'aide de Dieu, en produisant des miracles après la mort,
614 Ils irradiant le monde par les nombreuses lampes des vertus.
615 Donc, une fois que les soldats sont vus, chaque adversaire s'enfuit.
616 Bientôt, par des coups qu'ils se donnèrent les uns aux autres, anéantis, ils allèrent à la mort.
617 Ainsi triompha Gédéon, ainsi il signifia le Christ
618 Qui triomphe des ennemis extérieurs et intérieurs.
619 Ainsi la rosée de l'Évangile inonda la totalité du monde.
620 Mais qui pourrait ignorer que les compagnons de Gédéon étaient trois cents ?
621 C'est un fait établi puisque la lettre 'tau' désigne ce nombre,
622 Lettre qui présente, figure et reproduit l'image de la croix.
623 Christ, tu as conseillé à tous les fidèles de porter leur croix.
624 Celui qui t'obéit dans ce monde remportera lui-même le triomphe.

625 Et de fait, pour tout fidèle, la croix est la cuirasse et le glaive,
626 Une tour, un abri et un soulagement à la débauche,
627 Une résistance, une défense, une catapulte, un javelot, un bouclier.
628 La croix est la fortification mais aussi le seuil de la vie.
629 La croix orne les fronts et redonne la beauté aux fronts enlaidis.
630 La croix dissipe le crime et engloutit toutes les fautes.
631 La croix freine la rage, la croix chasse les brouillards de l'esprit.
632 La croix brise la haine, la croix chasse toutes les causes d'angoisse.
633 La croix purifie les eaux, la croix allège l'amertume de la mort.
634 La croix réchauffe et recouvre, la croix met un terme aux dissensions de la guerre.
635 La croix punit Satan, elle réunit au Christ les cœurs pieux.
636 Elle arrête chaque crime : chaque bien est donné par la croix du Christ.

V. 637-650. Fin de la carrière de Gédéon. Abimelech au pouvoir. *Jg.* 8, 22-33. *Jg.* 9, 1-6

637 Gédéon mourut, laissant une nombreuse descendance :
638 A savoir deux fois six et deux fois trente enfants bien nés.
639 Il laissa Abimelech comme seul enfant d'une concubine.
640 Ce bâtard tue tous ses frères par violence et tromperies,
641 Et comme il les tuait, un seul, le plus jeune, échappa à la mort.
642 Gédéon est le signe du Christ, lui en qui toute la terre a cru,
643 Dans toutes les langues, auquel tout le peuple est soumis,
644 Qui engendra de nombreux enfants par ses paroles évangéliques.
645 L'enfant d'une concubine fit périr ses enfants.
646 Il est l'antéchrist qui tire son origine de la Synagogue.
647 Il va tuer les témoins du Christ par un sinistre crime,
648 Lui que frappa une femme, à savoir la foi inviolée.
649 Mais le petit frère que la mort cruelle ne peut retenir
650 Signifie, selon les paroles d'Elie, les Hébreux convertis.

V. 651-672. Yotam à Garizim. *Jg.* 9, 7-20

651 L'enfant se hâte de gravir le mont Garizim.
652 Personne ne peut échapper à l'Antéchrist,

653 Personne ne pourra faire reconnaître l'Évangile,
654 S'il ne gravit les sommets des vertus et de la foi.
655 Donc, celui-ci se tenant sur le mont Garizim dit aux gens de Sichem :
656 « Lorsque les arbres voulurent oindre un roi au-dessus d'eux,
657 Ils allèrent ensemble dire à l'olivier :
658 Nous qui sommes sans expérience, nous te réclamons et te demandons.
659 Et lui répond : Je ne veux pas me priver de mon huile pour la royauté.
660 Quel homme sensé ne préférerait pas l'onction de l'olive aux royaumes ?
661 Ils disent au figuier : Toi, reçois la royauté sur nous.
662 Je n'abandonnerai pas, dit-il, mes doux fruits à cause de royaumes.
663 Puis les arbres ne s'adressent pas autrement à la vigne.
664 Je préfère, répondit-elle, le vin de la joie à la royauté.
665 Enfin, ils viennent au buisson et lui tiennent le même discours.
666 Et un feu sortant du buisson dévora les arbres. »
667 Les arbres de la forêt signifient les hommes réprouvés,
668 Loin desquels s'éloignent et la grâce de l'Esprit bienfaisant,
669 Et la méditation spirituelle de la loi sacrée.
670 Le Christ n'est pas une souche de vignes pour ces lambrouches,
671 Mais, ceux que l'Antéchrist presse, lui qui est le buisson épineux, plein de ronces,
672 Il les détruira, les anéantira ; il siègera avec eux dans le Tartare.

V. 673-677. Jephthé. *Jg.* 11

673 Je n'ai pas l'intention de passer le bienheureux Jephthé sous silence.
674 Lui, ses frères le chassent loin d'eux comme les Juifs chassent le Christ.
675 Mais alors il est établi comme chef, parce que le Christ le commande ainsi.
676 Après avoir mis les ennemis en déroute, il étrangla son unique fille.
677 Le fils unique de Dieu, en mourant, nous a donné la vie.

V. 678-702. Samson. *Jg.* 14-16

678 O courageux Samson, compagnon de la sainte cohorte,
679 Le nom qui est le tien signifie « le soleil d'eux-mêmes ».

680 En effet, « Soleil de Justice » est une appellation courante pour le Christ,
681 Qui est un soleil pour les élus, non pour les réprouvés.
682 En allant briguer une femme, tu surpasses et fais périr un lion.
683 Lorsque le Christ épouse les peuples, il brise tout d'abord Satan.
684 Mais un rayon de miel est trouvé dans la gueule du lion abattu.
685 Le monde blasphème d'abord le Christ, puis le loue.
686 Tu enlèves les portes et tu gravis les sommets d'une montagne.
687 Le Christ monte aux cieux après qu'il eut anéanti l'Averne.
688 En mourant, tu abats davantage d'ennemis que vivant,
689 Et lorsqu'il subit la croix, Dieu entraîna toute chose à sa suite.
690 Samson captif et aveugle n'est pas une image du Christ.
691 De cette manière, Samson figure les faux adorateurs du Christ.
692 De même que la femme se joua de Samson pour le raser,
693 De même Satan illusionne ceux qui sont dénués de la faveur du Christ.
694 Et Samson, aveugle, fut contraint de tourner la meule.
695 De fait, tous ceux que Satan prive de l'amour céleste,
696 Il a l'habitude de les tourmenter par de multiples tâches.
697 Mais ceux à qui il ôte les subtilités de la contemplation du vrai,
698 Il les mène à travers les rotations et les mouvements du monde.
699 Après cela, lorsque sa chevelure coupée se remit à pousser pour Samson,
700 Il ôte la cervelle de ses ennemis tout en se heurtant contre les colonnes.
701 Lorsque le pécheur revient à lui en pleurant et en gémissant,
702 Peu importe s'il doit mourir bientôt, à ce moment, par sa mort, il triomphe.

V. 703-707. Informations diverses sur les Juges. *Jg. 4. Jg. 7. Jg. 8. Jg. 11. Jg. 16. Jg. 19-20*

703 Oreb, Zeb, Zébée, Yabin, figurent par leur mort
704 Les fautes qui disparaissent par le baptême, par la religion.
705 Ensuite, les Ammonites et les Philistins furent soumis.

706 Benjamin abattu et pratiquement brisé
707 Montre quel châtimeant attend les coucheries les plus incroyables.

V. 708-709. Mariage de Booz. *Rt.* 4

708 Booz, d'autre part, épouse Ruth la moabite.
709 En inspirant la foi, le Christ s'unit au monde.

V. 710-714. Introduction au livre de *Job*

710 Est-ce que Job, admirable athlète et champion,
711 Qui demeura invincible pour l'ennemi cruel,
712 N'a pas représenté le type de l'Eglise et la figure du Christ ?
713 Par ses actes et ses paroles, en tout, il figure le Christ.
714 Qui ne s'extasierait sur cela, qui pourra retrancher un tel passage ?

V. 715-735. Présentation du personnage. *Jb.* 1, 1-3

715 Sans doute, par son nom lui-même, Job désigne le Christ.
716 En effet, le Christ voulut porter nos douleurs.
717 Job habita la terre que l'on appelle Hus.
718 Le Christ Sagesse habite dans les esprits justes.
719 Job fut un homme simple, droit et rempli de crainte.
720 Voici que le Christ règne en vertu de sa juste bienveillance.
721 Job a engendré sept fils et trois filles.
722 L'espoir, l'amour et la foi mènent les fidèles vers toi, Christ.
723 Lui possédait des bœufs, des ânes, des brebis et des chameaux,
724 Des esclaves, des servantes, autant qu'un être très riche.
725 Le Christ, roi de l'Eglise, tient spirituellement tous ces hommes :
726 Les papes, les rois, les fidèles de l'un et l'autre sexe,
727 Les docteurs, les étudiants, les pasteurs, les agriculteurs,
728 Les prudents, les humbles, les ignorants et les fous,
729 Le Christ, qui règne partout, les appelle à son Eglise.

730 Sont d'abord évoqués les troupeaux et ensuite les domestiques de Job.
731 Et de fait, au début, les fidèles furent des pêcheurs.
732 Ensuite, à travers des hommes qui pêchent, le Christ enseigna aux savants,
733 Soumettant à son pouvoir les forces du monde grâce aux faiblesses du monde.
734 Job fut puissant parmi tous les orientaux.
735 Le Soleil de Justice surpasse tous les élus.

V. 736-758. Ses repas, ses holocaustes. *Jb.* 1, 4-5

736 Les enfants de Job dînèrent les uns chez les autres selon des jours alternés.
737 Les élus se réconfortent les uns les autres par des paroles alternées.
738 Les maîtres se font mutuellement connaître leurs conceptions par leurs écrits.
739 Les enfants de Job mangeaient et buvaient de façon semblable.
740 L'écriture de Dieu est à la fois boisson et nourriture pour le fidèle.
741 Sans doute, elle est comme la nourriture, quand elle figure autant de sens mystiques.
742 Elle est à l'image de la boisson, lorsque son sens n'est pas obscur.
743 Saint Jérémie, le prophète, illustre cette idée :
744 « Le pauvre, dit-il, a demandé du pain, personne n'en a rompu pour lui. »
745 Et de fait, les prélats ne donnent pas à la foule les aliments de la parole.
746 Le prophète dit également qu'ils furent nombreux à mourir de soif.
747 Hélas, c'est à peine si l'on connaît seulement l'histoire sainte !
748 Tant que la lumière de leurs festins parcourait le monde,
749 On rappelle que Job sanctifiait ses enfants.
750 En effet, il les purifiait par des holocaustes offerts.
751 L'assemblée apostolique s'est réjouie de ce que le démon fût expulsé.
752 Jésus Christ empêche ainsi ses saints convives d'exulter :
753 De cette manière ils furent purifiés.
754 Par les avertissements du Christ, tous les saints sont bienheureux.
755 Mais on lit que Job en faisait ainsi tous les jours.
756 Le Christ se sacrifie pour nous, à toute heure.
757 Sans doute, il montre par sa personne qu'il est un holocauste pour son père.

758 Donc, par ses actes, Job est ainsi la préfiguration du Christ.

V. 759-797. Les poèmes de Job : puissance de Dieu. *Jb. 9. Jb. 12. Jb. 14. Jb. 19*

759 Il compose par son discours des paroles annonciatrices du Christ.
760 Dans son discours, il entrelace mille paroles mystiques et sacrées propres au Christ.
761 « Mais, dit-il, si par hasard quelqu'un veut plaider contre Dieu,
762 Pour mille mots, il ne peut pas même en répondre un. »
763 De même, celui qui pense être parfait sans le Christ,
764 Il est évident qu'il ne connaît pas le début de la vie sainte.
765 « Dieu est sage, dit-il, et il est fort par sa vigueur. »
766 Sans doute, il est sage dans son cœur et il l'emporte par sa vigueur.
767 C'est comme s'il disait : Dieu perçoit toutes les choses secrètes.
768 Rien ne peut s'opposer à lui s'il veut condamner.
769 S'il veut punir les réprouvés, personne ne lui résiste.
770 En outre il dit : « Si Dieu l'interdit, le soleil ne se lèvera pas ».
771 La lumière de l'Évangile n'a pas resplendi pour les Juifs.
772 « Dieu élargit les cieux et s'avance par-delà les eaux de la mer. »
773 Comme la Judée n'a pas accepté l'Évangile,
774 L'assemblée apostolique s'étend sur la totalité du monde.
775 En faisant des miracles, elle résiste aux rois élevés.
776 « Personne, dit Job, ne peut résister à sa colère. »
777 De fait, s'il veut perdre quelqu'un, personne ne pourra le sauver.
778 « Et la terre fut livrée aux mains des réprouvés. »
779 La chair du Dieu Christ fut crucifiée par les Juifs.
780 « Il sait, dit-il, qui est trompé ou même qui trompe. »
781 Sans la volonté de Dieu, personne ne sera damné.

782 C'est avec la permission de Dieu que le pécheur s'enfonce.
783 En outre Job dit : « Dieu délie les ceintures des rois. »
784 Il permet que les hommes chastes mais orgueilleux reçoivent le vice dans leur chair.
785 « Lui à la fois multiplie les peuples, les perd, et les relève. »
786 Le Christ fait naître ou mourir, et il fait ressusciter.
787 « Il ridiculise les vieillards, il transforme les bouches de ceux qui disent le vrai. »
788 De fait le docteur agissant selon le mal est transformé au point de mal parler.
789 Alors que les peuples croient au Christ, la race hébraïque se trompe.
790 « Il rend pur celui qui est né d'une semence immonde. »
791 Dieu seul fait une telle œuvre, lui qui est le seul sans tache.
792 En outre, Job dit : « Je sais que mon Rédempteur est la vie ».
793 En effet, il vit par la vertu de Dieu, bien qu'il fût crucifié.
794 « Je crois que je m'élèverai de la terre à la dernière lueur. »
795 Sans doute, tel est l'espoir de tous ceux qui croient au Christ.
796 « Ma peau me sera rendue avec ma chair. »
797 La chair en même temps que la peau : jusqu'à présent nous en doutions.

V. 798-855. Citation de Job : imperfection de l'homme et préfiguration du Christ. *Jb.* 27, 6

798 Job prononce en nombre incalculable des paroles mystiques propres au Christ.
799 Parce qu'il n'est pas possible de toutes les dévoiler,
800 Nous ne choisissons qu'une parole parmi ses paroles,
801 Par laquelle apparaissent les marques du Christ Seigneur.
802 Entre autres, Job parle de lui pratiquement en ces termes :
803 « Mon propre cœur ne m'a rien reproché de toute ma vie. »
804 Mais, bien que Job fût un juste serviteur de Dieu,
805 Une telle phrase, cependant, ne s'applique en aucune façon à lui.
806 En effet, aucun fidèle ne doute de ce que Jean a dit vrai :
807 « Si quelqu'un, dit-il, a dit qu'il était sans péché,
808 Il se corrompt lui-même, parce qu'il cesse d'être dans le vrai. »
809 Saint Jacques, apôtre à son côté, est d'accord avec lui,

810 Lorsqu'il dit : « A bien des égards, nous tous offensoons nos frères ».
811 « Tout homme est menteur », dit l'excellent cithariste.
812 Et Salomon : « Il n'est pas d'homme, dit-il, qui ne pêche pas. »
813 En passant sa vie sur terre, il ne peut y avoir pour lui de salut.
814 Le prophète Isaïe parle en ces termes entre autres paroles véridiques :
815 « Comme un lange menstruel sont les justices de nos pays. »
816 Si les crimes sont aussi malpropres que la justice,
817 Il n'est point possible de la dire par des paroles ni de la méditer dans son cœur.
818 Une telle parole sera en harmonie avec celles-ci : personne ne naît sans vice.
819 A bon droit sans doute aussi est entaché de vice celui qui est engendré.
820 De fait, lorsqu'on est conçu, on reste pendant six jours,
821 Selon l'avis des physiciens, sous l'aspect du lait.
822 Mais à la trois fois troisième aurore, le sang se ferait à son tour.
823 Ensuite, pendant deux fois six jours, il est fortifié et consolidé.
824 Pendant trois fois six jours, il est formé et façonné.
825 Et après avoir passé neuf mois dans le ventre de sa génitrice,
826 Par ses gémissements et ses pleurs, il avoue qu'il est misérable,
827 Qu'il est pécheur, mais par sa conception et sa génération,
828 Et non par sa propre action, puisqu'il n'a agi ni bien, ni mal.
829 C'est pourquoi, depuis déjà longtemps, cette coutume est entrée dans les Eglises,
830 Selon laquelle, à peine sorti, l'enfant est purifié par le baptême.
831 Et, qui n'a pas mérité par lui-même les dommages de la mort,
832 Grâce à la foi qui désormais s'interpose, puisse la joie de la vie le soutenir dans l'espoir.
833 Dans l'espoir, bien sûr, et non dans la réalité, parce qu'il ignore s'il vivra de la vie éternelle,
834 Celui qui fuit comme l'ombre, qui vit pendant un temps restreint,
835 Et qui est, ainsi que le dit Job, « plein de nombreuses amertumes »,
836 Et qui, par son état changeant, n'est pas toujours le même ni semblable,
837 Et du coup tournoie en lui-même et se meut à travers mille dangers,
838 Lui dont l'esprit est balloté par la houle excessive de soucis,

839 Et dont la chair traverse des actions et des âges divers,
840 Si bien que ce qu'il fait, ou bien encore dit ou songe,
841 Equivaut aux gouttes de pluie et aux grains de sable.
842 Ainsi donc, bien que Job fût un saint et un serviteur de Dieu,
843 Prudent, droit, s'abstenant du mal,
844 Tenant à la justice, plein d'une crainte vertueuse,
845 Dur comme l'acier au point de supporter toutes sortes de coups,
846 Cependant, il reconnaît avoir dit deux paroles de plainte,
847 Dont il s'est repenti, au sujet desquelles il s'est convaincu d'erreur.
848 A partir de quoi, nous supposons que Job ne parle pas de lui-même :
849 « Dans toute ma vie, mon propre cœur ne m'a rien reproché ».
850 Au contraire, ces paroles sont des annonces du Christ, notre Seigneur,
851 Qui ne pécha point et qui ne proféra aucun mensonge.
852 Ainsi, sans doute, la démonstration est prouvée en s'appuyant sur la raison véritable :
853 Il représente la figure de la sainte Eglise et du Christ,
854 Cet homme insigne par la piété, Job, saint en toute chose,
855 Dans ses mœurs et sa vie, par sa souffrance, son enseignement et ses sacrifices.

V. 856-859. Mort des membres de la famille d'Eli. 1 S. 4, 10-18

856 Eli de Silo, vieux prêtre de Dieu,
857 Lorsque tu retombes en arrière, tu signifies que ceux qui sont tièdes s'écrouleront.
858 Hofni et Pinhas, parce qu'ils allèrent au-devant de la mort dans la honte,
859 Signifièrent que les débauchés et les incestueux sont destinés à périr.

V. 860-866. Cantique d'Anne. 1 S. 2, 1-11

860 Anne, stérile tout d'abord puis devenue féconde,
861 A tenu de tels propos, paroles véridiques, au sujet du Christ :
862 « Dieu, dit-elle, élève le démuné de la poussière de la terre,
863 Afin qu'il siège avec les princes et qu'il règne pour l'éternité. »
864 Après avoir triomphé de la mort, le Christ monte au-dessus des astres.
865 Et celui qui était riche, pour nous devint démuné.
866 Après son élévation, serein, il dirige toute chose.

V. 867-870. Samuel devient juge. 1 S. 7, 2-9

867 A Hofni et Pinhas, eux qui furent réprouvés avec leur père,
868 Succède Samuel, à la fois juge et prêtre.
869 Le Christ, roi et prêtre, délimite aussi la loi.
870 A travers le seigneur Christ, nous sommes renouvelés dans notre corps, dans notre âme.

V. 871-893. Captivité et retour de l'arche. 1 S. 5 et 6

871 Dès que l'arche fut placée près de Dagon,
872 Sa tête fut brisée et ses deux main coupées.
873 Et certes, lorsqu'au début la foi du Christ resplendit sur la terre,
874 Lorsque la lumière de l'Évangile éclaira les obscurités du monde,
875 Alors, le culte des statues périclita presque entièrement.
876 La pompe, tête des crimes, constitue tout le travail de la main du Malin.
877 Elle foule sous ses pas la toute puissance du Seigneur Jésus.
878 On ne put retrouver que le dos de Dagon.
879 Voici que ceux qui honorent les démons fuient le Christ.
880 Ceux qui se dispersèrent devant la foi du Christ tournèrent le dos.
881 Selon le psalmiste, Dieu les déposa sur le dos.
882 Les fesses de ceux qui avaient capturé l'arche pourrirent entièrement.
883 Et de fait, quiconque a reçu le testament du Christ
884 Et qui, le malheureux, recherche le mal auquel il renonça naguère,
885 Il est malade à bon droit dans ses parties arrière.
886 Et l'arche fut reconduite par des vaches n'ayant pas subi le joug.
887 Ceux qui sont exempts de crime mènent dans la dignité les sacrements du Christ.
888 Les vaches amenant l'arche ne retournèrent pas en arrière.
889 Elles avançaient tout droit en oubliant leurs veaux.
890 Que le moine fasse ainsi, qu'il ne se fourvoie pas loin des usages du père.
891 Ces vaches, néanmoins, poussèrent souvent des gémissements.
892 Et de fait, par affection, nous devons aimer notre prochain,
893 De sorte, cependant, que nous ne délaissions pas le Christ à cause d'eux.

V. 894-902. Saül et les ânesses. Rencontre avec Samuel. 1 S. 9

894 Saül, d'autre part, recherche les ânesses perdues de son père Cis.
895 L'Hébreu recherche la stupidité du sens charnel.
896 Le prophète dit à Saül que les ânesses ont été retrouvées.
897 Moïse ne promet aux Juifs que les biens de la chair.
898 Samuel conduit Saül vers les hauteurs et le nourrit.
899 Moïse ainsi que les psaumes et tous les prophètes,
900 Invitent toujours vers le haut les Juifs stupides,
901 Et veulent les rassasier de doctrine spirituelle
902 Sur le sommet des vertus et non dans la fosse des vices.

V. 903-911. Saül devient roi. Campagne contre les Ammonites. 1 S. 10-11

903 Par ailleurs, Saül dépassant tout le peuple par la taille devient roi.
904 En effet, le Christ, Dieu et roi, est au-dessus de tous les peuples.
905 Et Nahash veut priver Galaad de son œil droit.
906 L'antique serpent veut que nous ayons le goût de terre,
907 Que nous ne fassions pas une œuvre droite, mais toute action mauvaise.
908 Mais Galaad envoie des messagers afin qu'Israël vienne à son secours.
909 De fait, n'importe quel saint est protégé par la loi divine.
910 Alors, Saül, à Bezech, compta combien d'hommes il avait.
911 Restreint et précieux est le nombre des élus.

V. 912-915. Jonathan. 1 S. 14, 25-46

912 En goûtant le miel, nous savons que Jonathan a mérité la mort.
913 Il échappa à la mort grâce aux prières et à la faveur du peuple.
914 De fait, si parfois le plaisir dérobe les saints à leur devoir,
915 A bon droit ils doivent mourir, mais ils vivent grâce à une prière fraternelle.

V. 916-929. Déclin de Saül. 1 S. 15-31

916 Comme le roi Saül transgressait l'ordre de Dieu
917 Et était désireux de satisfaire Dieu par des sacrifices,
918 Le saint Samuel lui parla en ces termes :
919 « Il est préférable d'obéir à Dieu plutôt que de lui sacrifier ».
920 Vous tous, Chrétiens, où que vous viviez dans le monde,
921 Qu'une telle maxime demeure dans vos esprits.
922 Il blesse Dieu celui qui lui fait des libations mais ne lui obéit pas.
923 Qu'il se tue lui-même en se sacrifiant quiconque profane les ordres de Dieu.
924 Ainsi Saül, humble d'abord, mais cruel ensuite,
925 Plein de haine, parce que David, plus jeune,
926 Lui était préféré, extrêmement célèbre qu'il était par toute sa renommée,
927 Saül donc tomba vaincu sur le sol. Son buste git décapité.
928 Une mort semblable arrivera pour tous ces gens haut placés,
929 Qui envient et n'apprécient pas les succès de leurs disciples.

Livre III.

V. 1-14. Episodes de la jeunesse de David. 1 S. 16-18

1 Or le roi David, succédant ensuite à Saül,
2 Par ses actes et ses paroles te figure, ô Christ.
3 Alors qu'il suivait ses brebis, David, encore enfant, devient roi.
4 Le Christ a tout d'abord fait paître les Juifs puis les Gentils.
5 La douceur de la cithare de David guérit Saül.
6 Certes, la figure de la croix du Christ a chassé le diable au loin.
7 David prit cinq pierres et les mit dans sa besace.
8 Sans être équipé d'autres armes, il va à la rencontre de l'ennemi.
9 Il le frappe au front et lui coupe la tête avec son propre glaive.
10 Lorsque le Christ fit connaître les cinq livres de Moïse,
11 Il posséda le monde et en même temps surpassa Satan.
12 David donne deux fois cent prépuces à Saül.
13 Alors, seulement, Michol, la fille de Saül, l'épouse.
14 Les Juifs croiront, une fois retranchés les éléments superflus du monde.

V. 15-24. Attentats avortés contre David. 1 S. 19, 8-17

15 Alors que David jouait de la Cithare en apaisant Saül,
16 Saül essaya de le clouer avec une petite lance.
17 Mais, David n'étant pas blessé, c'est le mur qui fut frappé par lui.
18 Ainsi, lorsque le Christ enseigna l'Evangile aux Hébreux,
19 Ils essayèrent de donner la mort à l'auteur de la vie.
20 Mais le Christ se relève vivant et devient le salut du monde.
21 Le cœur dur des Hébreux s'est frappé lui-même.
22 Ceux qui cherchent à perdre David trouvent une statue.

23 Les Juifs voulant détruire la réputation du Christ
24 Se heurtent à lui, de même que la pierre durcit à leur égard.

V. 25-32. Les flèches de Jonathan. 1 S. 20

25 Comme David se cachait dans un champ auprès d'une pierre,
26 Au matin vient Jonathan et il jette deux flèches.
27 Le garçon les recueillit, ignorant la cause de telles actions.
28 Lorsque la lettre de la loi reçut le Christ dans le monde
29 Et que, en une sorte d'aurore, la lumière de la foi se leva,
30 Alors le père tout puissant, par la loi et les prophètes,
31 Attesta les hauts faits du Seigneur Christ.
32 Mais toi, Christ, le peuple hébreu ne te connut pas tout en te lisant.

V. 33-37. Ahimelech. 1 S. 21, 2-9. 1 S. 22, 6-23

33 Ahimelech reçoit David qui fuyait Saül.
34 Que la communauté apostolique vive avec toi, Christ,
35 Après que le peuple juif t'eut rejeté loin de lui.
36 Mais Saül fait périr Ahimelech parce qu'il reçoit David.
37 De fait, c'est la coutume de Satan de toujours persécuter les fidèles.

V. 38-42. David chez le roi de Geth. 1 S. 21, 11-16

38 Pareil aux possédés, David est vu en présence du Roi de Geth,
39 Avec sa barbe pleine de bave et l'expression de son visage simulée.
40 Lorsque le Christ change les sens charnels de la loi,
41 Il n'a pas été reconnu comme fils de Dieu par les Hébreux.
42 De fait, s'il avait pu être reconnu, il n'aurait pu aussi être crucifié.

V. 43-49. Fuite de David. 1 S. 22-23

43 Ils fuient vers David ceux qui doivent de l'argent à d'autres.
44 Le Christ dit que doivent venir à lui ceux qui sont accablés,

45 Qu'ils doivent subir son joug léger et qu'ainsi ils seront sans entrave.
46 Lorsque les Chéilites songeaient à livrer David,
47 Il fuit loin d'eux et le Christ est loin de ses ennemis.
48 Les habitants de Zif cherchent à livrer David qui se cache.
49 Les Juifs préfèrent perdre le Christ que perdre leur règne.

V. 50-59. David épargne Saül. 1 S. 24

50 David, en fuyant Saül, se cacha dans une caverne.
51 Saül entre dans la grotte afin de soulager son ventre.
52 Et s'il l'avait voulu, David aurait pu perdre Saül en ce lieu.
53 Donc, il coupa un pan de son manteau mais il le laisse vivre.
54 Dieu a dissimulé sa divinité dans notre chair.
55 A partir de quoi, cet homme fut considéré pur par les Juifs.
56 Mais, par la haine de ces derniers, il est crucifié et enseveli.
57 Cependant, alors qu'il pourrait le faire, le Christ ne veut pas les tuer.
58 Et de fait, il leur laisse tant de temps pour se repentir.
59 Mais il coupa leur manteau puisqu'il leur retrança leurs rois.

V. 60-64. David et Abigaïl. 1 S. 25

60 Alors qu'il le pouvait, Nabal refuse de donner des aliments à David
61 Et les Juifs refusent de se nourrir du Christ par leur foi.
62 Mais Abigaïl, femme courageuse, prudente et belle,
63 Plut à David par ses dons et ses prières.
64 Ceux qui croient en premier sont des aides pour tous les autres.

V. 65-70. David épargne Saül. 1 S. 26

65 Ensuite, David trouve Saül endormi.
66 Mais David prend pitié de lui et ne le tue pas.
67 Il emporte son sceptre et sa coupe et il monte sur le sommet d'une montagne.
68 Le Christ ne cherche pas à perdre les Hébreux endormis sous les vices.
69 Mais il les laisse errer sans famille royale et sans roi.

70 Le Christ, de son côté, gravit les sommets du ciel constellé.

V. 71-84. Rencontre avec l'esclave égyptien. 1 S. 30, 11-17

71 Un garçon égyptien fut abandonné par son maître.
72 David le repéra et lui redonna des forces grâce à de la boisson et de la nourriture.
73 Ce garçon, ensuite, mena David à ses ennemis.
74 Arrivant à l'improviste, David les tue tous.
75 Par cet Egyptien sont signifiés
76 Ceux qui, après beaucoup de temps, se sont enracinés dans les vices,
77 Eux, esclaves de la chair, que le désir dédaigne d'enflammer,
78 Parce que déjà la vieillesse recourbée les brise,
79 Ou parce que l'étroitesse de leur maison les entrave,
80 Ou encore parce qu'ils deviennent malades et ne peuvent plus s'ébattre.
81 Donc, ceux que le monde dédaigne, le Christ les prend en pitié,
82 Et les réchauffe par la méditation assidue de l'écriture sainte.
83 Et ils sont ensuite, pour beaucoup, un exemple de vie pure.
84 Ainsi, le Christ, à travers eux, tue habituellement les êtres soumis aux vices.

V. 85-87. Complainte de David. 2 S. 1, 12 et 19

85 David déplora que des hommes courageux fussent tombés à la guerre.
86 Quand succombent aux vices ceux qui sont habitués à résister,
87 Dieu exprime sa souffrance face à leur chute par la bouche des gens pieux.

V. 88-91. David à Hébron. 2 S. 2, 1-8

88 David emmena ses deux femmes à Hébron.
89 Par le Christ, les païens et les Hébreux ne font qu'un.
90 David loue ceux dont il a appris qu'ils avaient enterré Saül.
91 Le Christ aime ceux qui n'imitent pas Satan.

V. 92-99. Lutte contre la maison de Saül. 2 S. 2, 8-11 et 3, 1

92 Lorsque David règne, Isboseth est le roi d'Israël.
93 Lorsque le Christ guide les confesseurs et les fidèles,
94 L'erreur saisit les stupides, presse et bannit les superbes.
95 La lutte fut longue pour la maison de David et de Saül.
96 Toujours la maison de David gagnait des biens.
97 La maison de la région de Saül s'affaiblissait.
98 La gloire de la sainte Eglise grandit dans la patience.
99 La synagogue de Satan cause du tort à elle-même.

V. 100-103. Abner change de camp. 2 S. 3, 9-12

100 Abner veut qu'Israël en entier serve David.
101 Après avoir abandonné Isboseth, il veut que David soit le maître.
102 Le docteur fidèle veut arracher tout le mal.
103 En outre, il désire que tout soit soumis à la puissance du Christ.

V. 104-108. Mort d'Isboseth. 2 S. 4

104 La femme qui doit garder la maison dort.
105 Rechab entra, frappe Isboseth dans le ventre et le fauche.
106 Que la surveillance de notre esprit se montre paresseuse,
107 Et pour ainsi dire s'endorme et ne prévoie pas tous les maux,
108 Aussitôt Satan nous abat sous les séductions de la chair.

V. 109-112. Retour de David à Jérusalem. 2 S. 5, 6-10

109 Après avoir expulsé ses ennemis, les aveugles et les boiteux,
110 David s'installe dans la ville de Jérusalem, dans la citadelle.
111 Si nous fuyons la stupidité et la paresse,
112 Dieu fait de nous ses temples, une fois les vices expulsés.

V. 113-122. L'arche est conduite dans la citadelle de David. 2 S. 6, 12-19

113 L'arche de Dieu est conduite par David dans la ville de David.
114 Pendant qu'il la conduit, des brebis et des bœufs sont sacrifiés.
115 Au moment de la fin du monde la Judée deviendra fidèle.
116 Alors les saints déposeront leur vie au nom du Christ.
117 David donne alors à chacun un gâteau de pain.
118 Il donna également un rôti de viande de bœuf.
119 Sans doute le Christ nourrit ses ministres avec lui-même comme pain,
120 Et un veau engraisé fut égorgé pour nous.
121 Alors, David donne à chacun une galette cuite dans l'huile.
122 Le Christ donne sa chair, brûlée sur le poêle de la croix.

V. 123-132. Michol et Oza. 2 S. 6, 20-23 et 6-7

123 Michol ne mérita pas d'être fécondée par la semence de David.
124 Qui sait le bien mais ne le fait pas, devient stérile pour le verbe du Christ.
125 Comme le bœuf s'ébat ou bien regimbe et que l'arche penche,
126 Oza, sans réfléchir, fait un geste des mains afin de retenir l'arche.
127 Dès qu'il eut ainsi touché l'arche, Dieu tue Oza.
128 Bien que les maîtres saints diversifient en fonction du moment leurs paroles :
129 Tantôt ils ménagent agréablement, tantôt ils frappent durement,
130 S'ils sont alors repris par des idiots qui se sont substitués à eux,
131 Par le jugement du Christ, ces derniers sont punis de mort éternelle,
132 A moins qu'ils ne demandent pardon et ne se repentent aussitôt.

V. 133-137. Joie de David. 2 S. 6, 14

133 David pousse des cris de joie, sautant devant l'arche sainte de Dieu,
134 Et il est davantage étonnant par ses sauts que par ses combats.
135 Pendant qu'il saute sur lui-même, pendant qu'il combat, il triomphe de l'ennemi.
136 Sans doute, en sautant, il avait vaincu ses ennemis intérieurs.
137 D'autre part, en combattant, il écrase ses ennemis extérieurs.

V. 138-147. La maison de Dieu. 2 S. 7, 5

138 A travers David on interdit que la maison divine soit construite,
139 Pour cette raison, lit-on, que l'homme est fait de sang.
140 Il convient que soit en bonne santé celui qui veut soigner les autres.
141 Celui qui châtie les autres doit être exempt de vices :
142 A moins que sa main soit sans souillure, l'homme ne peut essuyer l'ordure.
143 Les paroles de l'homme que les vices contenus rongent sont sales.
144 Donc, qui veut montrer le chemin de la vie convenable,
145 Que, sans esprit, il ne tinte pas comme un métal faux,
146 Qu'il s'efforce de se purifier de ses péchés,
147 Et qu'il montre plutôt le bien en faisant tout ce qu'il enseigne.

V. 148-155. Guerres de David. 2 S. 8

148 Et David soumit la Syrie à sa puissance.
149 Moab fut également contraint de lui verser un tribut.
150 Et de fait, le peuple gentil, autrefois orgueilleux et sans loi,
151 Voici qu'il honore le Christ et s'efforce de donner de la valeur à sa foi.
152 Dans une vallée de salines, David tue de nombreux ennemis.
153 Le goût insipide de la bêtise meurt sous la conduite du Christ.
154 Le Christ fait périr quiconque a des pensées mauvaises au sujet du Christ,
155 Et il périt à travers les dangers quiconque aime les dangers eux-mêmes.

V. 156-161. Mifiboseth. 2 S. 9

156 Mifiboseth, le boiteux, est choyé par David qui a pitié de lui.
157 On lui demande de participer à la table royale.
158 Ceux que le monde méprise, la considération du Christ les nourrit.
159 Dieu rassemble les infirmes tout en rejetant les orgueilleux.
160 En dressant la table de l'Écriture sainte pour les ignorants
161 Il laisse à leur faim grammairiens et rhétoriciens.

V. 162-173. Les ambassadeurs de David au roi des Ammonites. 2 S. 10

162 Le roi Hanon se joua des ambassadeurs de David :
163 Il ordonna que soit rasée la moitié de leur barbe,
164 Et il fit couper leurs vêtements jusqu'aux fesses.
165 Satan corrompt la plupart des dignitaires de l'Eglise,
166 Lorsqu'il souille la vie, le verbe et les habitudes de ces derniers,
167 Et qu'il accomplit pour eux tous au grand jour les maux qu'il leur conseilla.
168 Mais David leur recommande de demeurer à Jéricho,
169 Jusqu'à ce que leur barbe, qui fut rasée, eût repoussé,
170 Afin qu'ils pussent enfin se présenter à lui dignement.
171 Les anathèmes de tous doivent être à l'image de ces derniers :
172 Jusqu'à ce que l'aspect des vertus ait reparu en eux,
173 Et que, par leur zèle positif, ils soient méritants à la face du Christ.

V. 174-191. David, Bethsabée et Urie. 2 S. 11

174 David demande que Bethsabée soit conduite à lui.
175 Il l'enleva à Urie et la mit à ses côtés.
176 Le Christ apporta aux Juifs les sens mystiques de la loi,
177 Lorsqu'il révéla à son sujet ce que Moïse a écrit.
178 Il ordonne à Urie d'aller dans sa maison et de se laver les pieds.
179 Le Christ exhorta les Pharisiens à revenir à leur bon sens,
180 Et à purifier l'ordure de leurs œuvres par les larmes du baptême.
181 Il est avéré qu'Urie n'est pas retourné chez lui.
182 Le peuple juif, maintenant non plus, ne veut pas se repentir.
183 Cependant, David convie Urie en personne à sa table.
184 Le Christ parle ainsi aux Juifs entre autres paroles véridiques :
185 « Si quelqu'un croit en Moïse, assurément il croit aussi en moi ».
186 Urie apporte à Joab une lettre de David,
187 Dans laquelle est demandé qu'Urie soit tué.
188 Urie ne veut pas ôter le cachet.
189 Et de fait, la loi non comprise marque les Juifs.

190 Sans doute, leur loi a prouvé que les Hébreux étaient condamnés à mort.
191 Aucune excuse ne sera donnée aux Juifs.

V. 192-201. Faute de David. 2 S. 12

192 Lorsque David déplore avoir péché contre le Seigneur,
193 Nathan lui dit : « Voilà que déjà Dieu t'a épargné ».
194 Mais ensuite, David, à cause de ses fautes mêmes, est frappé.
195 Ainsi, Dieu, bien qu'il se retienne d'évoquer les péchés qu'il n'a pas retenus,
196 De mille façons purifie les saints par le feu de son aiguille,
197 Afin de leur faire don, après cette vie, du repos céleste.
198 De fait, il convient qu'il nous lave de nos fautes par l'eau du salut.
199 Cependant, nous mourons par la chair, à cause de la faute du premier homme.
200 Par nous ou par lui-même, Dieu retranche tout crime,
201 Même lorsque, plein de pitié, il ne retient pas même nos délits.

V. 202-208. Prise de Rabbath. 2 S. 12, 26-31

202 Joab, de son côté, attaque Rabbath et David triomphe.
203 En effet, c'est le propre du Christ seul de terrasser le diable.
204 Que les Saints luttent mais que la victoire soit celle du Christ.
205 Dieu ne couronne pas nos œuvres mais ses propres dons.
206 David disperse les ennemis grâce à des voitures faites de fer.
207 Il les coupe avec des couteaux, ils sont taillés à la manière des briques.
208 Ainsi doivent être arrachés les ennemis de l'intérieur.

V. 209-242. David et Absalon. 2 S. 13-18

209 David ordonne à ses concubines de garder son palais,
210 Lorsqu'il s'éloigne dans sa fuite de la face d'Absalon.
211 Malheureux Absalon lorsqu'il s'unit avec les concubines !
212 Satan corrompt, par une abominable erreur, de nombreuses personnes,
213 Qu'on pense être guides des églises.
214 Par la suite, David ne touche plus ces maîtresses.

215 Le Christ redoute et fuit les ministres apostats.
216 En silence, David supporta les invectives de Semei,
217 Pour cette raison qu'il croyait que le Christ s'était rendu favorable à lui.
218 Endurons tout opprobre sans un murmure,
219 Et de même, ne doutons pas que Dieu ait pitié de nous.
220 L'abominable Absalon doit pratiquement être assimilé aux démons.
221 A cause du viol de Thamar, il frappe son frère lorsqu'il mange.
222 Il envahit le royaume et souille le lit paternel.
223 Un conseil déraisonnable lui est bientôt donné,
224 A cause duquel lui-même, dans sa fureur, fait en tout lieu des préparatifs de guerre,
225 Et poursuit un tel père qui a pitié de son fils.
226 Mais parce que tout homme qui creuse une fosse tombe dedans,
227 Hélas, malheur au misérable : par le cou, il est retenu à un arbre.
228 Ce fut la fin propre à celui qui dévie.
229 Que t'a préparé le beau visage d'un instant ?
230 Pour combien d'années ta blonde chevelure a-t-elle été rasée une fois pour toutes ?
231 Pourquoi t'ont-ils aidé, ceux que tu avais l'habitude d'embrasser
232 En leur donnant des baisers, afin que tu sois établi comme leur roi ?
233 Qu'importe le lignage royal de deux parents ?
234 Tu te préparais à tuer le saint David en lui faisant la guerre.
235 Mais Dieu lui-même prépare une haute destinée pour ceux qui connaissent la géhenne.
236 En effet, David, à travers toi, bien que tu l'ignores, est purifié.
237 Mais toi, par ta responsabilité, sans fin tu brûles dans l'Averne.
238 Afin qu'ils ne périssent pas comme lui, que les ambitieux prennent garde à cela.
239 Après sa mort, Absalon est mené dans une fosse profonde.
240 Un vaste monceau de pierres fut dressé au-dessus de lui.
241 Après la mort de la chair, les vauriens sont menés chez Orcus.
242 Dieu leur reproche la dureté de leur cœur.

V. 243-255. Le partage injuste et ses conséquences. 2 S. 19, 25-31

243 Le traité de paix conclu avec Jonathan une fois violé,
244 David ordonna que le butin fût réparti injustement.
245 Aussitôt, il divise tous les champs de Mifiboseth en faveur de Siba.
246 On croit que le royaume fut divisé pour cette raison.
247 A cause de cette faute de David et de cet édit cruel,
248 Le royaume de Roboam fut mutilé par Jéroboam.
249 Ainsi naît une vengeance contre ce serment souillé.
250 Que ces événements nous donnent vigilance et remède.
251 Que ce préjudice nous échoie en vue d'un avantage.
252 Par cette goutte, que l'amertume, notre ciguë, s'adoucisse.
253 Par cette perforation, que notre inquiétude des biens terrestres soit affermie.
254 Que par une telle quantité d'hellébore, notre cœur soit semblable à l'acanthé.
255 Qu'une telle potion nous rende étranger à tous les maux.

V. 256-260. Chamaam traverse le Jourdain avec David. 2 S. 19, 37-39

256 Lorsqu'il traverse pour rejoindre David, Chamaam abandonne ses soupirs.
257 Il devient aussitôt Chanaon, ce qui signifie « fidèle ».
258 Qui n'appartient pas au Christ, le gémissement nourrit ses soupirs.
259 Qui sert le Christ deviendra divin par sa croyance.
260 Quiconque aime le Christ, par sa croyance fera route vers les astres.

V. 261-266. David et la source de Bethléem. 2 S. 23, 15-17

261 David avait soif de l'eau d'une source de Bethléem.
262 On rapporte qu'il offrit en libation au Seigneur l'eau qu'on lui avait apportée.
263 Nous savons que David n'avait pas soif de l'onde de Bethléem,
264 Mais bien évidemment du baptême qui s'écoulera du Christ.
265 Et de fait, de là, il avait prévu que le seigneur Christ naîtrait,
266 Lui qui donnerait une vie éternelle par son sang précieux.

V. 267-297. Recensement des Hébreux. 2 S. 24

267 Ensuite, David demande à Joab de dénombrer les Hébreux,
268 Plein d'orgueil, car un peuple nombreux lui obéissait.
269 Comme Joab néglige l'ordre, David le presse par des paroles et insiste.
270 Joab dénombre ce peuple en neuf mois,
271 Et il trouve douze fois cent mille hommes.
272 Mais il laisse la foule des combattants sans la compter parmi les combattants.
273 Lorsque, immédiatement, il rapporta cette somme au roi,
274 Le roi regrette ce qui a été entrepris, ordonné et achevé.
275 Alors Dieu recommande au prophète de dire à David :
276 « De ces trois menaces choisis celle que tu préfères :
277 Ou bien supporter la faim continuellement pendant sept années,
278 Ou bien que pendant trois mois tu combattes et prennes la fuite devant tes ennemis,
279 Ou bien que pendant trois jours, le peuple meure, victime d'un fléau. »
280 Le roi David dit en réponse au prophète Gad :
281 « Je suis trop affligé et ma douleur en est d'autant plus pénible.
282 Mais parce que je connais les nombreuses entrailles de la pitié de Dieu,
283 De ce que tu m'as proposé, je choisis la mort par le fléau.
284 Et par un sort semblable, si Dieu le veut, je choisis la mort.
285 Et de fait, sans doute, le roi peut éviter la famine par des provisions,
286 Ou encore l'ennemi se heurte à des tours et des armes hostiles.
287 Cependant, personne parmi les rois, ne peut éviter le fléau.
288 Pourquoi, moi qui ai péché, éviterais-je les dangers de la mort ?
289 Que ma mort et ma vie soient à la merci du tout puissant. »
290 Aussitôt, le fléau se déchaîna depuis le matin
291 Jusqu'à l'heure du repas, et la mort précéda presque le fléau.
292 Dans une si petite période, sans retenue, la mort gloutonne étale sa fureur.
293 Et donc, on rapporte que soixante-dix mille personnes furent tuées.
294 Lorsque David fit des libations pour le Seigneur, le fléau s'arrêta.
295 Que les fautes de David soient pour nous une protection contre la ruine.

296 Celui qui pêche comme David, qu'il se repente à l'instar de David.
297 Et de fait l'homme n'est pas dépourvu de pardon, sauf celui qui demeure dépourvu d'espoir.

V. 298-301. David et la Shounamite. 1 R. 1, 1-4

298 Lorsque David vieillit, il commença à avoir froid dans son corps.
299 Cependant, Abisag, la Shounamite, le réchauffe.
300 Chez les vieillards, une plus grande sagesse s'échauffe d'ordinaire.
301 Lorsque notre chair tiédit, alors, sans doute, notre esprit brûle davantage.

V. 302-321. Règne de Salomon et apparition du Seigneur. 1 R. 1, 5-40. 1 R. 3, 1-15

302 Adonias voulait être roi avec David.
303 En vain les Juifs espèrent les royaumes célestes.
304 Mais on rapporte que Salomon a régné à l'âge de douze ans seulement,
305 Même si son père vivait, mais non par trahison.
306 De fait Dieu a ordonné cela ; son père lui-même l'a approuvé en le favorisant.
307 Bientôt, Dieu lui dit : « Demande ce que tu veux et tu l'auras ».
308 Et lui, alors que Dieu qui lui a donné cet ordre dirige son cœur, demande
309 Que la sagesse divine lui soit donnée en abondance.
310 Et Dieu répondit : « Qu'il en soit comme tu l'as demandé.
311 Car tu fais une demande juste, et les demandes justes ne doivent pas être refusées.
312 Tu n'as pas demandé le temps d'une vie longue,
313 Ni les douceurs des richesses destinées à disparaître,
314 Et tu ne veux pas te réjouir de la mort de tes ennemis :
315 Tout ce qui est réduit à néant comme le vent et la fumée.
316 Ce que tu demandes, prends-le donc, je donne ce que tu veux avec largesse,
317 J'ajouterai pour toi des biens que tu n'as pas convoités.
318 Je t'aime gratuitement, roi. Personne ne fut semblable à toi auparavant,
319 Et personne ne sera après toi pour t'égaliser dans ton intelligence.
320 Qu'il déborde ainsi de richesses ou encore qu'il règne de telle sorte :
321 Sain et sauf pendant tant d'années dans une paix durable. »

V. 322-340. Sagesse et prospérité de Salomon. 1 R. 4. 1 R. 6. 1 R. 10

322 Tout cela fut accompli et aucun fait ne manqua.
323 Il obtint la royauté et construisit un temple célèbre.
324 Il s'épanouit en écrits grâce auxquels il fut connu par toute la terre :
325 Quelle est la nature des reptiles, des poissons,
326 Des quadrupèdes, des oiseaux, des arbustes, des fleuves,
327 Des bois, des pierres, des racines et des vents,
328 Quelle est la force des hommes ou encore la vertu des anges,
329 Quel remède les sucres des herbes peuvent apporter :
330 A savoir la morale, la raison et la physique.
331 Ainsi, il dévoila absolument toute la nature,
332 Afin que rien de ce qui est utile à l'homme ne soit passé sous silence :
333 Tout ce qui peut être dit ou médité dans le cœur,
334 Par quelles ruses l'ennemi peut nous nuire en cachette,
335 Cet homme sage savait tout cela et il mettait en garde sur tout dont il faut se défier,
336 Et il enseignait toutes les bonnes choses qui peuvent nous sauver.
337 Qui pourrait dire combien grande fut sa prospérité ?
338 Qui pourrait narrer les montagnes d'argent et les amas d'or ?
339 Qui pourrait rapporter le nombre de ses si nombreux serviteurs ?
340 Et la dignité tout comme le nombre de ses illustres ministres ?

V. 341-381. L'histoire de Salomon : un exemple sur le danger des femmes. 1 R. 11

341 Hélas, un tel homme, si grand, s'écroula, tomba, chancela.
342 Il mourut enflé, abruti par les faibles femmes.
343 Il fut sans crainte, vécut en sécurité et fit des libations.
344 Et de fait, la crainte de Dieu est la plus grande sagesse, la sagesse totale.
345 Lui, qui connut le bien, s'en détourna et chercha des plaisirs inférieurs.
346 Et quel homme avisé en entendant cela y trouve à rire ?
347 Qui serait assez fortifié pour ne pas avoir aussitôt le souffle coupé ?
348 En effet, la compréhension est bonne pour ceux qui la saisissent
349 Et à l'inverse nuit à ceux qui ne la saisissent pas.
350 Il vaut la peine de transmettre à la postérité

351 Par quels pièges cet homme fut capturé et séduit.
352 Satan, qui vise les hauteurs, le menteur, le beau parleur,
353 Afin d'aplanir les si hauts sommets de la montagne,
354 Afin de surmonter les si nombreux remparts de l'âme,
355 Afin de renverser les fondements si solides d'une si grande tour,
356 L'échelle par laquelle il prit l'habitude de gravir de si grands murs,
357 Il l'a trouvée, l'a dressée, et en luttant l'a dominée :
358 L'échelle fut la femme, par laquelle une si grande colonne fut retournée.
359 La femme chassa le premier homme du paradis.
360 Le déluge eut pour cause des femmes qui furent tout au plus belles.
361 Emmor et Sichem périrent pour Dina.
362 Un cachot entoure Joseph parce qu'une femme le veut.
363 Loth, le sage de Sodome, est rendu stupide par ses deux filles.
364 Samson est rendu aveugle par l'amour de la courtisane Dalila.
365 La stupide femme de Job lui conseillait de blasphémer Dieu.
366 David à la vue de Bethsabée s'écroule du haut de l'ordre de sa vie.
367 Est-ce qu'une faible femme n'a pas fait que Pierre nie Dieu ?
368 Selon les désirs d'une femme, Jean perd sa tête par le glaive.
369 Nabot est écrasé par la fourberie de Jézabel.
370 Hélias, dans son effroi, fuit le visage de Jézabel.
371 On dit que l'eau est plus sûre que la parole d'une femme.
372 Maintenant, une maîtresse a anéanti le roi Philippe,
373 Elle qui s'est jouée du si grand Salomon.
374 Toi qui lis ces vers, prends garde aux faibles femmes scrupuleusement.
375 Sur la terre, rien n'est si saint que la religion.
376 Rien n'est si saint, si sûr, si fort, si pur,
377 Le désir folâtre ne saurait y prendre place.
378 Même si l'abondance de paroles appartient à la femme impudente,

379 Le Tout Puissant qui nous fit et qui en mourant nous fit à nouveau,
380 Qu'il éprouve, brûle, purifie et prépare nos reins et notre cœur,
381 Et qu'il nous protège, afin que les faibles femmes ne nous perdent pas.

V. 382- 418. Le jugement de Salomon. 1 R. 3, 16-28

382 Quand Salomon fut élevé sur le siège royal,
383 Bientôt, sans tarder, vinrent à lui deux prostituées,
384 Et elles s'accusent mutuellement d'avoir volé leur enfant.
385 Aussitôt, Salomon, après avoir écouté la plainte de l'une et de l'autre,
386 Demande à ce que l'enfant vivant devienne deux morceaux
387 Et ordonne que les deux morceaux soient donnés à l'une et à l'autre prostituée.
388 Mais la mère de l'enfant vivant, émue dans son amour par le meurtre :
389 « Que l'enfant ne soit pas tué, dit-elle, qu'il lui soit donné, je le demande ».
390 Alors le roi, reconnaissant en elle la mère de l'enfant,
391 « Celle-ci, dit-il, est la mère de l'enfant. Que l'enfant lui soit donné. »
392 Le peuple, totalement stupéfait par ce jugement juste,
393 Redouta le roi et l'honora comme un homme sage.
394 Dès que Salomon eut reçu ce don de sagesse
395 Par la volonté de Dieu, il fut ainsi tourmenté par des débats.
396 De même également, Paul, après qu'il eut pénétré les cieux,
397 Fut tourmenté par je ne sais quel aiguillon de la chair,
398 Afin que, plein d'orgueil, il ne s'éloignât pas de la vertu donnée.
399 Donc, tout fidèle doit davantage se réjouir
400 Quand il est tenté, puisque, alors, il est purifié.
401 Lorsque la prostituée dort, elle tue celui à qui elle ne peut donner de lait.
402 Toutes les fois que le docteur est bon par le verbe, mais mauvais en action,
403 Il étrangle par son exemple ceux qu'il informe par son enseignement.
404 La prostituée qui tua son propre enfant en cherche un autre.
405 Et de fait, la plupart du temps, celui qui manque de bons disciples faits d'après lui,
406 A travers lesquels il pourrait se graver, attire alors les saints vers lui.
407 Mais le glaive de Salomon retrouve la vraie mère.

408 Celui dont l'œuvre vit ou celui dont l'œuvre meurt,
409 La colère du juge inflexible le retrouvera de façon claire.
410 Et celle qui n'a pas enfanté l'enfant veut qu'il soit coupé.
411 Les hypocrites, lorsqu'ils voient qu'ils n'auront pas de louange,
412 Déchirent furieusement les saints passant du temps avec eux.
413 La mère dit : « qu'il soit donné à elle plutôt que d'être livré à la mort. »
414 Il n'est pas dans l'habitude d'un saint d'envier la réputation d'un mauvais.
415 Et, sans doute, il veut que la louange échoie au mauvais grâce à ses disciples :
416 Qu'ils ne perdent rien, seulement, quant à la pureté de leur vie.
417 A celle qui cède en tout, le roi ordonna de rendre tout.
418 Le Christ donnera des joies pures aux saints d'après leurs mérites.

V. 419-456. Paroles de Salomon. *Pr.* 30. *Pr.* 31. *Ct.* 1

419 Salomon figure l'Eglise sainte ainsi que le Christ
420 Par ses paroles diverses. Il me plaît d'en rappeler quelques unes.
421 « Le lion courageux, dit-il, ne craindra la rencontre de personne. »
422 En effet, toute peur sans aucun doute s'est éloignée du Christ.
423 « Le coq qui a ceint ses reins ne tremblera devant personne. »
424 Le docteur qui toujours se montrera chaste sera en sécurité.
425 « Par qui, dit-il, une femme courageuse pourra-t-elle être trouvée ? »
426 Et sans doute, qui fondera l'Eglise sinon le Christ ?
427 « Sa lampe ne sera pas éteinte pendant la nuit. »
428 Aucune tentation ne brisera la foi de l'Eglise.
429 « Ses doigts savent manier le fuseau. »
430 Sans doute, chaque fidèle tisse pour lui la robe de sa vie.
431 « Elle n'hésite pas à tendre les mains pour les pauvres. »
432 Il introduira chez les gentils le mystère de la foi.
433 « Et la froideur de la neige ne menacera pas sa maison. »
434 Il vaincra les cœurs roidis par l'engourdissement de la perfidie.

435 « Son noble fiancé apparaîtra aux portes. »
436 Le Christ Dieu, giflé en présence de Pilate,
437 Apparaîtra en roi, lorsqu'il sera juge de la terre.
438 A travers Salomon, cette femme évoque ainsi le Christ :
439 « Je prie mon fiancé de me donner un baiser de sa bouche ».
440 C'est-à-dire : que Dieu prenne en lui la chair et me rachète.
441 « Ses seins sont meilleurs qu'un vieux vin ».
442 L'Évangile surpasse les psaumes, la loi et les prophètes.
443 « Ton nom fut répandu comme l'huile d'olive. »
444 La religion a empli le monde de Chrétiens.
445 « C'est pourquoi les jeunes et belles jeunes filles se sont éprises de toi ».
446 De fait, à cause du Christ, les saints ont dédaigné leurs biens.
447 « Traîne moi dès lors après toi, puissé-je courir après ton odeur. »
448 Personne ne suit le Christ sinon quand Dieu en personne le guide.
449 « Le roi m'a introduit dans les grands celliers. »
450 Le Christ a dévoilé la loi de la Sainte Église.
451 « Ensuite nous exulterons tous ensemble et nous serons remplis de joie en toi. »
452 Toujours et partout c'est la coutume des gens pieux de louer Dieu.
453 « Je suis noire comme le Cédar, parce que je me souviens de ma faute.
454 Cependant je suis belle à l'image des maîtresses de Salomon. »
455 De fait les saints imitent les saints précédents.
456 Par de telles paroles, Salomon chante le Christ et l'Église.

V. 457-472. Orgueil de Roboam. 1 R. 12, 1-19

457 Roboam qui doit être mis en écho ne le suit pas dans la louange.
458 Assurément, il commença à régner avec de mauvais débuts
459 Et il méprisa les avis des anciens en suivant ceux des enfants.
460 Il répondit au peuple des paroles redoutables et impudentes :
461 « Mon petit doigt que voici est plus gros, dit-il,
462 Que ne le furent le dos et les reins de mon père.

463 Quant à vous, ce doux homme vous a frappé avec des verges.
464 Souvent notre scorpion vous lacérera les fesses.
465 Lui, a fait peser sur vous un joug pénible et lourd.
466 Sous ma puissance, vous gémirez pleurants et abattus. »
467 A peine a-t-il achevé ces paroles que le peuple grinçant des dents proteste :
468 « Toi, bien que tu soies seul, tu peux te faire craindre de nous,
469 Si nous voulons te servir en suivant tes ordres.
470 Mais parce que tu veux que nous te craignons et non que nous t'aimions,
471 Et que tu ne désires pas nous être utile mais nous commander,
472 Cherche ton peuple. Pour moi avec toi, il n'y a ni participation, ni avenir. »

V. 473-485. Sacrilège de Jéroboam. 1 R. 12, 20-33

473 Roboam devient roi de deux tribus seulement.
474 Mais deux fois cinq tribus accompagnent Jéroboam.
475 Dans quel but un tel récit sinon pour édifier nos mœurs ?
476 Comme Roboam fut gonflé d'orgueil, il se construit par sa bouche sa propre ruine.
477 Et pendant que Jéroboam se saisit des sommets du royaume,
478 Il réfléchit à la manière de retourner ses peuples par la ruse.
479 Il demande de fabriquer deux veaux en or
480 Et qu'ils soient placés en des lieux différents, à Dan et à Bethel.
481 Et, en apostat, il leur fit brûler de l'encens comme pour des dieux,
482 Afin que le peuple ne revienne pas à Jérusalem pour faire des sacrifices,
483 Et ne l'abandonne, en subissant la domination de Roboam.
484 Ainsi, il fut un roi sacrilège et l'autre, de son côté, fut orgueilleux.
485 Mais nous, fuyons le fait d'être sacrilège et orgueilleux.

V. 486-491. L'homme de Dieu. 1 R. 13

486 Quand le prophète mit son zèle à observer les recommandations de Dieu,
487 Il fait que le bras du roi Jéroboam soit desséché.
488 Il le rend sain et sauf par une prière, quand il le veut.
489 Comme il mange détourné du bien, une fois rassasié, il périt par la bouche d'un lion.
490 Que ces événements soient pour nous un exemple de sobriété.

491 Que notre gosier ne triomphe pas de nous, que la vaine gloire ne nous enfle pas.

V. 492-494. Spoliation du temple. 1 R. 14, 25-26

492 A cause du méfait de Roboam, Sésac dépouilla le temple.

493 A cause de l'indolence et de la paresse des docteurs,

494 Le pouvoir est donné à Satan de troubler les sens de certains.

V. 495-496. Guerre entre Asa et Baasa. 1 R. 15, 16-22

495 La guerre avec Baasa persista tant que vécut Asa.

496 De fait les fidèles ne cessent jamais de persécuter le mauvais.

V. 497-524. Elie et la sécheresse. 1 R. 17

497 Ange terrestre ou encore homme céleste, Elie,

498 Vivant sur terre et comprenant les mystères célestes,

499 Comme tu es la clef du ciel, comme tu es la fibule des pluies,

500 Comme tu pouvais déposer les flammes vengeresses du ciel,

501 Ceux qui te passent sous silence pèchent contre l'intérêt commun.

502 Tu bois au torrent de Carith où tu te cachas.

503 Le Christ goûta la mort par la chair dans laquelle il se cachait.

504 Les corbeaux apportaient du pain avec de la viande à Elie.

505 Grâce à eux, il y avait de la nourriture pour Elie le soir et le matin.

506 Jadis noirs par leur incrédulité, les Gentils,

507 En déclarant et en croyant que Dieu est un et trois,

508 Et en vivant dans l'espoir de la résurrection, sont la nourriture du Christ.

509 Elie est affamé et il reçoit l'ordre d'aller chez une veuve,

510 Afin d'être nourri par elle, mais aussi afin de la nourrir lui-même.

511 Par cette veuve est signifié le peuple des Gentils,

512 Vers lesquels vient le sauveur, envoyé par Dieu le père,

513 Et il fit que ces derniers croient en lui par ses paroles évangéliques.

514 Sans doute la foi dans le Christ devint la réparation du monde,

515 Et la doctrine du rédempteur fut le salut de la terre.

516 Elie consacre l'huile et la farine de la veuve,
517 Et il arrache cette dernière à la crainte de la faim et de la mort.
518 Le pain vivant et l'onction du chrême nous sauvent.
519 Sans doute par deux bûches de bois la galette est faite.
520 En effet, le pain vivant nous fut donné par la croix du Christ.
521 Puis Elie pose le mort sur son lit
522 Et il se couche sur lui par trois fois.
523 Ceux qui sont tués par les vices respirent dans la mort du Christ,
524 S'ils admettent que Dieu est un et trois.

V. 525-533. Elie et le sacrifice au Carmel. 1 R. 18, 30-38

525 Après qu'Elie eut rebâti l'autel de Dieu,
526 Il posa dessus du bois et au-dessus du bois les viandes du bœuf.
527 Ensuite, une fois, puis deux, puis trois, il ordonne d'y répandre de l'eau.
528 En effet le Christ, pour nettoyer les esprits des siens de la souillure où ils sont,
529 Les forma à travers les paroles et les faits des ancêtres.
530 De même aussi, il leur ordonna de régler leurs mœurs.
531 Ensuite, le feu tombant du ciel dévora tout l'ensemble.
532 Le jugement du Christ nous purifiera comme de l'or.
533 De fait, ce n'est pas nous-mêmes mais Dieu lui-même qui nous lavera.

V. 534-545. Autres faits d'Elie. 1 R. 18, 40-44. 2 R. 1, 9-15

534 Après cela, Elie tue tous les faux prophètes
535 Dans le torrent de Cison ; de même le Christ, tous ceux qui sont injustes,
536 A cause de la dureté de leur cœur, il les enverra dans l'Orcus,
537 Et ils seront crucifiés toujours, sans fin, pour l'éternité.
538 Elie gravit une montagne. Un petit nuage apparaît.
539 Après que la lumière du monde, le Christ, eut pénétré dans les cieux,
540 Il envoya sa doctrine, qui fit abonder la vie.
541 Un chef de cinquantaine périt par le feu céleste
542 Suite aux vœux d'Elie. Par le Christ, a été mis en pièces tout homme
543 Qui ne s'est pas repenti, qui n'a pas pleuré sur ses crimes.

544 Un autre chef de cinquantaine est sauvé par sa foi.
545 Ils sont sauvés par le Christ ceux qui se sont repentis.

V. 546-556. Fuite d'Elie devant Jézabel. 1 R. 19, 2-3

546 Effrayé, Elie s'enfuit face à la colère de Jézabel.
547 Lui qui ferma les cieux et, quand il le voulut, les ouvrit,
548 Qui enleva les pluies et les rendit à nouveau,
549 Qui entraîna le feu du ciel et brûla les injustes,
550 Qui par une prière en l'honneur de Dieu avait rendu la vie à un mort,
551 Qui présageait les événements futurs avec un esprit divin,
552 Une seule faible femme, pleine de bassesse, le fait fuir par ses seules menaces.
553 A partir de quoi, remarquons que, lorsque nous faisons quelque bien,
554 Ce n'est pas par notre pouvoir mais par le don du Tout Puissant.
555 Quand quelqu'un a peur, il lui apparaît alors ce qu'il est.
556 L'effroi des saints est le gardien de leurs mœurs.

V. 557-564. Elie au mont Coreb. 1 R. 19, 5-8

557 Après cela, Elie s'endort à l'ombre d'un genêt.
558 Un ange le réveille et lui dit : « Lève-toi pour manger ».
559 Lorsqu'il eut mangé, à nouveau il s'endort au même endroit.
560 Réveillé une seconde fois, une seconde fois il mange et il boit.
561 Ainsi, après avoir mangé deux fois, il va jusqu'au mont Coreb.
562 Si le Christ nourrit nos esprits et nos membres,
563 S'il nous alimente par ses paroles et ses nourritures corporelles,
564 Alors nous monterons vers les cieux, pour y trouver notre repos.

V. 565-571. Désignation d'Elisée. 1 R. 19, 19-21

565 Elie pose son petit manteau sur Elisée.
566 Ce dernier sacrifie deux bœufs avec lesquels il travaillait la terre.
567 Il fait également cuire la viande et nourrit le peuple affamé.
568 Lorsque le Christ recouvre l'Eglise du vêtement de la foi,

569 Celle-ci ne voulut plus convoiter les profits terrestres,
570 Mais tous ceux qu'elle peut, elle les instruit et les prépare comme il convient.
571 Il suit Elie qui met en pratique les paroles du Christ.

V. 572-583. Elisée, héritier de l'esprit d'Elie. 2 R. 2, 9-10

572 La grâce qui, chez le saint Elie, demeura en une part simple,
573 Pénétra sur le saint Elisée en une part double.
574 De fait, pour le Christ Seigneur, ses péchés ne furent pas remis,
575 Lui qui ne pécha point et qui ne dit aucun mensonge.
576 Partout et toujours il ne dit et ne fit que le bien.
577 Mais nous savons que d'abord l'Eglise fut purifiée de ses vices,
578 Et qu'ensuite chaque jour elle avance prudemment comme il convient,
579 Pendant qu'elle est irradiée par les vitres des Ecritures
580 Et qu'elle s'avance sur les pieuses empreintes de son Christ.
581 Toujours davantage protégée sous ses ailes,
582 Toujours soutenue par l'ombre gracieuse des vertus,
583 La grâce simple dans le Christ devient ainsi double pour elle.

V. 584-595. Désobéissance et mort d'Ahab. 1 R. 20, 30-42. 1 R. 22, 35

584 Alors qu'Ahab avait capturé Benadab, il le laissa partir.
585 Pour cette raison Michée prédit à Ahab qu'il allait mourir.
586 Qui entretient ses péchés, par ses péchés reçoit la mort.
587 Il sera heureux, celui qui, tant qu'il est mortel, aura peur.
588 Sans la crainte, personne ne peut être rendu juste.
589 Personne ne pourra être sauvé s'il ne craint pas son ennemi.
590 Benadab s'échappa, s'éloigna puis tua Ahab.
591 Que tout homme s'effraie de signer un pacte avec la mort.
592 Qu'il déteste le péché, celui qui l'a connu.
593 Dès que Benadab a été capturé, qu'il meure aussitôt.
594 A moins que tu n'annules tous tes méfaits, à cause d'eux la mort sera ta destinée.
595 Son crime le perdra, lui qui ne veut causer la perte de son crime.

V. 596-631. Cruauté de Jézabel : la vigne de Nabod. 1 R. 21

596 Faisons connaître le roi Ahab et la cruelle Jézabel.
597 Lui ne fut que trop impie et elle fut de son côté une érinie.
598 Ils détruisirent tous les autels du culte divin
599 Et ils égorgèrent de nombreux vrais prophètes de Dieu.
600 Par leur violence, ils surpassèrent les rois antérieurs.
601 Ce roi était riche, il ne manquait ni d'argent, ni de rien.
602 Tous les biens que réclame un usage nécessaire étaient à sa disposition.
603 Il se trouva que, par hasard, une vigne fut voisine de son palais,
604 Vigne dont le possesseur était un homme juste du nom de Nabod,
605 Vigne que ce roi désira contre la loi du Seigneur.
606 Par tous les moyens, l'homme refuse de la lui donner.
607 Rempli d'indignation, le roi se lève de son lit le soir même.
608 La reine Jézabel semblable à Allecto dit en le voyant :
609 « Roi, que fais-tu ? Dis-moi : aurais-tu de la fièvre ? »
610 « Me voilà bien tourmenté parce que Nabod ne m'obéit pas. »
611 Mais elle, vomissant son venin, siffle et parle.
612 O cœur de femme, avec quelle sagesse tu disposes de la royauté !
613 « Je t'en prie, repose-toi simplement. Fais-moi confiance. La vigne sera tienne.
614 Par l'entremise de faux témoins, je produis de faux crimes.
615 Je fais condamner Nabod. » Cette vipère réalisa ses paroles.
616 Ainsi, la vigne passe dans l'immondice et non dans la justice du roi.
617 Je dis bien immondice : à la suite de quoi, le roi périt avec Jézabel.
618 Ne vole rien aux autres, toi qui ne veux pas être mis sur le même plan qu'eux.

619 Ce Nabod, sans doute, te signifie, toi Soleil de justice,
620 Qui es la splendeur du Père et qui remplis le monde de ta lumière.
621 Quel fidèle pourrait ignorer que tu es la vraie vigne ?
622 La maison d'Israël est ta vigne, roi Sabaoth.
623 Les Pharisiens désirent s'en emparer,
624 Afin sans doute d'en faire un potager et non de la vendanger,
625 Afin de ne pas agir droitement mais superstitieusement en tout.
626 Le juste Nabod fut lapidé à l'extérieur de la porte.
627 Jésus Christ fut crucifié à l'extérieur de la porte.
628 Ensuite, les chiens léchèrent la sanie de Jézabel,
629 A cause de son projet, là où le sang de Nabod fut répandu.
630 Les Juifs furent dispersés et anéantis,
631 Parce qu'ils ont répandu le sang rouge du Christ.

V. 632-642. Mort du roi Akhazias. 2 R. 1

632 Il est juste de connaître les erreurs du roi Akhazias.
633 Blessé, il fut placé dans un lit selon l'habitude.
634 Il consulta Baal, pour savoir s'il ne se lèverait pas guéri grâce à cette idole en or.
635 Elie l'entendit et il prophétise à son égard de nombreux maux
636 Et il lui annonce qu'une mort rapide allait survenir.
637 Le roi meurt sans avoir été guéri, se dirige vers le Tartare.
638 Ceux qui font attention aux songes ou qui prennent les augures
639 Et qui, par la divination, réclament à la mort des vies sauvées,
640 Tous les sorciers, haruspices et devins,
641 Dont la foi est fautive, pour lesquels le Christ n'est pas l'espoir en tout,
642 Doivent être châtiés et même supprimés par une telle mort.

V. 643-646. Ascension d'Elie. 2 R. 2, 11

643 Un char de feu emporta Elie dans le ciel.
644 Le Christ, de son côté, sans aide s'élève sur l'Olympe.
645 Le Christ est homme et Dieu, Elie, lui, n'est qu'un homme.

646 L'un peut ce qu'il veut, l'autre ne put rien par lui-même.

V. 647-649. Assainissement de l'eau. 2 R. 2, 19-22

647 Après cela, Elisée, en jetant du sel dans une marmite d'argile,
648 Changea l'eau et de fait adoucit son goût amer.
649 Le verbe devenu chair sanctifia les vauriens.

V. 650-659. Elisée insulté par les adolescents. 2 R. 2, 23-24

650 Désormais il est temps de mentionner les quarante adolescents,
651 Qui disent au chauve Elisée : « Monte, tondu ! ».
652 Lui les maudit. Un couple d'ours les tua.
653 Les Juifs sont cause que le Christ monte sur la croix.
654 Quarante-deux années se sont écoulées,
655 Lorsque viennent deux ours : Vespasien et Titus.
656 Mais les ours en combattant passent leur langue sur les enfants.
657 Ce qui survit à la mort est dispersé sur toute la terre.
658 Ainsi, ceux qui se moquent du crucifié et ne le vénèrent pas,
659 Toujours erreront et ne reviendront pas à Jérusalem.

V. 660-683. Guerre contre les Moabites. 2 R. 3

660 Elisée ordonne que des fosses soient construites dans le torrent.
661 L'eau jaillit aussitôt, sans nuage ni vent.
662 Ceux qui lisent les recommandations du Christ, en y pensant souvent,
663 Sont la plupart du temps instruits sans les enseignements des hommes.
664 Alors Elisée dit : « Dieu vous a donné ces biens.
665 Mais, par-delà ces biens, de plus grands vous seront donnés en outre par lui.
666 Vous briserez toutes les villes fortifiées de Moab. »
667 Et de fait, après que Dieu nous eut donné de goûter le vrai,
668 Il fournit des paroles par lesquelles les mauvais enseignements sont reconnus faux.
669 « Bien plus, dit-il, vous boucherez aussi toutes les sources de Moab. »
670 Les saints docteurs arrachent les hérésies par la racine.

671 Mais si quelque mur de terre de Moab reste,
672 Voilà que les ennemis du Christ, tant de fois vaincus, font grand bruit :
673 Ils bourdonnent comme des abeilles, vrombissent à la manière des moustiques
674 Et, dans leurs fables, tissent des toiles fragiles comme celles des araignées.
675 Le frondeur lui aussi a affaibli ce mur.
676 Et de fait, par les sains enseignements des bons maîtres,
677 Les raisonnements des menteurs sont toujours ébranlés.
678 Au soleil levant, les Moabites regardent les eaux rouges
679 Et disent qu'elles sont imprégnées du sang des trois rois.
680 En effet, pour les philosophes, la croix du Christ est un objet de moquerie.
681 Et ils se demandent aussi quelle est cette folie des martyrs de l'Eglise.
682 Mais Paul dit : « La mort est la sagesse de la chair,
683 Mais la vie et la paix sont la sagesse de l'esprit. »

V. 684-689. Résurrection du fils de la Shounamite. 2 R. 4, 29-35

684 Le bâton d'Elisée ne put rendre la vie.
685 Le défunt est rendu à la vie par celui à qui le bâton convient.
686 La loi pour Moïse ne put conduire à rien de parfait.
687 La loi ne vit pas par son enseignement seulement.
688 La loi, force du péché, donne des êtres malhonnêtes.
689 Lorsque le Verbe se fit chair, il restaura les transgresseurs.

V. 690-708. Le ragoût empoisonné. 2 R. 4, 38-41

690 Et lorsque la famine régnait, quelqu'un cherchant des légumes
691 Choisit une vigne sauvage au milieu des plantes agrestes.
692 Il la découpe dans la marmite tout en y faisant cuire un ragoût.
693 Mais lorsqu'on y goûte, on s'écrie : « La mort est dans la marmite ».
694 Toutes les fois que règne une famine de paroles divines,
695 Quand font défaut les sages explicateurs de la loi,
696 Alors certains désirent énoncer ce qui n'est pas propre à un maître,
697 Joignant à la loi divine des significations poétiques
698 Et les théories venimeuses des philosophes :

699 Ils parlent des champs Elysées et des douces prairies,
700 Reconnaissent comme des dieux le soleil ainsi que la lune et les étoiles,
701 Vénèrent la terre et la mer comme s'il s'agissait de puissances divines,
702 Et tiennent pour bons les adultères et les impuretés.
703 Ils affirment que servir le ventre est le bien suprême.
704 Les orgueilleux joignent ces poisons à la loi divine.
705 Ainsi, les profanes désirent altérer la marmite de la vie.
706 Mais le prophète Elisée purifie le légume mortifère.
707 Il assaisonne la marmite pestifère en y mettant de la farine.
708 Assurément, le Christ Dieu fait en sorte que nous goûtions le vrai.

V. 709-721. Multiplication de la nourriture. 2 R. 4, 42-44

709 Alors, un homme de Balsalisa, venant à Elisée,
710 Lui offre du blé et des pains des prémices.
711 Le prophète ordonne de les donner au peuple pour qu'il mange
712 Et il a prévu qu'il y aurait des restes pour ces hommes rassasiés.
713 Le Christ nous donne la nourriture de la parole divine,
714 Tant qu'il enseigne l'Eglise par ses apôtres, garçons d'honneur,
715 Qui ont appris à donner de son trésor.
716 A partir de là, les nouveautés de l'Evangile mais aussi les anciens récits de la loi,
717 Chaque fidèle les tire à soi selon sa faculté.
718 Et il y en a trop pour les rassasiés, parce que personne ne connaît la totalité de la loi.
719 Il vient de Balsalisa l'homme qui porte les gâteaux de froment.
720 Et de fait, celui qui dispense la nourriture de la parole divine
721 Doit faire comprendre les grandeurs du Dieu trinité.

V. 722-737. Guérison d'un lépreux et châtement de Guéazi. 2 R. 5

722 En croyant aux conseils du saint prophète Elisée,
723 Naaman, après s'être lavé dans le Jourdain, perdit sa lèpre.
724 Qui croit au Christ est exempt, grâce aux eaux, de toute souillure.
725 Le prophète Elisée donna ce conseil gratuitement,
726 Mais Guéazi le vend : il demande, n'est-ce pas, deux talents.

727 Il les reçut, s'en retourna et pensa avoir échappé aux yeux du prophète.
728 Et comme il voulait servir son maître selon son habitude,
729 Il fut ainsi blâmé : « Vendeur ô combien cupide, dit-il,
730 Pourquoi as-tu fais ça ? Pourquoi as-tu demandé un profit honteux ?
731 Que la lèpre livide soit sur toi et de toi sur ta descendance. »
732 Aussitôt, il devint blanc et s'éloigna, repoussé.
733 Ceux qui vendent l'Évangile, les dons de l'Esprit saint,
734 Ainsi frappés par la lèpre donnent la lèpre à leur descendance.
735 Christ Dieu, fais en sorte que cette lèpre ne soit pas nôtre,
736 Toi qui, après avoir rompu les portes et les verrous de la mort,
737 Retrouves le manche, hache d'Elisée qui a chu.

V. 738-742. Derniers miracles d'Elisée. 2 R. 6, 18-23. 2 R. 13, 20-21

738 Elisée rendit aveugles les ennemis puis les nourrit.
739 Et le Christ rendit Paul aveugle, puis docteur.
740 Ensuite, Elisée mourut puis fut enterré.
741 Le contact de ses os fit se relever un homme mort.
742 De fait, nous jouissons de la vie grâce à ta mort précieuse, Christ.

V. 743-745. Mort d'Ozias et manifestation d'Isaïe. 2 R. 15

743 Quand Ozias, le roi sacrilège, a perdu la vie,
744 Dieu se manifeste par le saint Isaïe.
745 Quand les vices sont anéantis, le Christ, lumière de vérité, apparaît.

V. 746-748. Destruction du serpent d'airain par Ezechias. 2 R. 18, 4

746 Le serpent d'airain que Moïse fit jadis,
747 Par ordre d'Ezechias fut brisé et mis en pièces.
748 Et de fait, tu donnes une fin, Christ, à l'Ancien Testament.

V. 749-757. Mort des ennemis et guérison du roi. 2 R. 19, 35. 2 R. 20, 6-7

749 Neuf fois vingt mille hommes périrent
750 Par les blessures des anges, non par les glaives, mais aussi par la prière du roi.
751 Nous conduirons ainsi à la mort nos ennemis invisibles :
752 En priant continuellement, en pleurant, en maîtrisant la chair
753 Et en étant soutenus par l'aide du Christ en tous les domaines.
754 Dieu ajoute quinze ans à la vie du roi.
755 Christ, tu as fait entrer en nous l'espoir de la résurrection.
756 Cependant, le roi en personne fit poser des figues sur ses plaies.
757 Le Christ ne condamne pas un remède naturel.

V. 758-762. Ambassade auprès d'Ezéchias. 2 R. 20, 13-18

758 Ensuite, Ezéchias fait voir ses richesses aux Assyriens.
759 Pour cette raison, ses parents devinrent des eunuques.
760 Et de fait, celui qui révèle les secrets du Christ à ceux qui n'en sont pas dignes
761 Et donne des perles aux cochons pour qu'ils les piétinent,
762 A bon droit et justement, sans doute, il perd la virilité de son esprit.

V. 763-783. Josias et Yoakhaz. 2 R. 23

763 Je tourne mon stylet vers toi, Josias très illustre parmi les rois,
764 Enflammé par le zèle chaste de l'amour divin :
765 Tu repousses les restes osseux des idolâtres,
766 Tu détruis les autels sacrilèges, tu profanes les temples,
767 Et comme tu as mérité d'être appelé roi, de même tu as mérité d'être fait roi ;
768 Tu désignes le Christ, lui qui annihile totalement les idoles.
769 Tu fais une pâque à la dix-huitième année de ton règne.
770 Le Christ couronne les saints au moment du huitième âge.
771 Mais vint le pharaon Néko avec une grande armée.
772 Il combattit contre Josias et le fit périr.
773 Quand Satan essaie de vaincre le troupeau du Christ,
774 Il tend tout d'abord un piège à ceux qui guident le troupeau du Christ.

775 A Maguéo, il les meurtrit, s'il en a la possibilité.
776 En supprimant les pontifes, il sait que la foule ne résiste pas.
777 Alors, à la place de Josias, les gens établirent Yoakhaz comme roi.
778 Sans doute, les hommes cherchent des animaux semblables à eux.
779 Ils établissent des chefs charnels et non spirituels.
780 Bientôt, à Rebla, Yoakhaz est fait prisonnier par le pharaon.
781 Vaincu, il est chassé en Egypte et torturé.
782 Ainsi, bien souvent, les maîtres capturés par les peuples de flatteurs,
783 Dans les ténèbres de l'Averne, Satan les tourmentera.

V. 784-802. Paroles d'Isaïe. *Es. 1. Es. 9. Es. 26. Es. 30*

784 Le saint Isaïe prophétise comme s'il racontait,
785 Et il est l'écrivain des événements futurs comme s'ils étaient passés.
786 Ainsi donc, il chante le Seigneur Christ et l'Eglise.
787 « Le bœuf et l'âne reconnaissent la mangeoire de leur maître. »
788 Les Juifs et les Gentils vénèrent l'Evangile.
789 « Voici qu'un petit fils est né et nous est donné,
790 Pour fortifier et diriger le trône de David.
791 Cette paix qu'il aura donnée sera toujours sans fin. »
792 « L'agneau, maître de la terre, nous a été envoyé. »
793 « Déjà le mur, sauveur de notre ville, est posé. »
794 « Au moment où le Seigneur aura soigné nos blessures,
795 Et aura soigné toutes les contusions de nos plaies,
796 Alors la lumière éclatante de la lune sera semblable à la lumière du soleil.
797 Car la lumière du soleil sera semblable à la lumière de sept jours. »
798 « L'agneau lui aussi est mort comme il était tenu pour rien. »
799 « L'œil ne voit pas les biens que l'agneau donnera aux Saints. »
800 « Le feu et le ver des injustes toujours resteront. »
801 Le célèbre Isaïe fait de si nombreuses et si belles et si grandes prophéties,
802 Que notre esprit ne peut assez les admirer.

V. 803-822. Jérémie. *Jr.* 1. *Jr.* 31. *Jr.* 38. *Lm.* 3 et 4

803 Depuis le ventre de sa mère, Jérémie est sanctifié.
804 Il est envoyé vers le roi qui trahit lui aussi son peuple.
805 Il corrige ceux qui se trompent, il supporte patiemment ceux qui le menacent.
806 Il démolit, construit, plante, sème et rassemble.
807 « Voici que le seigneur fera une nouveauté sur la terre, dit-il.
808 Sans doute la femme l'entourera de son ventre à l'intérieur ».
809 Parce qu'aucun mâle ne pourrait semer la semence divine de l'extérieur,
810 La vierge conçut le Christ à partir de l'esprit saint.
811 Lui, venant au nom du Seigneur, prédit que nous nous sommes repentis
812 Et dit que le royaume des cieux approche,
813 Edifiant nos âmes en ruinant les vices.
814 Celui qui est rassasié d'opprobre tend la joue à celui qui le frappe.
815 L'esprit de notre bouche fut capturé pour nous.
816 Il fut enfermé dans un sarcophage et une pierre a été posée dessus.
817 Il donne ses combats comme bouclier du cœur contre les Juifs.
818 Jérémie est jeté dans l'ordure par les Pharisiens.
819 Mais un Ethiopien, pris de pitié, le fait sortir.
820 Sans doute, la parole de Dieu que le peuple juif méprise,
821 Les Gentils la conservent, eux qui étaient jadis noirs par le péché.
822 Par ces façons et d'autres, Jérémie signifie le Christ.

V. 823-839. Ezéchiel. *Ez.* 33. *Ez.* 40. *Ez.* 44

823 Ezéchiel le guetteur fut un observateur du ciel.
824 Le statut présent ou futur de l'Eglise,
825 Il le voile par des mystères, il le couvre et l'obscurcit par ses paroles.
826 Personne cependant, parmi les bons devins qui le précédèrent,
827 N'évoqua plus clairement, n'examina plus ouvertement,
828 Quel serait le contrepoison pour les malheureux à sauver.
829 Il dit en effet que sera sauvé celui qui pleure ses crimes.
830 Donc, que quiconque a péché gémisses, se lamente et prie.
831 Il dit qu'une certaine porte sera toujours close.

832 Mais il atteste que Dieu seul passera par elle.
833 La porte est Marie, la Vierge inaltérable, génitrice de Dieu,
834 Par laquelle Dieu entra sans l'ouvrir en naissant.
835 Cela il le supporta mais la gloire de la pureté s'ajouta à la mère,
836 Et il la donna comme mère de ceux qui sont à sauver et du salut,
837 La mère de ceux qui sont à justifier et de celui qui justifie.
838 Il dit qu'il a vu la Jérusalem d'en haut,
839 En laquelle n'est nulle fourberie, en laquelle toujours sont les chants de louange.

V. 840-869. Nabuchodonosor. *Dn. 4. Dn. 5. 2 R. 25, 1-7*

840 Toi Nabuchodonosor, toi qui détestes la paix et l'alliance,
841 Toi qui règnes sur les rois et qui domines les terres,
842 Combien tu ne tiens rien, quel que soit ton pouvoir terrestre !
843 Alors que par tes guerres tu possédais plusieurs royaumes,
844 Tu fus trop orgueilleux en t'attaquant au roi du ciel,
845 Et il voit ton cœur celui qui entend la voix du sang.
846 C'est pourquoi une voix céleste se porte bientôt vers toi tout gonflé de superbe :
847 « Roi, sois privé de ton propre cœur, abrutis-toi en un cœur bovin. »
848 Tu fus chassé sans retard en perdant la hauteur de ton trône.
849 Comme un cheval tu manges de l'herbe, comme un daim tu bois au fleuve.
850 Pendant sept ans, tu erres à travers les forêts et les champs.
851 Les années écoulées, Dieu ayant pitié du toi, tu retrouves tes sens.
852 Tu es doté de la raison de ton premier cœur.
853 Ceux qui t'ont délogé de ton trône, te l'ont rendu.
854 Tel fut donc le changement d'un roi si puissant et si grand.
855 Que la beauté de la peur divine s'étende sur toute la terre.
856 Par où le travail se présente, lavons notre cœur de toute souillure.
857 Nabuchodonosor entoura par un siège
858 La ville de Jérusalem, la vainquit et prit Sédécias.
859 Il ordonna de le conduire, une fois vaincu, à Réblata.
860 Il fit périr ses propres enfants sous ses yeux.

861 Non ailleurs, mais ici même, il finit par le rendre aveugle.
862 Ainsi, Satan a l'habitude d'assaillir tout fidèle.
863 Celui qu'il peut vaincre, il lui ôte, s'il en est capable, tout espoir.
864 Alors, cet être misérable commet un crime quelconque avec impudence,
865 Et après avoir perdu toute retenue de pécher,
866 A cause de l'amoncellement de ses fautes, à bon droit, alors, il perd la raison.
867 Ainsi, Nabuchodonosor a l'habitude d'assaillir les faibles.
868 Il égorge leurs enfants sous ses yeux.
869 Ainsi, il a l'habitude d'arracher les yeux des mauvais désespérés.

V. 870-875. Balthasar et l'écriture sur le mur. *Dn. 5*

870 Le roi Balthasar, son successeur, l'imité
871 Et dans son ivresse boit du vin dans les verres sacrés.
872 Il voit les mains d'un scribe et il est frappé de terreur.
873 Daniel lui dit : « Parce que tu mêles les objets sacrés aux actes profanes,
874 Tu ne régneras plus. Tu mourras la nuit suivante. »
875 Balthasar est frappé par la mort. Il meurt celui qui agit de la sorte.

V. 876-890. Suzanne et les vieillards. *Dn. 13*

876 J'attache à mon récit les vieillards bien âgés, mais de la prêtrise éloignés.
877 Ces deux vieillards juifs avaient été exilés avec d'autres
878 Par ceux qui ont reçu le titre de roi.
879 Comme ils étaient chenus, on les considère comme religieux.
880 Comme ils furent établis juges, tout le peuple leur obéit.
881 Il y eut une femme sainte, Suzanne, épouse courageuse et fidèle,
882 Trop illustre par sa chair mais supérieure par l'origine de ses mœurs,
883 Belle sans doute par son aspect, plus magnifique encore par sa piété.
884 Frappés par sa beauté, ils essaient de la violer.
885 Elle refuse l'adultère, mais par ses cris il devient apparent.
886 Il y eut alors un jugement. Condamnée, elle se tait, elle sollicite le ciel.
887 Daniel, encore enfant, rend le jugement caduc et ainsi la sauve.
888 La mort, son salaire, poursuit les vieillards impurs.

889 Afin que personne ne gâche les nombreux moments dévolus à la chasteté,
890 Qu'on lise ce passage et qu'on tremble, qu'on évite aussi les beaux visages.

V. 891-905. Piété et talent prophétique de Daniel. *Dn. 1. Dn. 6. Dn. 9. Dn. 10*

891 O Daniel, homme de saints désirs !
892 Pendant ta captivité, familier du roi des rois !
893 Assurément, tu évites de boire le vin, poison des jeunes gens.
894 Tu fuis la grasse truie et tu manges un pauvre légume.
895 Ceux qui se dominant de la sorte t'épousent par l'esprit, Christ.
896 Par sa piété, Daniel triomphe des lions aux dents grinçantes.
897 Qui pourrait dérouler dans son esprit tous les bienfaits que Dieu lui apporte ?
898 Mais je ne passe pas sous silence un aspect par lequel il l'emporte sur tous.
899 De fait, d'autres prophètes ont écrit au sujet du Christ à venir.
900 Cependant, personne n'a écrit à quel moment il voudrait naître.
901 A travers ses larmes viles et ses humbles prières tour à tour, il lui est donné
902 De fixer pour nous le temps du Christ qui va naître :
903 C'est-à-dire, à partir du moment où il écrit
904 Jusqu'à l'avènement du Christ, il prédit qu'il y aura quatre cents années,
905 Puis soixante-dix ensuite et encore cinq.

V. 906-910. Le songe de la statue. *Dn. 2*

906 En interprétant des songes, Daniel te prophétise Christ.
907 De fait, tu es une pierre détachée de la montagne sans l'aide d'une main,
908 Pierre qui brisa la statue et qui ensuite remplit le monde.
909 La montagne est le genre humain, donnant le Christ sans semence,
910 Lequel, vainqueur de Satan, tient toute chose sous sa domination.

V. 911-913. Les trois jeunes gens dans la fournaise. *Dn. 3*

911 Trois jeunes gens ne peuvent être brûlés dans le feu d'une fournaise.
912 Au milieu de ces trois personnes, une quatrième s'avance enfantée par une vierge.
913 Ainsi le Christ sauve d'Orcus les chastes catholiques.

V. 914-918. Osée. *Os.* 1 et 14

914 Osée, le héraut de Dieu, s'unit à une prostituée.
915 Le monde, prostituée de Satan, devient ta fiancée, Christ.
916 Tu guéris ceux qui sont brisés et spontanément tu les aimes,
917 Et ils te donnent en retour, Christ, les veaux de tes lèvres.
918 Osée, premier parmi les devins, vaticine de la sorte.

V. 919-920. Jonas. *Jon.* 2, 1-11

919 Un poisson engloutit Jonas et le renvoya vivant.
920 Depuis son tombeau, le Christ se leva, rappelé à la vie.

V. 921-923. Prophétie de Joël. *Jl.* 3, 28-32

921 De son côté, le saint Joël parla ainsi au sujet du Christ :
922 « Je verserai mon Esprit saint sur toute chair.
923 Alors, tout homme qui m'aura invoqué sera sauvé. »

V. 924-925. Michée. *Mi.* 5, 2

924 Le saint Michée dit : « De Bethléem sortira
925 Celui qui est le chef d'Israël, son maître et son soutien. »

V. 926-927. Zacharie. *Za.* 11, 12-13

926 Zacharie dévoile ainsi la vente du Christ :
927 « Ils évaluent ma marchandise à trente pièces. »

V. 928-939. Esther. *Est.* 2. *Est.* 5-8

928 Il convient de rappeler les bonnes actions de la reine Esther.
929 Cette femme courageuse fut faite prisonnière avec Mardochée.

930 Le roi assyrien qui l'avait emprisonnée se mit à l'aimer.
931 En échange du faste royal, elle n'accomplit rien de néfaste.
932 Comme un linge pour les règles, la pratique royale est contenue.
933 Sans s'arrêter, elle adresse à ses oreilles des prières divines.
934 Elle repousse les raffinements mais seule la nourriture tient la mort éloignée.
935 Elle fut un secours pour la vie du peuple juif.
936 Vous qui actuellement vous considérez comme des moniales,
937 Gardez en vos esprits les mœurs et la vie de cette reine,
938 Et, tout en conservant cette virginité dont vous avez fait vœu,
939 Appliquez vous à être telles qu'elle dans la foi et la sobriété.

V. 940-941. Judith. *Jdt.* 8 et 13

940 Il faut imiter Judith, non en égorgeant celui qui dort,
941 Mais parce qu'elle est un exemple pour les veuves <***>

V. 942-948. Tobie. *Tb.* 1-3

942 Qui au sujet de Tobie <***>
943 Il fut le seul d'une famille hébraïque à être doté de belles dispositions.
944 Depuis l'enfance, il accomplit les décrets de la loi divine.
945 Une épreuve difficile montra qu'il était juste,
946 Et, sans protester, il rendit grâce à Dieu pour ses jugements.
947 L'ange Raphaël lui redonne la lumière qu'on lui avait arrachée.
948 Le Christ, roi des rois, est la lumière pour ceux qui imitent cet homme.

V. 949-953. Supplice des Maccabées. *2 Ma.* 7

949 Reste à mentionner les pieux Maccabées.
950 Ils donnèrent leur nuque pour la loi de Dieu.
951 Ils mirent le roi des cieux au dessus d'un roi mortel,
952 Et en échange des biens éternels négligèrent les choses périssables.
953 Ce que nous supportons pour la justice constitue un chemin de droiture.

V. 954-981. Epilogue

954 J'ai parcouru l'immense océan des Ecritures
955 Et, à la manière de quelqu'un qui grappille ou qui glane les blés,
956 J'ai évoqué, au passage, en peu de mots, parmi les nombreuses figures,
957 Celles qui proclament les insignes de notre seigneur le Christ.
958 Et aussi, ce que l'Eglise catholique doit fuir,
959 Doit croire, doit espérer, doit aimer,
960 Ce qu'elle devrait écarter, recracher ou imiter,
961 Par des paroles et des exemples, autant que possible, je l'ai expliqué.
962 Ce sont certes mes mots qui exposent un tel contenu en vers.
963 Mais ce n'est pas par moi que de telles significations furent trouvées.
964 Tout cela, ils l'ont développé dans d'innombrables commentaires :
965 Augustin, Jérôme et Ambroise,
966 Victorin, Fulgence et Cyprien,
967 Mais aussi Grégoire, Isidore, Bède et Basile,
968 Raban, Origène, Athanase et Hilaire,
969 Et beaucoup d'autres docteurs des Eglises.
970 Ainsi donc, de leur abysse découlent ces gouttes.
971 Si ce travail qui est mien peut sembler blâmable
972 Pour cette raison qu'il est enfermé par la loi du mètre,
973 Et parce que mon discours n'est pas en prose comme celui des pères,
974 Voilà que, pour donner satisfaction, j'en donne une raison :
975 N'apporte pas de bois dans une forêt, ainsi le dit Horace.
976 Il y a encore une raison pour laquelle j'ai modulé ces mètres :
977 Il est clair que, pour les élèves, le mètre est plus plaisant que la prose,
978 Et le mètre s'attache plus vite que la prose à l'esprit qui se souvient.
979 Assurément, Dieu m'est témoin, lui à qui mon cœur s'ouvre entièrement,
980 Que par ce poème je ne cherche ni la célébrité ni les faveurs,
981 Mais je demande à mon lecteur de bien vouloir le lire en priant Dieu pour moi.

AIX-MARSEILLE UNIVERSITE

Université de Provence

THESE

pour obtenir le grade de
DOCTEUR d'AIX-MARSEILLE UNIVERSITE

Formation doctorale :
langues et littératures anciennes

Présentée et soutenue publiquement par
M. Sylvain LEROY

TITRE :

Un poète anonyme du XI^{ème} siècle :
Le Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie et son auteur.
(Edition, traduction, commentaire)

Volume II : commentaire.

Directeur de thèse :
M. Jean-Louis CHARLET

JURY

Mme. Christiane VEYRARD-COSME
M. Jean-François COTTIER
M. Jean MEYERS

AIX-MARSEILLE UNIVERSITE

Université de Provence

THESE

pour obtenir le grade de
DOCTEUR d'AIX-MARSEILLE UNIVERSITE

Formation doctorale :
langues et littératures anciennes

Présentée et soutenue publiquement par
M. Sylvain LEROY

TITRE :

Un poète anonyme du XI^{ème} siècle :
Le Liber Prefigurationum Christi et Ecclesie et son auteur.
(Edition, traduction, commentaire)

Volume II : commentaire.

Directeur de thèse :
M. Jean-Louis CHARLET

JURY

Mme. Christiane VEYRARD-COSME
M. Jean-François COTTIER
M. Jean MEYERS

Troisième partie : Commentaire

Quelques remarques liminaires sur le contenu et la présentation du commentaire.

Nous avons choisi de commenter le poème section narrative par section narrative, ce qui représente, au reste, l'unité de base de composition du versificateur. Nos développements (sauf quand la péricope est extrêmement courte ou que la teneur du texte ne s'y prête guère) comportent généralement quatre paragraphes : un premier sur la présentation générale du passage et sa place dans la structure globale du poème par rapport à la matière biblique ; un second sur la réécriture de la Vulgate ; un troisième sur les ajouts et sur la réécriture éventuelle des commentaires théologiques ; un quatrième sur nos choix d'édition, en particulier lorsqu'ils ne sont pas identiques à ceux de G. Dinkova. Nous n'avons pas fait de paragraphe sur les sources poétiques mais nous les avons mentionnées, selon le cas, dans le deuxième ou le troisième paragraphe. De fait, le versificateur ne paraphrase jamais une œuvre poétique mais se contente de réutiliser des débuts ou des fins d'hexamètre pour former ses vers. Nous n'avons pas fait de paragraphe pour justifier certaines de nos traductions car de tels choix dépendent naturellement du commentaire du passage ou de nos préférences en matière d'édition. Le lecteur trouvera donc des éclaircissements au cœur même du développement. Notons enfin que le versificateur fait très souvent référence à Isidore (en particulier dans le *Liber I*), et que ce dernier est généralement repris textuellement par Bède ou Raban. Nous considérons cependant, avec G. Dinkova, que le versificateur a utilisé directement la source isidorienne. Dans son édition, le chercheur précité a systématiquement mentionné les reprises d'Isidore faites par Bède et Raban, ce que nous n'avons pas fait de façon aussi méthodique. Nous avons en effet préféré nous attarder sur la lecture, l'interprétation et la réécriture des commentateurs plutôt que de recopier les références des mêmes lignes chez l'un ou l'autre docteur. En revanche, lorsque les textes des *doctores* sont différents et qu'ils permettent d'identifier la source du versificateur, nous l'avons à chaque fois signalé en citant les hypotextes théologiques.

Éléments de commentaire du Livre I.

V. 1-10 : Prologue.

Ce prologue, qui fait écho à l'épilogue venant clôturer le *Liber* III, est un passage fondamental du poème puisque le versificateur y exprime ses intentions. Nous nous contentons ici d'en clarifier les différentes idées puisque son analyse précise est faite dans le chapitre de l'introduction consacré aux formes littéraires du *Liber*.

Ce prologue de dix vers se distingue des prologues connus des épopées bibliques tardo-antiques dans la mesure où le projet de réécriture s'exprime ici en rapport avec l'analyse typologique. De fait, le poème s'ouvre solennellement sur le personnage central du *Liber* : *Christus*, nom formé de deux syllabes longues et mis en exergue par sa position devant la penthémimère. Le poème aura donc comme sujet le Christ, ou plus précisément la manière dont il est préfiguré dans l'Ancien Testament. Le prologue, à travers le verbe *figurent*, reprend et explique le titre du poème *Liber Prefigurationum*. Comme le fait remarquer F. Dolbeau, *prefiguratio* est un terme d'exégèse biblique, employé notamment par Augustin, qui ne rentre pas dans l'hexamètre²⁰². Il est donc remplacé par le verbe *figurare*, ce qui sera le cas dans de nombreux passages du poème. Si l'auteur ne peut, pour des raisons métriques, employer *prefiguratio* ou *prefigurare*, il utilise dès la première ligne le participe passé *precognitus* (avec le même préfixe *prae*) associé d'ailleurs habilement au participe futur *oriturus*. Le passé et le futur sont ici comme condensés puisque le Christ futur est connu d'avance. L'analyse typologique initiée d'une certaine manière par Paul (que l'on songe au passage de 1 *Cor.* 10, 11 *haec autem omnia in figura contigebant*) suppose également une conception paulinienne du temps, c'est-à-dire une condensation du temps qui se contracte et qui n'est plus homogène²⁰³.

La tâche du versificateur proprement dite est annoncée à la fin du vers 10 : *replicabo*. Comme le fait remarquer F. Dolbeau, le terme n'est pas aisé à traduire²⁰⁴. Il a pour complément *haec* qui reprend l'ensemble des vers 7 et 8 : les actions des prophètes ou leurs

²⁰² Cf. F. Dolbeau, « Un poème médiolatin sur l'ancien testament : le *liber prefigurationum Christi et Ecclesie* », *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert*, 1999, Louvain (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 144), p. 371.

²⁰³ Sur le concept de temps messianique chez Paul, voir G. Agamben, *Le temps qui reste, un commentaire de l'épître aux Romains*, Paris, 2004.

²⁰⁴ Cf. F. Dolbeau, p. 375.

paroles mystiques qui ont vocation à figurer l'Église et le Christ. Il semble qu'ici le verbe *replicare* ait deux sens : il s'agit dans un premier temps de « rappeler », ou encore de « parcourir » les événements marquants de l'Ancien Testament. Mais il s'agit aussi de les « expliquer », puisque ces événements en plus de leur sens littéral portent en eux-mêmes par une certaine langue (v. 5 *quadam lingua*) un sens typologique. Le rôle du versificateur semble donc de traduire, de dévoiler les significations typologiques et c'est pourquoi nous avons choisi de traduire le verbe *replicare* par « expliquer ». Ainsi, dans une perspective typologique, le sens de l'événement ne renvoie pas à lui-même, et l'on peut se demander si la mise en vers n'est pas elle aussi un moyen de raconter un épisode en lui faisant dire autre chose que lui-même, puisque la poésie est une langue particulière (*quadam lingua*). Il ne s'agit que d'une hypothèse et une telle idée n'est aucunement formulée par le versificateur lorsqu'il justifie sa mise en vers à l'occasion de l'épilogue.

Ce qui apparaît cependant, mais cette idée est davantage développée dans l'introduction, c'est que l'auteur ne respecte pas les annonces du prologue. Comme le fait remarquer F. Dolbeau, « le poète retient aussi beaucoup de passages ou de personnages vétéro-testamentaires sans rapport direct avec le Christ »²⁰⁵. Au demeurant, dans les vers 954-960 du *Liber III*, le versificateur revient sur son entreprise typologique, mais également sur la dimension morale de son poème.

V. 11-20 : Le paradis.

La réécriture proprement dite commence avec l'épisode du paradis. L'auteur n'a retenu que les grandes lignes de *Gn. 2* et a omis de nombreux détails : la création du paradis et des bêtes, la torpeur d'Adam, la nudité du couple... Le vocabulaire employé dans les vers qui récrivent la *Genèse* est en majorité emprunté au livre susdit, ainsi le terme *limo* (*Gn. 2, 7 formauit igitur Dominus Deus de limo terrae*) qui ouvre l'épisode, placé par le versificateur en début d'hexamètre. Notons cependant que l'expression *de limo* en début de vers se retrouve à deux reprises chez des poètes latins antérieurs à notre auteur : Venance Fortunat (*Carm. Spur. 1, 342*) et Hrotsvita (*Ascens. 45*). Dans ces deux cas, il est également question de l'épisode de la création. On peut considérer que le versificateur s'est plutôt inspiré du vers de Hrotsvita : *De limo pulchrum quis plasmaui protoplastum*. En effet, on trouve le tétrasyllabe *protoplastum* à la fin du vers 21 du *Liber I*. Il est délicat, cependant, à partir de ces deux points communs de conclure une quelconque influence directe ou indirecte d'autant

²⁰⁵ Cf. F. Dolbeau, p. 372.

que le mot *protoplastus* est un terme courant du vocabulaire exégétique que l'on retrouve au reste déjà chez Tertullien. Il est très fréquemment employé en fin d'hexamètre dans la poésie tardo-antique et médiévale et ce depuis Avit (*Carm.* 3, 333). Le vers 15, quant à lui, reprend les termes de la Vulgate mais substitue le passif à l'actif. Il est sans doute inspiré par Fulcoie de Beauvais, qui écrit dans le *De Nuptiis* 1, 190 : *Coram de costa mulier uenit aedificata*. Il est le seul, d'après nos recherches, à employer dans le même hexamètre la fin de vers *aedificata* ainsi que les termes *costa* et *mulier*. Le verbe *fuit* de l'hypotexte poétique a ici été remplacée par *uenit* dans un souci de *uariatio*. Le vers 19 relatant l'appellation des créatures par Adam est quelque peu postposé par rapport à l'ordre de la Vulgate sans doute parce que son évocation tardive sert mieux la démonstration typologique : c'est après avoir parlé du Christ (Adam) et de l'Eglise (Eve) qu'il convient de mentionner les Chrétiens (les animaux).

Les éléments mentionnés dans le récit ont tous une dimension typologique : Adam est le Christ, Eve l'Eglise et les créatures les Chrétiens. Le vers 20 consiste en un commentaire de *Gn.* 2, 20 récrit dans le vers 19 : Adam a donné un nom aux créatures et le Christ a donné un nom (*Christicolae*, cf. *Liber* I, 533 ; II, 691, 795, 920 ; III, 444) à ses serviteurs. Nous ne pensons pas, contrairement à G. Dinkova, que ce vers s'inspire de *Es.* 65, 15²⁰⁶. Les ajouts théologiques sont empruntés (directement ou indirectement) à Isidore, *Quaest. Test.* Gn, 3, 5-9, à Bède, *In Pent.* Gn, 2 et à Raban, *In Gen.* 1, 13-14. Il est délicat de savoir lequel des docteurs est principalement utilisé d'autant que Bède et Raban s'inspirent d'Isidore. On remarque que le poète est très proche du vocabulaire des commentateurs et ne cherche aucunement à s'en détacher. A titre d'exemple le vers 11 est une copie « versifiée » d'Isidore : *assumpsit Deus carnem et factus est caput ecclesiae*, phrase reprise mot à mot par Raban et Bède. Le seul changement notable du versificateur est ici le passage du parfait au participe présent (*assumens*), changement nullement imposé par la métrique, mais peut-être voulu pour des raisons stylistiques, afin d'alléger la parataxe de l'hypotexte. En revanche le *nisi de nece Christi* paraît plus original et ne remonte pas, du moins textuellement, à l'une des trois sources précitées.

V. 21-27 : La chute.

De l'épisode de *Gn.* 3, seules les grandes lignes sont conservées, à savoir la transgression, le fait qu'Adam se cache après sa faute et la recherche de Dieu. Certaines expressions sont directement empruntées à la Vulgate, ainsi l'expression de *Gn.* 3, 8 au vers

²⁰⁶ Le verset est le suivant : *et dimittetis nomen uestrum in iuramentum electis meis*. Le contexte est différent et seul le terme *nomen* est commun aux deux passages.

22 *in medio ligni paradisi*. En revanche, dans le même vers, la forme *abscondit* du livre biblique est remplacée par *celauit*, ce qui ne s'explique pas par des raisons métriques, mais sans doute par des raisons euphoniques (hiatus entre *se* et *abscondit*) ou par une simple *uariatio* synonymique. Au vers 25, le travail de réécriture est plus important. L'auteur passe du style direct au style indirect, remplace les deux verbes de la Vulgate *uocauit et dixit* par le seul *quaerit* et fait un ajout d'ordre psychologique : *miserans*. On remarque ici que cet ajout se fait à l'intérieur même de la réécriture et ne constitue pas à proprement parler une explication comme c'est le cas des commentaires typologiques ou moraux. Pour autant, l'adjectif *miserans* prépare l'explication morale des vers 26-27 : Dieu, plein de pitié, veut se réconcilier avec ceux qui sont tombés. Le vers 21, quant à lui, est un résumé de *Gn.* 3, 1-6. *Protoplastus* n'est pas présent dans la Vulgate et, comme nous l'avons dit plus haut, a peut-être été emprunté à Hrotsvita qui le place elle aussi en fin d'hexamètre dans son *De Ascensione*, 45. Il est vrai cependant qu'il s'agit là d'un terme courant de l'exégèse biblique que l'on retrouve chez Tertullien, Cyprien, Jérôme et Ambroise et que le terme *protoplastus* est très fréquemment employé en fin de vers par les poètes tardo-antiques ou médiévaux.

D'une manière générale, les vers explicatifs (v. 23-24 et v. 26-27) constituent une lecture morale et non typologique de la Bible : l'homme pêche par sa propre faute (*arbitrio suo*), l'erreur le recouvre de ténèbres, Dieu désire se réconcilier avec lui à condition qu'il se repente. Isidore est la principale source théologique (Isidore, *Quaest. Test.* Gn, 5, 2-3, relayé en partie par Raban *In Gen.* 1, 17). Le vers 24 reprend les termes d'Isidore (*arbitri sui, erroris*) mais ajoute l'expression *tenebris obtegit*. Au vers 23, en revanche, si le génitif *creatoris* se retrouve chez Isidore, la fin de l'hexamètre *frenatur habenis* appartient à la koinè poétique. *Frenet habenis* est présent en fin de vers chez Prudence, *C. Symm.* 2, 585 ; *frenantur habenis* se retrouve chez Dracontius, *Romul.* 10, 157 ; *frenabat habenis* est présent à la fois chez Dracontius, *Orest.* 279 et chez Alcuin, *Carm.* 1, 126. Aucun de ces auteurs n'emploie cette expression dans le contexte de la chute. Cet emprunt métrique permet d'insister sur la nécessaire *temperantia* du Chrétien.

V. 28-46 : Caïn et Abel.

Seuls les vers 28-30, 39, 41 et 43-44 constituent une réécriture de la Vulgate. Les autres hexamètres contiennent des explications typologiques, allégoriques et morales. Les grandes lignes du récit ont été conservées mais beaucoup d'épisodes sont omis : le discours de Yahvé, le dialogue entre Yahvé et Caïn, les circonstances du meurtre, l'allègement de la peine de

Caïn. Si certaines expressions de la Vulgate sont conservées, aux vers 43-44 le versificateur a opéré de nombreuses variations synonymiques. Au vers 29, le *pastor ouium* de la Vulgate est remplacé par *opilio*, terme virgilien que l'on retrouve dans *Ecl.* 10, 19 (sous la forme *upilio*). Le *iratus* de la Vulgate est remplacé au vers 41 par *tabet liuore*, expression qui trouve vraisemblablement son origine chez Lucain (1, 620-621) : *plurimus asperso uariabat sanguine liuor / Cernit tabe iecur madidum, uenasque minaces*. On voit cependant que l'auteur de la *Pharsale* n'utilise pas les termes soulignés de la même façon que dans le *Liber* : il évoque ici un haruspice qui est effrayé de voir la couleur blême (*liuor*) des viscères d'un animal tout comme son foie inondé de pus (*tabe*). Le poète a employé pour sa part le même lexique mais dans un sens figuré. La reprise n'est peut-être pas fortuite mais ne semble avoir pour but que d'insister sur la psychologie négative de Caïn par la métaphore de la maladie. Par ailleurs, si la Vulgate propose *interfecit* (*Gn.* 4, 8), le versificateur utilise *exanimauit* dans un souci de *uariatio*. Enfin, au *respexit* biblique est substitué le *inflammasti* du vers 30, terme de plus grande force poétique et qui fait référence à la puissance divine telle qu'elle est exprimée en *Ex.* 18, 18 (*totus autem mons Sinai fumabat eo quod descendisset Dominus super eum in igne*.) Dans le vers 30, enfin, se fait le passage du « il » du récit au « tu » de la prière, ce qui est un procédé assez courant dans le poème.

Les ajouts théologiques sont nombreux dans le passage. Les vers 31-38 constituent une lecture morale de l'hypotexte : il faut sacrifier à Dieu seul et en respectant de nombreux critères, tout comme le vers 40 : la foi est préférée aux actes. Les vers 45-46 offrent une explication allégorique : la mort du Christ n'est aucunement utile aux incroyants. Seul le vers 42 propose une lecture typologique : Abel est le Christ tué par les Hébreux, lecture qui prend sur la fin du vers la tournure d'une accusation : *conspirastis Hebrei*. Les vers 36-38 constituent une copie versifiée de Raban, *In Gen.* 2, 1²⁰⁷ qui lui-même reprend Augustin, *De Ciu. Dei.* 15, 7. Le lexique est rigoureusement identique et le poète s'est contenté, dans un souci de *breuitas*, de sous-entendre au vers 37 les formes du verbe *offere* à la suite des interrogatifs. Les vers 32-34 reprennent en substance le même passage mais le poète a ajouté la formule liturgique du vers 34, sans qu'il soit possible de dire quelle est la source réelle de l'hexamètre.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

²⁰⁷ *non autem recte diuiditur, dum non discernuntur recte uel loca, uel tempora, uel ipsae res quae offeruntur ; uel qui offert, et cui offertur ; uel in quibus ad uescendum distribuitur.*

V. 44 : La leçon proposée par *P* (*operis*) n'est pas acceptable pour des raisons métriques. Il s'agit là, selon toute vraisemblance, d'une faute par haplogogie. La leçon que l'on trouve chez *O* (la lecture ne fait aucun doute) est *opereris*. Il s'agit d'un subjonctif présent qui est au reste tout à fait acceptable après la conjonction *quamuis*. G. Dinkova édite la forme *operaris* qui n'est présente dans aucun manuscrit sans préciser dans l'apparat critique l'existence de la forme *opereris* dans le manuscrit d'Oxford. L'indicatif *operaris* est certes lui aussi possible après *quamuis* en latin non classique, mais il nous a semblé préférable de privilégier la leçon du manuscrit.

V. 47-65 : La descendance de Caïn.

La réécriture de la *Genèse* est ici particulièrement complexe. L'enjeu du passage semble ici purement moral et nullement typologique. Il s'agit d'une dénonciation violente du *primus faber* (Toubal-Caïn comme l'indique la glose dans *P* du vers 47) mais aussi, à en croire le vers 57, des ouvriers en général. Ce Toubal-Caïn, archétype d'immoralité, est issu de la race de Caïn, et l'on remarque au vers 47 un jeu de mots : l'adjectif *cainina* est un néologisme qui signifie « de Caïn » mais on entend *caninus* « de chien ». Notons à ce sujet que le terme *caninas* est présent un peu plus bas au vers 74 pour désigner des unions impures. Il est glosé *more canum*. Le passage est donc constitué d'un réquisitoire contre cette « race de chien » et c'est cette lecture morale de la Bible qui oriente la réécriture. L'idée du *primus faber* vient du verset 22, où il est question de Toubal-Caïn, *malleator et faber in cuncta operis aeris et ferri*. A lire le texte versifié on croirait presque que le *primus faber* est le fils de Caïn, ce qui n'est pas le cas loin s'en faut. Dans la *Genèse*, à la suite de Caïn est nommé Hénok, puis Irad, puis Mehouyaël puis Metoushaël puis Lamech et enfin Toubal-Caïn. Bien plus, au vers 58, on lit *hac radice fabri uirosa* : à partir de cette race envenimée de l'ouvrier. Et sont ici mentionnés les nomades et les mimes (Yabal et Youbal dans la *Genèse*, frères de Toubal-Caïn et aucunement ses descendants). Puis le connecteur *hinc* continue de nous égarer lorsqu'à sa suite est nommé Lamech l'homicide qui est, quant à lui, le père de Toubal-Caïn. Le vers 62 n'éclaircit pas la situation loin s'en faut : « Le dur marteau naquit de cette souche ». Le marteau (*malleolus*) fait directement référence à Toubal-Caïn (*malleator* dans la *Genèse*). En un mot, si l'on prend le texte versifié à la lettre, la généalogie proposée est incompréhensible et ne respecte aucunement les versets bibliques. Ce remaniement semble être guidé par la lecture morale du passage et par la volonté de montrer Toubal-Caïn comme un archétype d'immoralité.

Si l'on se penche sur le vocabulaire du passage, le poète a essentiellement repris le lexique de la Vulgate. Remarquons néanmoins qu'à l'expression de *Gn. 4, 21 canentium organo* est substitué *mimi* (v. 60). Ce terme, contrairement à l'expression biblique, a une connotation morale négative, et ce dès la latinité classique. Au vers 63, les termes *homicida* et *adulter* ne se retrouvent pas dans le passage de la Vulgate et constituent une interprétation morale de *Gn. 4, 23* (discours de Lamech dans lequel ce dernier avoue avoir tué un homme) et de *Gn. 4, 21* (verset dans lequel on apprend simplement que Lamech a deux femmes). Ils sont empruntés à Raban, *In Gen. 2, 2* qui lui-même reprend Alcuin, *In Gen. 92*²⁰⁸. Ainsi, au vers 63, le commentaire moral est intégré à la réécriture proprement dite de l'épisode. Le vers 65, comme l'a fait remarquer Neil Adkin²⁰⁹, s'inspire de *Aen. 1, 606* : *qui tanti talem genuere parentes*. Il s'agit d'une question adressée par Enée à Didon portant sur son ascendance prestigieuse (*tanti parentes*). Le poète a remplacé *tanti* par *tales* pour transformer l'éloge de l'hypotexte en blâme. Le philologue américain montre que l'*imitatio* crée ici une forme d'incohérence puisque le terme *parentes* ne renvoie pas dans le vers du *Liber* à des ancêtres clairement identifiés. Quoi qu'il en soit, l'emprunt à l'*Enéide* permet de créer le polyptote *tales / talem* qui renforce la condamnation morale et d'annoncer la thématique de la génération très présente dans le poème²¹⁰.

La plupart des vers du passage sont de fait des ajouts moraux. On remarque que, dans cette vigoureuse condamnation, le procédé stylistique le plus utilisé est l'énumération (v. 50, 53-55). Le poète, dans les vers précités, prend soin de former des hexamètres en utilisant une seule catégorie grammaticale. Suit-il en cela les préceptes de Bède énoncés dans le *De arte metrica*, 11 ? Notons que ce trait stylistique se retrouve également au vers 5 du *De Gratia Noui Testamenti*, ce qui constitue un argument de plus en faveur d'un auteur commun à ces deux textes.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 60 : *O* corrige *P* qui proposait la forme *cytaredi*. *P* a sans doute conscience que le terme en question vient du grec et propose une telle graphie fautive par analogie avec d'autres termes issus du grec s'écrivant « cy ». En revanche, il omet le « h » après le « t ». *O* corrige les deux erreurs de *P* et propose la forme *citharedi*. G. Dinkova édite la forme de *P* sans préciser dans l'apparat critique l'existence de la forme corrigée par *O*. Précisons en outre qu'on trouve dans

²⁰⁸ *homicidii peccatum [...] adulterii scelus*.

²⁰⁹ P. 68.

²¹⁰ Voir par exemple à ce sujet les vers 296-303 consacrés à la naissance d'Isaac ainsi que notre commentaire du passage.

P en III, 5 la forme *cithare* et en III, 15 *citharizet*. La graphie du vers 60 n'est donc pas cohérente avec les autres occurrences de termes analogues, ce qui justifie la correction.

V. 62 : La leçon de *P* est *cretus* alors qu'on trouve *natus* dans *O*, qui est par ailleurs une glose écrite au-dessus de *cretus* dans *P*. Cela étant, les quelques variantes présentes dans les manuscrits et ce en particulier aux vers 159-161 empêchent de considérer qu'un manuscrit puisse relever de l'autre. Comme le fait remarquer F. Dolbeau²¹¹, la source de *O* devait contenir elle aussi des gloses interlinéaires. La glose *natus* est passée dans le texte ou bien chez *O* ou bien chez un de ses ancêtres.

V. 66-76 : Mélange des races.

Ce passage est une réécriture assez lointaine de *Gn.* 6, 1-4 mais il est vrai que le texte hébraïque est ici très obscur tout comme la traduction hiéronymienne. De fait, dans la Vulgate, les fils de Dieu, *fili Dei*, sont séduits par la beauté des filles des hommes (*filias eorum*). Par ailleurs, en *Gn.* 6, 4, on apprend qu'à cette époque vivaient des géants (*gigantes*). Curieusement le versificateur considère dans sa réécriture que ce sont les hommes qui sont ici séduits par les filles des géants. Les hommes dévoyés ne sont pas, dans le poème, tous les hommes ni, comme on pourrait s'y attendre les descendants de Caïn, mais les hommes religieux descendant de Seth (v. 69-70 qui reprennent *Gn.* 4, 26, verset extérieur à l'épisode en question). Comment faut-il interpréter ce remaniement qui s'éloigne à bien des égards du sens littéral de la Vulgate ? Tout d'abord, on peut concevoir que le versificateur ait été gêné par l'expression *fili Dei* qui semble représenter une autre race que celle des hommes. De fait, le texte biblique fait peut-être ici référence à des êtres supérieurs dont les païens faisaient des dieux. Le versificateur, quant à lui, considère que ce groupe nominal représente les hommes qui ne se sont pas détournés de Dieu, et donc Seth et ses descendants, en s'appuyant sur *Gn.* 4, 26. Mais, plus énigmatique encore, pourquoi les filles des hommes sont-elles devenues les filles des géants ? A notre sens, ce remaniement s'explique, une fois encore, par la lecture morale du passage. Les filles des géants représentent la monstruosité du désir (v. 75 *foeda libido*) à laquelle n'échappent pas les hommes religieux, *religiosi*. Le lecteur type auquel le poème est adressé peut donc s'identifier à ces hommes de bien qui se laissent séduire par l'aspect des *formosae puellae*.

²¹¹ P. 371.

Si le vers 72 est proche de *Gn. 6, 2* (*acceperunt sibi ex omnibus quas elegerent*), le reste de l'épisode s'écarte du lexique de la Vulgate parce qu'il s'écarte de son sens. Remarquons que l'adjectif *pulchrae* de *Gn. 6, 2* est remplacé par *formosas*, plus caractéristique de la poésie érotique et qui sert mieux le propos moral du texte. Les vers 73-75 sont en partie inspirés par des sources poétiques : au vers 73, *prolis amore* est une fin d'hexamètre fréquente mais que l'auteur a pu lire chez son contemporain Baudri de Bourgueil, *Carm. 65, 3* : *coniugio faui tantummodo prolis amore*. Ce vers est emprunté à l'épithaphe d'une certaine Osanna morte en couches dont l'auteur loue la fécondité exceptionnelle et le fait qu'elle ait embrassé l'état matrimonial uniquement par désir d'enfants. La reprise de l'hypotexte poétique permet ainsi d'insister sur la dimension morale du texte : l'union fondée uniquement sur le désir d'enfants n'est pas condamnable contrairement aux *gamae* impures contractées par les géants sans pudeur. Au vers 75, l'expression *foeda libido* en fin d'hexamètre ne se retrouve que chez Avit, *Carm. 6, 374*. Ce dernier évoque ici la fermeté de la *uirginitas* que le désir appelle en vain (*casso uocat*). Cet intertexte permet, lui aussi, de mieux opposer la continence à la débauche effrénée.

Les vers 73-76, on le voit, constituent des ajouts moraux sur ces unions débridées. Le vers 74 insiste sur l'horreur de ces mariages à travers la rime léonine *gamas / caninas* (glosé dans *P* par *more canum*). La forme hellénisante *gamas* est un hapax²¹². Mais l'hexamètre, dans sa globalité, semble s'inspirer de Jérôme, *Epist. 69, 4* : *tu ut passim caninas nuptias iungere quid potes excusare ?* On retrouve de fait l'adjectif *caninas* et l'adverbe *passim*. En outre, *nuptias* est devenu *gamas* et *iungere* a été remplacé par *miscere*. Cette lettre de Jérôme, adressée à Océanus, constitue une condamnation vigoureuse de la débauche de son destinataire. Dans le vers 76 est affirmé que ces pratiques répréhensibles sont responsables du déluge, ce qui est surtout présent dans la Vulgate en *Gn. 6, 5*²¹³, verset que ne reprend pas le versificateur. L'intention morale est ici évidente : le témoignage du déluge doit effrayer le lecteur et l'inciter à rester sur le droit chemin. Aucune analyse typologique n'est présente dans cet épisode.

V. 77-96 : Seth et ses descendants. Noé, seul juste.

²¹² On trouve aussi la forme *gamas* dans le *De Gratia* I, 390. C'est l'un des principaux indices d'une paternité commune à la fois pour le *Liber* et le *De Gratia*. Voir à ce sujet Dolbeau, p. 381.

²¹³ « Le Seigneur vit que la méchanceté de l'homme se multipliait sur la terre ». Ce verset ne semble pas faire directement référence, dans la Bible, aux unions citées précédemment.

Ce passage s'oppose aux vers 47-65 traitant de la descendance de Caïn et représente son double positif. Ici sont énumérés les patriarches honnêtes, issus de Seth, et ancêtres du Christ (v. 78). Cet ensemble de vers ne récrit pas à proprement parler un chapitre de la Bible, mais propose une véritable unité thématique autour de Seth et de ses descendants, et par conséquent regroupe des versets éparpillés. On remarque ici la culture biblique et le recul dont sait faire preuve le versificateur qui ne s'attache pas servilement à son hypotexte. Les derniers vers du passage concernant Noé auraient pu être intégrés à l'épisode suivant concernant les préparatifs du déluge (c'est d'ailleurs ce que fait G. Dinkova dans son édition). Mais, alors qu'à partir du vers 97 est décrite minutieusement la geste de Noé, les vers 93-94 se contentent de présenter le patriarche et de mentionner le fait qu'il a sauvé sept personnes. Or, précisément, l'ensemble du passage se fonde sur une réflexion numérolgique portant sur le chiffre sept (trouvant sans doute son origine dans un jeu de mots avec Seth) et c'est pourquoi, à notre sens, les vers 93-96 doivent être intégrés à l'épisode sur Seth même s'ils sont, naturellement, une introduction au déluge et à l'arche.

Les vers qui récrivent la Bible sont essentiellement des vers généalogiques. Le versificateur a pris soin de varier la forme *genuit* omniprésente dans la Vulgate : *nascitur* v. 80, *dat* v. 84, *generavit* v. 84, *protulit* v. 85. La généalogie proposée par le poème est quelque peu simplifiée puisqu'il n'est pas fait mention de Mathusalem ni de Lamech, père de Noé. En revanche, le regroupement de différents versets permet à cette généalogie de prendre une ampleur singulière (d'Abel à Jésus) et ce en l'espace de vingt vers. Dans ce passage le temps est contracté et, surtout, au temps chronologique se superpose un temps eschatologique.

En effet, la parousie est constamment évoquée dans ce passage. D'abord avec l'analyse typologique du vers 79 due à Isidore, *Quaest. Test. Gn, 6, 25* qui sera reprise par Bède et Raban : Seth est la renaissance et à travers le Christ l'espoir renaît. De même au vers 95, Noé qui signifie « le repos » préfigure le Christ qui donne aux saints le repos éternel. Cette analyse s'inspire d'Isidore, *Quaest. Test. Gn, 7, 1* repris par Raban, *In Gen. 2, 4*. Mais, davantage qu'une réflexion typologique, le passage, à travers cette réécriture de la généalogie, montre la plénitude du repos qui attend le Chrétien en général, représenté par Enos. Ainsi, dans les vers 80-84 qui s'inspirent de *Quaest. Test. Gn, 6, 27*, Enos qui selon la Vulgate invoque Dieu représente l'histoire de l'homme (*designatur homo* v. 80) qui connaîtra par sa vie chrétienne le repos sans fin (v. 82-83). Les bases de l'existence vertueuse sont évoquées dans les ajouts que représentent les vers 89-90. Hénok est l'incarnation des quatre vertus cardinales (v. 89 *prudenter / iuste / fortiter ac moderate*). Cet hexamètre est une interprétation de *Gn. 5, 24 ambulavit cum Deo*. Ainsi, dans ce passage, la perfection humaine évoquée par

le carré (v. 90 *quadrauit*) est récompensée par le repos éternel et absolu (v. 92 *septima requies*). Cette plénitude est représentée par le chiffre 7 qui structure l'ensemble du passage : le nom *Seth* dans lequel on peut entendre *septem*, le repos septième inspiré indirectement d'Augustin, les sept personnes sauvées par Noé (v. 94 *septem homines*), les sept dons de l'Esprit Saint (v. 96 *septem donis*). Le parallèle entre les sept hommes et les sept dons n'est présent ni chez Isidore ni chez Raban. Au vers 96, la clausule *pneumatis almi* appartient à la koinè poétique et on la retrouve à trois reprises chez des auteurs antérieurs au *Liber* : Hrotsvita, *Maria*. 223 ; Purchardus, *Witig*. 1, 135 et Hildebert, *Ord*. 261. C'est peut-être chez ce dernier, utilisé à plusieurs reprises dans le *Liber*, que le versificateur a puisé cette fin d'hexamètre. Remarquons en outre que le versificateur énumère dans cette généalogie sept patriarches afin de montrer davantage la dimension typologique et anagogique du passage qui annonce la plénitude du repos donné par le Christ.

V. 97-129 : Noé : Les préparatifs du déluge.

Contrairement aux deux épisodes précédents, la réécriture de la Vulgate est ici assez précise. Certes, certains aspects du discours de Dieu ne sont pas repris, mais la description de l'arche est très fidèle à l'hypotexte. Le principal changement stylistique apparaît dans le passage du discours injonctif de Dieu à une simple description. En effet, en *Gn.* 6, 14-21, les caractéristiques de l'arche sont connues à partir des recommandations de Dieu ce qui n'est nullement le cas dans le poème. A vrai dire, le texte versifié n'insiste pas dans ce passage sur les actions de Noé et sa fidélité aux injonctions divines (comme c'est le cas dans la Vulgate en *Gn.* 6, 22) ni sur le déluge et l'alliance faite avec Noé (*Gn.* 6, 17-18) mais bien sur la description détaillée d'un objet de valeur : l'arche. Ainsi, tout en reprenant les détails de la Vulgate, le versificateur transforme le long discours de Dieu et ses impératifs en une forme d'ecphrasis caractéristique de l'épopée. Notons que, contrairement au texte de la *Genèse*, le versificateur commence sa description par les dimensions de l'objet et non par ses matériaux, sans doute pour frapper davantage l'imagination du lecteur. En outre, d'un point de vue exégétique, le poète montre que, à bien des égards, l'arche préfigure l'Eglise et ainsi le passage insiste sur la matérialité même de l'objet avant d'évoquer l'entrée dans l'arche et la répartition des animaux à l'intérieur.

Le vocabulaire du poète est dans l'ensemble fidèle à celui de la Vulgate. Il conserve par exemple *cubitus* (v. 99), *lignis* (v. 108), *bitumine* (v. 111) ou encore *tristegis* (v. 127). Cependant, malgré la présence de ces termes techniques, le versificateur a pris soin d'alléger

le texte de la Vulgate. Dans l'évocation des dimensions, il remplace le nom par l'adjectif (*longitudo* devient *longam* au vers 100). De même, les mots très spécifiques de *Gn.* 6, 14 *leuigatis* et *mansiunculas* n'ont pas été retenus (il est vrai que *mansiuncula* ne rentre pas dans l'hexamètre). L'énumération des bêtes contenue en *Gn.* 6, 20 est également allégée par le passage des noms aux verbes (v. 119 *omne quod incendit reptat uolat intrat in archam*) ce qui permet entre autres des effets de rythme et de sonorité. Au vers 122, au *non mundis* de la Vulgate est substitué le plus littéraire *inmundis*.

Les ajouts ont globalement la même fonction : montrer que l'arche est un *typus ecclesiae* (v. 105). Cependant, le concept d'*ecclesia* semble chez le versificateur particulièrement vaste. Il désigne les fidèles dans leur ensemble (v. 109) qui croient en l'Eglise unique du Christ (v. 114) ; il semble également désigner le rapport personnel du croyant avec Jésus comme l'indiquent les vers 102 et 112 ; *Ecclesia* désigne également le lieu (l'expression du vers 117 *Ecclesiam catholicam* fait à la fois référence à l'Eglise spirituelle dans laquelle on n'entre pas sans le baptême mais aussi à l'église matérielle dont le baptistère se trouve traditionnellement sur le côté : *latus*²¹⁴) ; ce même concept semble également renvoyer à l'ensemble des Chrétiens (nous pourrions dire de la Chrétienté) qui ne sont pas forcément des bons Chrétiens (v. 121-129) puisque même les bêtes (v. 127 *bruta*) entrent dans l'arche-église. Remarquons d'ailleurs que cette mention des créatures sans raison qui habitent les étages inférieurs apparaît comme une invention du versificateur et n'est aucunement présente dans la *Genèse*, ni chez les docteurs dont l'auteur semble s'inspirer principalement dans le passage.

Les divers ajouts théologiques remontent essentiellement à Isidore et à Raban. La correspondance entre la hauteur de l'arche et l'âge du Christ se retrouve chez Augustin, *C. Faust.* 12, 14 relayé par Isidore, *Quaest. Test. Gn.* 7, 8 et par Raban *In Gn.* 2, 6. L'idée que le cœur de l'homme est dilaté par l'amour du Christ est présente chez les docteurs précités mais sous cette forme elle s'inspire directement de 2 *Cor.* 6, 11 : *cor nostrum dilatatum est*. Ainsi, comme souvent dans l'œuvre, le poète fait des ajouts exégétiques à travers des formules lyriques et multiplie les apostrophes au Christ (v. 103-104). Les vers 106-107 semblent empruntés à Isidore *Quaest. Test. Gn.* 7, 3 repris chez Bède, *In Pent. Gn.* 5-8. Cela étant, l'expression d'Isidore *non putrescentibus* est remplacée au vers 107 par *carie carituris* (*carie* étant glosé par *putredine* dans *P*) pour des raisons métriques (la forme d'Isidore comporte

²¹⁴ Le vers 119 constitue une exégèse typologique du vers 117 (*Gn.* 6, 16) qui s'inspire de *Jn.* 19, 34. Le côté de l'arche figure le flanc du Christ dont s'échappe l'eau et le sang, symboles du baptême et de l'eucharistie. L'arche représente donc à la fois l'Eglise spirituelle et l'Eglise matérielle.

trop de syllabes longues et ne permet pas la formation du dactyle cinquième) mais aussi pour des raisons euphoniques (paronomase dans la succession de *carie carituris*). Les réflexions sur le baptême, sur l'unité de l'Eglise, l'explication sur le nombre plus important d'animaux purs se retrouvent chez Isidore *Quaest. Test. Gn*, 7, 9-12 et chez Raban *In Gn.* 2, 8 avec des expressions similaires. Notons que le vers 125 ne se comprend que par les remarques de Raban en *In Gn.* 2, 8 : *mali autem in binario numero ad schismata faciles ostenduntur*. Les animaux impurs ne sont que deux, non parce que ceux qui sont condamnés sont moins nombreux mais parce que ce chiffre, selon Raban, représente le schisme et la discorde, ce qui n'est pas le cas du chiffre sept.

V. 130-137 : Le déluge.

Le déluge proprement dit, si l'on excepte les commentaires exégétiques, est décrit en trois vers (130-131 ; 135). L'auteur ne se lance aucunement dans une description épique du fléau : il n'énumère pas les bêtes qui meurent, il n'évoque pas la durée de la crue et n'insiste guère sur le niveau de l'eau. L'aspect dévastateur de l'eau apparaît cependant au vers 131 qui reprend en substance *Gn.* 7, 21 mais sans aucunement s'en inspirer d'un point de vue formel. Dans cet hexamètre, le versificateur utilise deux hapax *deuectrix* et *enectrix* qui se répondent par le jeu de la rime léonine. Le sens des termes dérivés des verbes *deuehere* et *enecare* ne fait pas de doute et nous rejoignons entièrement la traduction que propose F. Dolbeau²¹⁵. Par ces adjectifs formés à partir du suffixe *-trix*, le versificateur imite peut-être Virgile qui utilise volontiers ce trait stylistique : *bellatrix*, *Aen.* 1, 494 ; *genetrix*, *Aen.* 2, 788 ; *cultrix*, *Aen.* 3, 111... Le vers 131 résume ainsi avec beaucoup d'efficacité la force du cataclysme. Le vers 135, lui aussi, évoque la puissance dévastatrice de l'eau à travers la rime léonine *omnes / montes* et l'utilisation du terme rare *cataclismus* (glosé *diluuium* dans *P*). La forme *exculit*, dans le même hexamètre, est un parfait peu usité de *excellere*²¹⁶ ; elle reprend le participe de la Vulgate *exculsi*. Cela étant, dans l'ensemble du passage, l'auteur a surtout retenu les quinze coudées par lesquelles l'eau s'élève au-dessus des montagnes. C'est d'ailleurs par ces termes *ter quinis* (*quindecim* dans la Vulgate, mais qui ne peut être repris pour des raisons métriques et qui est remplacé par le distributif poétique) que s'ouvre l'épisode au vers 130, et tout le commentaire exégétique se fait à partir de ce chiffre.

²¹⁵ Cf. F. Dolbeau, p. 383.

²¹⁶ Cf. F. Dolbeau, p. 386.

Les ajouts ne consistent nullement en une analyse typologique à proprement parler. Le versificateur, à travers les réflexions sur le chiffre quinze empruntées à Isidore, *Quaest. Test. Gn, 7, 24-25* et à Raban, *In Gn. 2, 8* montre que les versets bibliques annoncent le repos du paradis et le mystère de la résurrection. On remarque une nouvelle fois le goût du poète pour les analyses numérologiques qui sont systématiquement empruntées aux *doctores*. Le vers 136 ne se comprend que par rapport aux docteurs précités, lesquels considèrent que l'eau s'élevant au-dessus des montagnes signifie le mystère de la résurrection dépassant la raison humaine. La question rhétorique du vers 137 est une invention formelle du versificateur qui cherche à établir une connivence avec le lecteur et à rendre plus dynamique l'exposé exégétique.

V. 138-156 : La décrue.

La réécriture de cet épisode biblique tient en cinq vers (138-139 ; 142-144). Les autres hexamètres sont consacrés à un commentaire exégétique. De fait, le versificateur n'a retenu des versets bibliques que les éléments utiles à son interprétation : le vol du corbeau et la colombe qui retourne à l'arche en portant un rameau d'olivier. Ainsi, de nombreux détails sont supprimés : le rôle de Dieu, la baisse des eaux, les différents vols de la colombe. Les éléments récrits présentent de nombreux remaniements. Noé n'est plus sujet des verbes d'action (*dimisit / emisit* en *Gn. 8, 6-8*) ; le vers 138 qui évoque le non-retour du corbeau (*non repetit*) présente des différences avec *Gn. 8, 7* (*qui egrediebatur et reuertebatur*) et le vers 139 qui mentionne les raisons de ce départ définitif est un ajout par rapport à la matière biblique. Le versificateur, dans ces deux vers, s'est inspiré d'Augustin, *C. Faust. 12, 20* (lequel s'appuyait sur une *Vetus Latina*, ce qui explique peut-être la différence entre le vers 138 et *Gn. 8, 7*) relayé par Isidore *Quaest. Test. Gn, 7, 26*²¹⁷. Ainsi, l'auteur, en s'appuyant sur les doctores précités, prend ses distances avec le sens littéral de la Vulgate et oriente le récit vers le commentaire. Il oppose, en vue de son commentaire moral, le corbeau et la colombe, ce qui est beaucoup moins évident dans le texte biblique. Quant à la colombe, si l'auteur conserve l'expression *ramum oliuae* et substitue au verbe *requiesceret* le nom *requiete*, il ajoute l'adverbe *ouanter*²¹⁸ (trionphalement), adverbe qui ne se trouve pas dans

²¹⁷ *Emissus coruus non est reuersus, aut aquis utique interceptus, aut aliquo supernatante caduere illectus [...]*
Quod columba emissa, non inuenta requie, reuersa est.

²¹⁸ Cet adverbe, très rare, ne se rencontre que chez Tertullien (*Val. 28, 1*) qui l'utilise pour évoquer l'arrivée triomphale du Demiurge lorsqu'il apprend la venue du Sauveur. Le passage précité constitue un commentaire de *Mt. 8, 1* et ne fait donc pas référence à l'arche de Noé.

les sources identifiées, là encore pour préparer le commentaire sur le triomphe des saints grâce à leur fidélité au Christ. Au vers 144, le versificateur a remplacé *ore* en *Gn.* 8, 11 par *rostro* afin d'éviter le hiatus *suo ore*.

Cet ensemble de vers est essentiellement consacré au commentaire du passage. L'exégèse typologique est présente aux vers 148-149 : Noé qui protège les habitants de l'arche est comparable au Christ. Les vers 145-147 évoquent le repos (*requietem*) accordé aux saints, et font ainsi écho aux diverses réflexions sur le paradis et la résurrection présentes à de multiples reprises depuis le vers 77 (Seth et ses descendants, parmi lesquels Noé). Notons également, au vers 153, la curieuse expression : *tuum ponis quem foederis archum*. Le terme *archum* fait écho à l'arc-en-ciel de *Gn.* 9, 9, signe de l'alliance entre Dieu et Noé. Mais le début du chapitre 9, relatant l'alliance nochaïque, n'est pas reprise par le versificateur si ce n'est dans ce vers. En outre, on s'attendrait à l'orthographe *arcum* et la forme *archum* fait naturellement penser à *archa*, dont il est question en fin d'hexamètres également aux vers 148 et 151. On voit une nouvelle fois les errances du versificateur dans la graphie du « h » qui servent ici ses commentaires exégétiques. Enfin, le sujet du verbe *ponis* ne peut être que le vocatif *Christe* du vers 149. Ainsi, le poète renouvelle par sa vision l'alliance entre Dieu et Noé, qui est devenue sous sa plume l'alliance entre le Christ et l'Eglise (*archum* dans lequel on entend *archa*, l'arche préfiguration de l'Eglise). L'alliance de Dieu avec Noé est ainsi remplacée par l'alliance du Christ avec les Chrétiens. Cette idée est certes sous-jacente chez Grégoire, *In Hiez.* 1, 8, 29 (repris par Raban, *In Gn.* 2, 8) lorsqu'il écrit que le déluge ne tue pas ceux qui reconnaissent le Christ (*agnoscunt Christum*) à travers les Ecritures. Mais on ne trouve pas l'idée chez les docteurs précités que c'est le Christ en personne qui établit l'arc d'alliance. En outre, dans les éditions de Grégoire ou de Raban dont nous disposons, la forme retenue est *arcum*. Ainsi, cette réactualisation de l'alliance permet d'orienter la lecture du passage vers une lecture morale. Les vers 154-155 qui évoquent le double jugement de Dieu sont inspirés des mêmes passages de Grégoire et de Raban et ne se comprennent véritablement que grâce à eux : l'arc-en-ciel est constitué d'eau qui n'est visible que par le feu du soleil, il représente donc le jugement fait de Dieu (le déluge) mais aussi son jugement à faire (le feu du jugement dernier). L'adjectif *ceruleo* du vers 155 est un emprunt aux passages précités. L'ensemble des vers 145-156 rappelle la correspondance entre l'arche et l'Eglise établie dans le passage sur la construction de l'arche (v. 97-129) mais en insistant cette fois-ci sur l'aspect moral et la responsabilité des Chrétiens. En témoignent les nombreuses formules exhortatives et l'utilisation de la première personne du pluriel : nous devons rester en l'Eglise par peur de la colère de Dieu (le déluge évoqué au vers 155) et du jugement dernier (le feu du

vers 156), et donc nous comporter comme la colombe. La fin d'hexamètre du vers 152 *sine felle columba* remonte à Arator, *Apost.* 1, 662. Dans cet hexamètre, l'auteur du *De actibus apostolorum* montre que l'eau ne peut suffire à apporter le salut, sauf à la colombe sans tache. Il n'est donc pas question ici du déluge et l'intertexte relève ici du simple emprunt métrique. Précisons au reste que cette fin de vers est employée à de nombreuses reprises dans la poésie médiévale latine : citons à titre d'exemple Aldhelm, *Virg.* 492 ou Milon de Saint-Amand, 2, 213. Le corbeau, quant à lui, à travers les commentaires moraux des vers 140-141 et 151, inspirés d'Augustin (*C. Faust.* 12, 20) relayé par Isidore (*Quaest. Test. Gn.* 7, 26) constitue donc le parfait contre-exemple. Ainsi, si la substance des ajouts exégétiques est inspirée de différents *auctores*, la forme exhortative du passage et l'adresse personnelle au Christ apparaissent particulièrement originales.

V. 157-161 : La sortie de l'arche.

La sortie de l'arche est narrée très rapidement. Le versificateur a supprimé le discours de Dieu, la sortie des fils, des épouses des fils et des bêtes ainsi que la construction d'un autel par le patriarche et s'est concentré uniquement sur Noé et son épouse, entrant séparément et sortant au même moment de l'arche. Une condensation aussi importante de la matière biblique n'a pas permis au poète de faire des emprunts au lexique de la Vulgate. Notons au vers 160 que le versificateur a utilisé *uir* à la place de *Noe* que l'on trouve en *Gn.* 8, 18, sans doute pour insister, en vue du commentaire exégétique, sur les relations époux / épouse (*uxor / uir*).

L'opposition *nec socialiter* (v. 157) et *simul* (v. 160) n'est aucunement présente dans la Vulgate. Le versificateur a trouvé cette idée chez Isidore, *Quaest. Test. Gn.* 7, 31 ou chez Raban, *In Gen.* 2, 8 lesquels reprennent Augustin, *C. Faust.* 12, 21. C'est à ce dernier que l'on doit l'interprétation allégorique du passage selon laquelle Noé et sa femme représentent l'esprit et la chair. Il cite pour étayer sa thèse *Ga.* 5, 17. Dans les vers 159-161, le poète reprend de façon très condensée les exégèses des *auctores*. S'il conserve les concepts *caro* et *spiritus*, il substitue *resistit* à *concupiscat contra* et *concordat* à *adhaerebit*, termes plus courants et qui s'opposent l'un à l'autre avec plus de force (grâce entre autres à l'opposition des préfixes *re* et *cum*). La résurrection, d'autre part, est évoquée avec le présent *resurgit* qui condense avec efficacité le *in resurrectione iustorum* que l'on trouve chez les pères.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 159-161 : Les vers 159 et 161 commencent par le même hémistiche (*nam caro spiritui*) ce qui a occasionné l'omission des vers 159 et 160 chez *O* par un saut du même au même. G. Dinkova note dans son édition que le vers 159 présente une leçon différente chez *P* (*cum sit moritura resistit*) et chez *O* (*concordat quando resurgit*) et que les vers 160-161 ont été omis chez *O*. Cette affirmation ne rend pas compte de la réalité. Le copiste de *O* a tout simplement oublié d'écrire le vers 159 et a simplement recopié le vers 161 identique à celui de *P*. Dans le manuscrit de Paris, on remarque également que la fin du vers 159 *cum sit moritura resistit* a été écrite sur une rature et que les vers 160-161 ont été copiés dans la marge inférieure. Le copiste, selon toute vraisemblance, avait commis la même erreur qu'il a corrigée par la suite. On voit, à partir de cet exemple, que les manuscrits, que F. Dolbeau²¹⁹ date d'une époque assez proche, ne peuvent dépendre l'un de l'autre. En effet, *P* ne peut recopier *O* puisqu'il propose les deux vers manquants. Si l'on prend l'hypothèse inverse et qui au reste est plus probable eu égard à la datation des deux manuscrits, on remarque que l'erreur de *O* n'aurait vraisemblablement pas pu se produire puisque le vers 161, qui est recopié dans *O*, est le moins visible dans *P* (il est écrit dans la marge inférieure) et que le vers 159 particulièrement visible, car écrit sur rature, n'a pas été conservé.

V. 162-176 : Noé et ses fils.

Après la sortie de l'arche, le poète n'évoque pas l'alliance entre Dieu et Noé qui a lieu au début du chapitre 9 dans la Bible (seul le vers 153 du texte y fait allusion), mais il passe immédiatement à l'épisode de la nudité de Noé (*Gn.* 9, 18-29). Sur les quinze vers que comporte l'ensemble, seuls cinq vers récrivent la matière biblique, les autres étant consacrés à des commentaires typologiques et moraux. Le versificateur a retenu le noyau narratif des versets bibliques et a supprimé les éléments annexes : la profession de Noé, Cham avertissant ses frères, Sem et Japhet marchant à reculons, le réveil de Noé. Le long discours du patriarche est supprimé mais sa substance est condensée dans les vers 169 et 175. Pour des raisons métriques et euphoniques *inebriatus* est remplacé par *debrius* (v. 162). Quant au reste, l'auteur se détache du lexique de l'hypotexte et fait preuve de beaucoup d'efficacité dans la narration : il préfère *texere* (v.167) à *pallium imposuerunt umeris* et le seul *in nato* du vers

²¹⁹ P. 368-370.

169 résume la malédiction de Noé. La *breuitas* du poète est ainsi particulièrement apparente dans l'épisode, même s'il ne résiste pas à ajouter *inguina* après *nudus* ce qui n'est nullement le cas dans la Vulgate. Le versificateur ne répugne pas à mettre en scène certains détails scabreux sans doute pour frapper davantage son auditoire. Cette fin d'hexamètre, en outre, est visiblement empruntée à Venance Fortunat, *Mart.* 4, 496 : *corpore detecto puro genu et inguine nudo*. Cet emprunt métrique sert, en partie, les intentions morales de l'auteur. En effet, Venance Fortunat évoque ici un moine impudique qui se découvre le ventre pour se réchauffer et que Saint Martin voit miraculeusement à travers les murs de sa cellule. Il l'enjoint alors aussitôt à se couvrir, attitude fort différente de celle adoptée par Cham. Par ailleurs, au vers 165, le poète a écrit *derisit genitorem* (emprunté à Isidore *Quaest. Test. Gn.* 8, 4) là où le texte biblique propose *nuntiauit duobus fratribus*. A nouveau, le versificateur, en s'appuyant cette fois sur le docteur précité, oriente le passage vers le commentaire en condamnant moralement le fils de Noé. Le *maledictus* du vers 169 (*seruus* en *Gn.* 9, 25) illustre bien davantage cette tendance, d'autant que ce terme n'est présent ni chez Augustin, ni chez Isidore, ni chez Raban.

Les vers 163-164, 166 et 168 sont des ajouts typologiques empruntés à Raban (*In Gn.* 2, 8-9) et à Isidore (*Quaest. Test. Gn.* 8, 1-5) ces derniers reprenant en partie Augustin (*C. Faust.* 12, 23). Si la pensée des auteurs susmentionnés est conservée, tout comme la forme *subsannarunt* qui ne se trouve que chez Isidore, le versificateur a condensé le contenu des théologiens en des formules simples et claires (v. 164 *patuit caro Christi* ; v. 168 *Nam Christi mortem uenerantur quique fideles*). Surtout, au vers 162, il remplace la troisième personne par la deuxième (*crucifixisti*) beaucoup plus polémique. Les vers 170-176 constituent une lecture morale du passage qui ne se trouve dans aucune des sources précitées. Cham est un *exemplum* (v. 173) de ce qu'il ne faut pas faire et son châtement (v. 169 *maledictus*) doit nous effrayer (v. 173 *formidabile*). Afin de peindre avec plus de force les tourments infernaux, le versificateur utilise les termes de la religion païenne (*Stix, Orcus, Herebi*), ménage une gradation (*uexat, cremat, iaculatur ad ima*) et, au vers 171, montre ses qualités oratoires par des homéotéleutes et des allitérations. Ainsi, le poète, dont le style s'avère souvent bref et sobre dans le récit, utilise divers procédés rhétoriques pour persuader son lecteur de ne pas se comporter comme Cham. Cet avertissement vigoureux s'adresse à tous ceux qui dévoilent ce qu'ils savent devoir garder secret (v. 174 *celandum nouerunt*). Il s'agit d'une lecture allégorique de la nudité de Noé et le verbe *prodere* du vers 174 s'oppose au *texere* du vers 167. Si, donc, on saisit sans difficulté le rapport entre ce vers et le verset biblique, nous ne voyons guère à qui et à quoi cet hexamètre fait concrètement référence à moins qu'il s'agisse

simplement d'une mise en garde du traître en général (v. 176 *proditor* qui fait écho au verbe *prodere* du verbe 174). La fin d'hexamètre du vers 176 *proditor omnis* ne se retrouve que dans le *Ruodlieb*, 10, 66 mais il est difficile d'en conclure une inspiration directe. La partie du chant précité où se trouve notre fin d'hexamètre est très corrompue. Le vers en question *prae quibus ille canis stat furti proditor omnis* fait référence à un chien qui surveille les biens de l'armée et qui révèle les vols commis. Le contexte est donc radicalement différent. Il s'agit donc ou bien d'une coïncidence ou bien d'un simple emprunt métrique.

V. 177-185 : Descendance des fils de Noé.

Le versificateur a considérablement simplifié les versets bibliques sur les fils de Cham. Il a naturellement supprimé *Gn.* 10, 6-7 qui consistaient en une liste de noms. Quant aux villes bâties, il n'a retenu que Ninive. Au vers 177 apparaît clairement cette volonté de simplifier la généalogie : le *ab isto* qui clôt l'hexamètre renvoie à Cham qui n'est aucunement le père de Nemrod mais son grand-père. Le terme *uenator* est emprunté à la Vulgate mais *fortis* a remplacé *robustus*. Le mot *regnator* du vers 178 n'est pas présent dans les versets bibliques mais le versificateur l'a sans doute tiré de *Gn.* 10, 10 *fuit autem principium regni eius Babylon*. Il fait ainsi écho à *uenator* (les deux mots, au reste, sont placés au dactyle cinquième) et insiste sur la puissance de Nemrod. De même, au vers 181, le terme *edificator* est substitué au verbe de l'hypotexte *aedificauit*. De fait, ces noms d'agent servent à caractériser les personnes, mettent en lumière davantage l'homme que l'action et, par conséquent, orientent le passage vers une lecture morale. Au vers 178, d'ailleurs, la proposition *Dux fuit iste malis* est en réalité un ajout qui fait de Nemrod un être moralement condamnable, ce qui n'apparaît pas dans le texte biblique. Pourquoi le *robustus uenator* de la *Genèse* devient-il un chef pour les méchants ? Est-ce parce qu'il a initié la construction de la tour comme le prétendent Isidore (*Quaest. Test. Gn.* 9, 1) et Raban (*In Gn.* 2, 11)²²⁰ ? Le nom de Nemrod n'apparaît cependant pas dans les vers du poème consacrés précisément à la construction de la tour. Plus vraisemblablement, l'auteur s'est inspiré du commentaire de Raban au début du chapitre 11, qui reprend Isidore, *Quaest. Test. Gn.* 9, 2 (ce que n'a pas relevé G. Dinkova dans les sources patristiques) dans lequel ce dernier interprète *uenator* comme *animarum deceptor capiens homines ad mortem*. Les vers 181-182 méritent, quant à eux, quelques éclaircissements : dans la Vulgate, c'est Nemrod qui construit Ninive et il n'est

²²⁰ Raban reprend ici mot pour mot l'affirmation d'Isidore : *Cuius aedificandae turis idem Nemrod exstitit auctor*.

jamais question d'un *Assur successor*. On trouve en *Gn.* 10, 11, *De terra illa egressus est Assur*. Or, *Assur* est ici un complément de lieu et le sujet de *egressus est* est Nemrod (« Il sortit de sa terre pour aller à Assur »). Or, *Assur* en *Gn.* 10, 22 est un nom de personne (c'est l'un des fils de Sem) et c'est peut-être de là que vient la confusion du poète. En outre, Raban, qui nous semble avoir inspiré le versificateur dans ce passage²²¹, se contente de citer l'expression sans l'expliquer. Le vers 182 est donc un ajout sur un personnage qui n'existe pas : Assur est la verge de la vengeance ou plutôt de la fureur de Dieu. Il nous semble que cet hexamètre, difficilement compréhensible en l'état, renvoie au chapitre 3 du livre de Jonas, dans lequel le prophète annonce la décision de Dieu de détruire Ninive, la ville pécheresse. Assur qui a construit la ville serait donc l'instrument de la colère de Dieu s'abattant sur la cité susnommée. Ce parallèle fait avec le livre de Jonas est présent chez Raban, *In Gn.* 2, 11 : *Ninum condiderunt urbem magnam, quam Hebrei appellant Niniuen, ad cuius uel ruinam uel poenitentiam tota Ionaë pertinet prophetia*. On peut dès lors supposer que notre poète a utilisé directement l'auteur des *Commentaria*.

Les vers 179-180 et 183-185 sont des ajouts moraux visibles à travers l'énumération de subjonctifs exhortatifs. Ainsi, Cham est un exemple de violence (idée prise chez Raban), alors que l'homme doit chercher la paix par ses mœurs (*moribus* qui s'oppose à *uiribus* dans le vers 179). La construction de Ninive est apparentée dans les vers 183-185 à une volonté de domination sur les hommes à laquelle il faut préférer la domination sur les vices. La construction à la fois grandiose et absurde de Ninive permet naturellement de faire le lien avec la tour de Babel : on passe ainsi, dans une gradation, de la domination de l'homme à la rivalité avec Dieu. Notons enfin que ces ajouts moraux semblent être une invention du poète en personne et qu'ils s'adressent au vers 179 à des *fratres* (c'est également le cas dans le *Liber II*, 284), ce qui semble plaider en faveur d'un contexte monachal²²².

V. 186-210 : La tour de Babel.

Ce long passage de 25 vers est une réécriture assez précise de l'épisode de la tour de Babel. Seuls les vers 204-210 constituent à proprement parler des ajouts allégoriques et moraux, le reste étant dévolu au récit biblique. Quelques rares éléments ont été omis (le déplacement des hommes vers l'orient, la plaine dans le pays de Shinéar, la dispersion des hommes). Comme souvent, le poète n'a pas retenu les discours directs mais a transformé leur substance par un récit : à titre d'exemple le *faciamus lateres* de *Gn.* 11, 3 devient au vers 190

²²¹ Isidore dans le chapitre 9 des *Quaestiones* n'évoque aucunement Assur.

²²² Cf. G. Dinkova, introduction p. 10.

coquunt lateres. Il n'a pas gardé non plus l'expression de la Vulgate *celebremus nomen nostrum* (Gn. 11, 4) : ce qui intéresse le poète n'est pas la réflexion sur le nom et la filiation qui semble être un des enjeux de l'épisode biblique (situé d'ailleurs entre deux généalogies), mais l'aspect moral et le péché d'orgueil (v. 204 *superbia*). C'est aussi le récit proprement dit, particulièrement développé, et finalement plus long que dans l'hypotexte.

De nombreux emprunts sont faits aux versets de la Vulgate : *lateres* (v. 190), *bitumen pro cemento* (v. 190), utilisation du verbe *confundere* (v. 195)... On remarque par ailleurs certains changements lexicaux : *Dominus* est remplacé par *peruigil oculus* (v. 192, glosé *Deus* dans *P*), périphrase insistant sur la toute puissance de Dieu, *linguam* est remplacé par *loquelam* (v. 195) dans un souci de *uariatio* lexicale. Ce terme est vraisemblablement emprunté à Raban, *In Gn.* 1, 14 : *iuxta suam cuique distinxisse loquelam*. Cela étant, contrairement à l'*abbreviatio* pratiquée généralement par le poète, l'*amplificatio* est ici particulièrement présente. Les ajouts insérés au récit sont nombreux et ont à notre sens trois fonctions : une explication du sens littéral du passage, une condamnation morale des constructeurs, un grossissement épique. De fait, le vers 186, donne une précision sur les responsables de cet ouvrage absurde, la Vulgate ne proposant pas de sujet aux formes plurielles des verbes. Ainsi, selon le versificateur, soixante-douze géants sont responsables de cette réalisation colossale. Le terme *gigantes* est présent dans la Vulgate en Gn. 6, 4, à l'occasion du passage sur le mélange des races responsable selon le versificateur du déluge. L'auteur évoque d'ailleurs les géants au vers 66. Or, par l'expression du vers 189 *diluiuum recidiuum*, l'épisode de la tour de Babel est mis en parallèle avec l'épisode du déluge : après le déluge d'eau, se forme un second déluge de langages. Dans les deux cas, les *gigantes* sont responsables, êtres monstrueux à l'instar de leurs fautes mais aussi de leur construction. En outre, selon Isidore, *Quaest. Test.* Gn, 8, 14, les descendants de Noé sont eux aussi des géants et si l'on compte tous les fils de Cham, Sem et Japhet, on tombe en effet sur 72. Mais Isidore considère que c'est Nemrod le constructeur de la tour et il n'est jamais question d'un regroupement des trois branches familiales, ce qui serait fort peu vraisemblable. Cela étant, le versificateur se contente de mentionner les soixante-douze géants sans mentionner aucunement leur origine et finalement cet ajout, s'il trouve ses fondements dans la Bible et chez Isidore, sert surtout à frapper l'imagination du lecteur. Le poète, qui apprécie les analyses numérogiques, n'en fournit aucune pour le chiffre soixante-douze qui a pour seule fonction, ici, d'impressionner le lecteur. L'image saisissante des géants en plein travail a peut-être été suggérée par l'épisode des géants qui veulent atteindre l'Olympe dans les *Métamorphoses* d'Ovide, I, 151-161 mais force est de constater que le poète ne s'en est pas

inspiré au niveau lexical. En revanche, il donne à travers les *gigantes* et d'autres procédés une coloration épique à sa réécriture. Le récit se fait au présent de narration, on remarque une énumération de verbes d'action et le vers 191, ajout pur et simple par rapport à la matière biblique, insiste sur l'ampleur du travail (*enorme cacumen*). Le vers 196, quant à lui, est un ajout qui a pour but de clarifier le récit : le premier langage, au sujet duquel la Bible ne donne aucun détail, était l'hébreu. L'auteur s'appuie ici sur Raban, *In Gn.* 2, 14²²³ qui reprend Bède, *In Pent.* Gn, 1, 2. Cette information semble donnée ici uniquement pour la culture du lecteur mais elle prépare la lecture allégorique des vers 209-210. Les autres ajouts faits à l'intérieur du récit ont pour fonction de ridiculiser les constructeurs et de condamner leur entreprise insensée. Ainsi les *gigantes* ne veulent pas atteindre le ciel par de saints mérites (v. 188 *non sanctis meritis*) mais par une tour, ce qui relève du délire (v. 187 *dum delirant*). L'incompréhension mutuelle est exprimée en *Gn.* 11, 7 par cette seule proposition : *ut non audiat unusquisque uocem proximi sui*. Le versificateur, quant à lui, exprime cette situation à travers les vers 197-201. Cette *amplificatio* permet l'intrusion du registre comique. L'allitération en [r] du vers 199 ainsi que les termes animaliers qui sont utilisés contribuent à montrer le ridicule de la situation. Le vers 194, au reste, désigne l'entreprise des géants comme *ridiculum* et montre que Dieu a puni ce crime en le raillant (*deridendo*). Ainsi, le texte passe du registre épique au registre comique, comme si ce qui paraissait grand aux yeux des hommes retrouvait sa juste proportion dans le châtement divin. Face à Dieu les *gigantes* sont finalement un élément comique. La seule épopée digne de ce nom serait donc une épopée sur Dieu.

Les vers 204-206 sont des ajouts moraux qui insistent sur la *superbia* des constructeurs (le terme étant repris à Isidore) et sur la nécessité d'aller vers le ciel avec les ailes de la foi : *fidei pennis*. L'ajout allégorique des vers 209-210 s'inspire d'Isidore, *Quaest. Test.* Gn, 9, 4 repris par Bède, *In Pent.* Gn, 11. Le versificateur au vers 209 énumère cependant les divisions possibles avec vigueur (allitération en [s] et en [t]) là où Isidore se contente d'écrire *erroris siue schismatum*. Il utilise également le verbe *scatere* qui n'est pas présent chez le docteur précité, mais que le lecteur a déjà rencontré au vers 186. Il y a donc une forte symétrie entre la multiplicité des géants et celle des langues, ces deux pluriels s'opposant aux singuliers du vers 210 : *Christi, confessio uera*.

V. 211-218 : La destruction de Sodome.

²²³ *Primam autem linguam fuisse generi humano Hebraeam uidetur.*

Après la tour de Babel, le versificateur enchaîne directement avec l'épisode de la destruction de Sodome. On passe ainsi de *Gn.* 11 à *Gn.* 19. Les chapitres intercalés (le début de la geste d'Abraham) seront pour la plupart d'entre eux traités ultérieurement. En outre, le poète reviendra sur l'épisode de Sodome à l'occasion des vers 304-326. Mais, à vrai dire, ces deux narrations n'ont pas exactement le même objet : il est surtout question dans les vers 304-326 de l'intercession d'Abraham et de Loth échappant à la mort, alors que, dans les vers 211-218, l'accent est mis sur la destruction de Sodome. Le passage en question, par son récit et son antéposition, fait ainsi écho à l'épisode de la tour de Babel : dans les deux cas, il s'agit d'un châtement divin, mais si Dieu a puni les *gigantes* en les raillant (v. 194 *deridendo*), il anéantit les Sodomites par un jugement terrible (v. 213 *terribili iudicio*). Le versificateur, dans sa volonté de rapprocher les deux récits, semble avoir conscience de faire une vaste ellipse. Aussi le vers 211 a-t-il pour fonction de relier les deux passages bibliques indépendants. Le passage s'ouvre ainsi par l'expression *tali nequitiae de fonte* (« d'une source aussi mauvaise »). Les Sodomites, si l'on en croit le poète, sont issus des soixante-douze géants qui représenteraient une race à part (*fonte*). Or, les soixante-douze « géants » (il s'agit en réalité des patriarches descendant de Noé) constituent selon la Bible la totalité du genre humain. L'expression précitée, aussi imprécise, semble n'avoir pour seule fonction que de relier les deux passages. On remarque également l'utilisation du verbe *scatere* qui a déjà été utilisé aux vers 209 et 186. Ainsi, au fourmillement très péjoratif des *gigantes* succède celui non moins condamnable des *Sodomitae*.

Comme nous l'avons déjà évoqué, l'auteur a grandement simplifié le récit biblique dans les vers 211-218 et le personnage de Loth n'apparaîtra que dans le second passage consacré à Sodome. Il n'a retenu que le vice de la ville et le châtement divin. Le vers 212 est une interprétation courante du vice de Sodome apparenté à l'homosexualité. Le discours de Dieu en *Gn.* 18, 20 ne fait aucunement mention d'une telle pratique (l'expression de la Vulgate est *peccatum earum adgrauatum est nimis*) mais elle peut être déduite du comportement des hommes de Sodome désireux de violer les anges que Loth a accueillis (*Gn.* 19, 5 *educ illos huc ut cognoscamus eos*). Quoi qu'il en soit, le vers 212 est davantage une interprétation qu'une réécriture de la matière biblique. Le vers 213, quant à lui, est très proche de *Gn.* 13 et les termes *sulphur* et *ignis* lui sont empruntés. Mais l'auteur ne s'attarde pas sur la description du fléau, pourtant appropriée à un développement épique.

Les autres hexamètres du passage constituent des ajouts. Ainsi, le vers 213 exprime l'horreur du châtement divin à travers l'exclamation mais aussi par la forme *nichilati* qui vient clore avec force l'hexamètre. Ce tétrasyllabe est employé à trois reprises dans le *Ruodlieb*, 4,

116 ; 5, 243 ; 5, 435²²⁴. Le contexte du vers 243 est proche du *Liber* puisqu'il s'agit de l'anéantissement des ennemis : *ergo tui cuncti cum sunt hostes nichilati*. Il est délicat de savoir, cependant, si ce terme est emprunté à l'hypotexte poétique. Quoiqu'il en soit, il correspond à l'esthétique du poète qui affectionne les polysyllabes en fin d'hexamètre et il permet de donner une dimension épique au poème. Il en va de même pour le vers 216 qui par le jeu des isolexismes montre que le châtement est égal à la faute : l'ardeur du désir est puni par le feu ardent (jeu de mot entre *ardor* et *arderet*) et la puanteur des pratiques est punie par la puanteur du souffre (les gloses nombreuses du vers dans *P* confirment cette lecture allégorique des châtements). Cela étant, ces ajouts ont surtout une fonction morale et par le frisson qu'ils font naître doivent détourner le pécheur de sa faute et l'inciter à se repentir comme l'expriment les vers 217-218. De fait, les derniers hexamètres illustrent les qualités oratoires du poète recherchant l'émotion de son lecteur : l'imminence du châtement est exprimée par le participe futur *arsuri* et l'horreur de la punition se mesure aux sonorités de la fin de l'hexamètre du vers 216 (répétition de la syllabe [pé], rythme ternaire avec cadence majeure).

V. 219-259 : Melchisedech.

Les vers 219-259 ne constituent pas à proprement parler la réécriture d'un épisode. Il s'agit presque exclusivement d'une réflexion typologique et morale sur les offrandes de pain et de vin faites par Melchisedech (v. 221 *panis uinique libamina*). Le personnage susnommé apparaît en *Gn.* 14, 17-20 : on le voit bénir Abraham et fournir pour la bénédiction le pain et le vin. Or, le versificateur a choisi de traiter Melchisedech indépendamment d'Abraham (le nom du patriarche n'apparaîtra qu'au vers 262)²²⁵. De fait, après le long passage consacré aux erreurs humaines (déluge, tour de Babel, Sodome...), le poète s'intéresse désormais aux figures du Christ et de l'Eglise, en commençant non par Abraham (qui apparaît pourtant dans la Bible dès *Gn.* 12) mais par Melchisedech. Ce dernier, qui n'est qu'un personnage secondaire de la geste d'Abraham dans la Vulgate, devient par la réécriture du poète un héros de l'Eglise grâce à la signification typologique de son geste. Notons, en outre, que si les erreurs humaines s'inscrivaient sous le signe du pluriel (fourmillement des géants, des

²²⁴ On ne trouve pas d'autre occurrence à part chez Pierre le Peintre qui est postérieur au poète.

²²⁵ Remarquons que la bénédiction de Melchisedech sera de nouveau évoquée au vers 266 à l'occasion du passage sur la victoire d'Abraham. Mais il apparaît alors comme un personnage secondaire par rapport à Abraham (l'ajout typologique du vers 267 le confirme) ce qui n'est aucunement le cas dans les vers 219-259.

langues et des sodomites), la fondation de l’Eglise s’exprime naturellement au singulier : v. 242 *unus*, v. 242 *unum*, v. 244 *unanimes*, v. 244 *una*, v. 252 *unanimes*.

La réécriture de la Vulgate ne se fait que dans les vers 220-221 et 230, l’hexamètre 219 ayant pour seule fonction de marquer une rupture avec la partie précédente. Le vocabulaire emprunté est très proche de celui de la *Genèse* : v. 220 *sacerdos*, v. 221 *panis uinique*, v. 230 *panem uinumque*. Cela étant, dans les ajouts typologiques et moraux, de nombreux passages du Nouveau Testament sont convoqués pour justifier les analyses. Neil Adkin²²⁶ remarque avec pertinence que la fin du vers 221 *libamina primus* s’inspire de Virgile, *Aen.* 6, 246 : *libamina prima*. Cet hexamètre fait référence aux sacrifices de la Sybille en l’honneur d’Hecate. L’opposition entre le vers 222 et le vers 247 de Virgile est également frappante. On trouve dans le *Liber obtulit ecclesiae* et chez le poète antique *uoce uocans Hecaten*. Le nom de la déesse a ici été remplacé par le terme *Ecclesiae*. Cet intertexte montre sans doute le passage de la religion païenne au Christianisme mais insiste peut-être aussi sur la valeur des *libamina*. Chez Virgile, les différentes offrandes sont longuement énumérées alors que dans le *Liber* le poète fait un développement typologique sur la signification du don. Le sacrifice païen, malgré sa complexité, ne saurait contenir cette dimension spirituelle énoncée au vers 223.

Les vers 222-225 constituent une analyse typologique homogène : par l’offrande de pain et de vin, Melchisedech préfigure l’Eglise (v. 222 *Ecclesiae sacramenta celebrans*). Cette idée est présente chez Isidore, *Quaest. Test.* Gn, 11, 5, relayé par Bède, *In Pent.* Gn, 14 et par Raban, *In Gn.* 2, 16. Les termes *celebrare* et *sacramentum* ainsi que l’utilisation du verbe *offere* leur sont au reste empruntés. Cela étant, le versificateur développe cette analyse de façon originale : il insiste fortement sur l’idée que Melchisedech préfigure l’Eglise mais n’en est pas le fondateur, ce rôle étant réservé au Christ. De fait il tient aux dogmes du Christ (v. 224 *tenuisset ad omnia firme*) et il comprend le sens mystique de ses paroles (v. 225 *intellexit Christi mistica uerba*). Le verbe de l’hexamètre précité est assez audacieux et montre que le versificateur, une fois de plus, substitue une temporalité théologique à une temporalité chronologique : le Christ fonde l’Eglise et Melchisedech a compris les paroles fondatrices du Christ, même si ce dernier ne les a pas encore prononcées (v. 223 *post tempore longo*). Notons que la fin de l’hexamètre 230 (*mistica uerba*) ne retrouve que chez Hildebert, *Appl.* 1, 39 qui évoque ici la lecture allégorique d’un passage biblique bien différent (Béhémoth). Les vers 232-233 proposent un parallélisme entre Melchisedech et le Christ et sous-entendent que le roi de Salem est un *typus Christi* même s’ils ne s’appesantissent pas sur

²²⁶ P. 69.

cette dimension du personnage. Les vers 226-229 ainsi que les vers 233-247 proposent des réflexions allégoriques sur le sacrement de l'eucharistie sans plus prendre en compte le personnage de Melchisedech. Il s'agit d'une parenthèse sur la signification des *sacramenta*. Ainsi, les vers 226-229, en se référant à l'Évangile de Jean, affirment que le vin et le pain sont la chair et le sang du Christ et que cette substance corporelle a été crucifiée pour la vie du monde. Certaines expressions sont reprises textuellement à *Jn.* 6, 52 : l'utilisation du terme *caro* ainsi que le groupe prépositionnel *pro mundi uita*. En revanche le parallèle avec la crucifixion ne se trouve nullement chez l'évangéliste tout comme l'idée d'être rassasié par la chair et le sang du Christ.

La fin du vers 227 *sanguine potus* est vraisemblablement empruntée à Prudence, *Apoth.* 1, 432 : *libatura sacros Christi de sanguine potus*. Le poète évoque ici l'étendue du Christianisme puisqu'il affirme que même les Gètes feront des libations à partir du sang du Christ. On le voit, les contextes de Prudence et du *Liber* sont différents et, au reste, l'accusatif pluriel *potus* est devenu chez notre poète un participe passé. On peut cependant considérer que l'emprunt métrique permet indirectement d'insister sur la conquête du monde par le Christ, idée particulièrement chère au versificateur. L'équivalence entre le pain et le vin d'une part et la chair et le sang du Christ d'autre part s'exprime également dans les vers 233-234 qui reprennent de façon condensée les versets des synoptiques consacrés à l'institution de l'eucharistie. Les vers 235-247 développent une réflexion sur le corps du Christ figuré par le pain et le vin : le saint (v. 235 *uera pietate cluentes*) s'associe au corps du Christ pour ne former qu'un avec lui. La comparaison des vers 237-238 est empruntée presque textuellement à Augustin, *In Ioh.* 26, 17 relayé par Pseudo-Bède, *In Ioh.* 5. La réflexion théologique est ici étayée par la citation paulinienne du vers 242 à laquelle ne fait pas référence Augustin. Nous remarquons ainsi la culture du poète qui sur un même sujet parvient à rapprocher des citations vétéro-testamentaires, néo-testamentaires et patristiques. Cette capacité de synthèse témoigne de ses connaissances mais aussi de ses capacités à prendre du recul par rapport à son sujet (en l'occurrence l'offrande de Melchisedech). La citation de l'*Épître aux Corinthiens* permet en outre d'actualiser le discours jusque là général et abstrait. En effet, à partir du vers 242, la première personne du pluriel apparaît et le poète la met en évidence au vers 243 : *nos ille figurat*. Il en va de même pour le vers 244 qui commence par l'adjectif *unanimis* : à travers les trois vertus théologiques (*fides, amor, spes*), nous ne faisons qu'un avec le Christ. Les vers 245-248 constituent à vrai dire une conclusion sur les significations données aux *libamina* comme l'indique l'adverbe *sic* (v. 245) : le pain et le vin figurent le corps du Christ et donc l'Église. Notons la construction binaire du vers 245 mais aussi les effets de *uariatio* : *calix*

remplace *uinum* (v. 234) et *pocio uini* (v. 238). En outre *sacer* est repris de façon presque synonymique par *dealis*. Au vers 246, les mots *signum*, *typus* et *figura* nous semblent être des synonymes dans l'esprit du poète. Au reste, dans l'ensemble de l'œuvre, il paraît préférer un terme à l'autre uniquement pour des raisons métriques ou stylistiques.

Les vers 248-259 constituent des ajouts moraux comme en témoignent les subjonctifs exhortatifs des vers 251-252. Il s'agit, naturellement, d'une invitation à être unanimes (v. 252 *unanimus simus*) et donc à faire partie, avec les autres Chrétiens, du corps du Christ. Il s'agit également de courir plus vite que les autres (v. 251 *precurramus*) pour remporter la victoire (v. 251 *brauim*), c'est-à-dire le salut (v. 254 *salutem*). La comparaison des vers 250-251 fait référence à 1 Cor. 9, 24 et le terme *apostolicus* renvoie à Paul qui, au chapitre 9 de l'épître précitée, définit son ascèse apostolique et la compare implicitement à celle des athlètes. Les termes employés dans les vers 250-251 sont très proches de 1 Cor. 9, 24 mais le versificateur est passé de la troisième personne du pluriel (*qui in stadio currunt*) à la première personne du pluriel et a ajouté la formule optimiste *quo promereamur*. De fait, dans les passages précédents, les exhortations morales étaient surtout formulées sous la forme d'interdictions et la stratégie persuasive reposait sur la peur du châtement. Ici, à l'inverse, l'argumentation s'appuie sur la certitude du salut comme en témoignent l'anaphore de l'adverbe *tunc* et l'utilisation très lyrique des futurs. Remarquons enfin la gradation très oratoire du vers 257 : *delebit / nullificabit*.

V. 260-267 : Abraham. Victoire sur les cinq rois.

Après l'évocation de Melchisedech commence la geste d'Abraham qui se développera jusqu'au vers 446 (même si, dans cet ensemble, certains passages sont consacrés uniquement à Isaac). Il est avec Joseph le personnage le plus important du *Liber I*. Naturellement, l'histoire d'Abraham se compose de différents épisodes, chacun comprenant des ajouts typologiques ou moraux. Le premier d'entre eux a pour objet la victoire du patriarche sur les rois en Gn. 14, 10-19 (*Gn.* 12 et *Gn.* 13 qui narrent respectivement la vocation d'Abraham et la séparation d'avec Loth ne sont pas conservés par le versificateur). Le récit de la Vulgate est grandement simplifié : les noms des rois ne sont aucunement mentionnés et il en va de même pour les différents peuples, les différents lieux et les différentes batailles. La capture de Loth n'est pas mentionnée ni les préparatifs de la campagne d'Abraham. De fait, les versets bibliques sont résumés en 4 vers : v. 260 (victoire des rois sur les habitants de Sodome), v. 262-263 (victoire d'Abraham et délivrance de Loth) et v. 266 (bénédiction de Melchisedech).

Le vers 260 résume à lui seul trois versets et, par conséquent, se différencie de son hypotexte par le lexique et la syntaxe. Remarquons l'insistance faite sur le chiffre cinq (*Quinque* est le premier mot des vers 260 et 262), détail certes emprunté à *Gn.* 14, 9 mais mis en lumière par la réécriture. De fait, on lit dans la Vulgate *quattuor reges aduersus quinque*, expression qui semble marquer la supériorité d'une coalition sur une autre. Or, ce qui intéresse le versificateur est la nature même du chiffre cinq qui fonde la lecture allégorique du vers 261. Les vers 262-263 résument les versets 14-16 de la *Genèse*. Le terme *uincere* est ainsi substitué aux différents verbes d'action présents dans la Vulgate qui narrent avec précision l'assaut du patriarche. Il en va de même pour la forme verbale *liberat*. De fait, le seul détail conservé (les trois cents acolytes) est ainsi mis en valeur en préparation du commentaire figurant au vers 264. Notons enfin qu'au vers 263, l'auteur a condensé l'expression de la Vulgate *expeditos uernaculos suos* par le substantif assez rare *asseculis* (glosé par *famulis* dans *P*).

Le vers 261 est un ajout de type allégorique : les cinq rois figurent les cinq sens. Il est emprunté en substance à Isidore, *Quaest. Test.* Gn, 11, 3, mais le versificateur a remplacé l'analyse du docteur se développant à travers une longue phrase par une formule frappante qui s'apparente de fait à une maxime (*plerumque*). Le vers 264 est également un résumé quelque peu obscur en l'état de la pensée d'Isidore : la relative *quam* « tau » *designas* ne peut en effet se comprendre qu'en sachant que la lettre grecque précitée est le signe utilisé pour écrire trois cents. Or, par sa graphie le « tau » désigne la croix. Cette analyse typologique est davantage développée chez l'*auctor* et on remarque en outre quelques écarts. Le verbe *saluare* est substitué à *liberare* et la deuxième personne, comme souvent, vient remplacer la troisième. De fait, le vers 264 a un sens plus général que dans l'analyse isidorienne selon laquelle la croix libère l'homme de ses sens charnels. Le remaniement opéré par le versificateur insiste donc sur l'espoir du salut et sur le bonheur à venir. Le vers 265, qui semble être entièrement inventé par le poète, confirme cette idée par l'opposition *infelix* / *felix* soulignée par la rime léonine. Le vers 267 exprime la grandeur de l'Eglise en s'appuyant sur l'épisode de la bénédiction de Melchisedech (v. 266). L'ensemble formé par ces deux hexamètres mérite quelques éclaircissements. Le terme *minori* ne se trouve pas dans la Vulgate et sert à construire l'interprétation du passage. L'idée est empruntée à Isidore, *Quaest. Test.* Gn, 11, 6, mais, là encore, le poète condense fortement la pensée du docteur. En effet, la lecture de la *Genèse* ne rend pas du tout évidente la supériorité de Melchisedech sur Abraham. Et Isidore prend d'ailleurs soin de rappeler que « socialement » Abraham est supérieur à Melchisedech. En revanche, le fait que le prêtre bénisse le patriarche montre qu'il lui est supérieur par

l'esprit (*spiritualiter* chez Isidore), puisque, pour le docteur, celui qui bénit est plus grand que celui qui reçoit la bénédiction. Cet épisode préfigure donc la supériorité de l'Eglise sur la Synagogue, Melchisedech représentant l'Eglise (cf. v. 219-259) et Abraham la Synagogue.

V. 268-287 : L'Alliance.

Ce passage regroupe en réalité deux épisodes bibliques symétriques : le sacrifice des animaux fait par Abraham qui marque en *Gn.* 15 l'obéissance du patriarche à Dieu ; l'Alliance entre Dieu et la famille d'Abraham fondée sur la circoncision en *Gn.* 17. Dans les deux chapitres, Dieu fait la promesse à Abraham d'une descendance nombreuse et de la possession d'un pays. Le versificateur a donc pris soin de regrouper ces deux épisodes en passant sous silence la naissance d'Ismaël²²⁷ narrée en *Gn.* 16. L'unité du passage est confirmée par les ajouts typologiques : Abraham est une préfiguration du Christ et sa descendance symbolise les Chrétiens et donc l'Eglise.

Une fois encore, le versificateur n'a retenu des versets bibliques que les éléments qui correspondaient à son exégèse. Les promesses et les ordres de Dieu (*Gn.* 15) n'ont pas été conservés mais le poète a respecté scrupuleusement les détails concernant le sacrifice des animaux (v. 268-269 ; 272 ; 274). Le vocabulaire servant à désigner les victimes est le même que dans la Vulgate à l'exception de *uacca* remplacé par *iunix*. Ce changement n'est aucunement motivé par la métrique. En revanche, par ses sonorités, le terme fait écho à *iugi* (v. 271) et du coup rend plus pertinente la lecture allégorique du passage : la génisse subit la loi du joug et symbolise ainsi le peuple juif. Le versificateur a peut-être ici subi l'influence de Raban, *In Gn.* 2, 16 : *per iuencam significata est plebs posita sub iugo legis*, mais non d'Isidore ou de Bède qui utilisent dans le commentaire du passage en question le terme *uacca*. Les mots *trimus*, *diuidit* et *cadauera* sont empruntés à la Vulgate, mais la relative du vers 268 *qui promissis potiatur* permet de résumer avec beaucoup de concision le dialogue avec Dieu dans le chapitre 15 de la *Genèse*. La réécriture du chapitre 17 est extrêmement parcellaire : tous les détails concernant la circoncision ont été omis ainsi que l'essentiel du dialogue entre Dieu et Abraham. Le vers 276 résume par la seule expression *lex circumcidendi* les préceptes très précis donnés par Yahvé, le verbe *circumcidere* étant emprunté à la Vulgate. Le vers 277 récrit *Gn.* 17, 5 en reprenant l'expression *pater gentis* (précisément *patrem multarum gentium* dans la Vulgate) mais en passant de l'actif (*appellare*) au passif (*est uocitatus*), forme verbale

²²⁷ Il sera question d'Ismaël uniquement dans les vers 363-382 à l'occasion de l'épisode consacré au renvoi d'Agar et d'Ismaël par Abraham.

qui s'intègre parfaitement à la fin de l'hexamètre. La descendance nombreuse du patriarche est évoquée au vers 280 : ici, curieusement, le versificateur ne reprend pas la comparaison des étoiles (présente en *Gn.* 15, 5 et utilisée dans l'ajout typologique du vers 282) mais utilise l'image des grains de sable qui n'apparaît qu'en *Gn.* 22, 17. Ainsi, le versificateur utilise dans un but stylistique une expression biblique qui n'est pas présente dans l'épisode qu'il récrit, ce qui montre avec quelle souplesse il manie son texte de référence. Les vers 283-284 constituent une réécriture de *Gn.* 17, 4 induisant une importante différence de sens. En effet, on lit dans la Vulgate que l'incirconcis a trahi l'Alliance (*pactum*, terme repris par le poète) et qu'ainsi il devra être séparé de son peuple (*delebitur anima illa de populo suo*). Le versificateur, quant à lui, utilise la forme *perituros* : le châtement n'est plus le même, le retranchement de la communauté a fait place à la mort éternelle. On le voit, cette réécriture s'avère finalement une actualisation de la *Genèse* à l'égard des Chrétiens. La circoncision qui désigne dans l'Ancien Testament un signe communautaire devient par sa spiritualisation et sa transposition (l'incirconcis selon les vers 278 et 285-287 représentant l'homme qui n'a pas su grâce au Christ effacer ses péchés) un élément moral digne de récompense. Ainsi, la dimension morale affleure même si les ajouts sont surtout d'ordre typologique.

Ce passage, l'alliance entre Dieu et le peuple d'Abraham, préfigure dans l'esprit du poète la fondation de l'Eglise grâce au Christ. Or, l'Eglise digne de ce nom s'oppose diamétralement au peuple hébreu. Le vers 271 fait ainsi écho au vers 267 qui exprimait l'infériorité de la Synagogue. Il s'inspire de la pensée d'Isidore, *Quaest. Test.* Gn, 12, 6 relayée par Bède, *In Pent.* Gn, 15 et Raban, *In Gn.* 2, 16. Les trois mammifères sacrifiés par Abraham représentent les trois caractéristiques (négatives) de la communauté juive (le bélier : le règne ; la chèvre : la transgression ; la vache : la domination du joug). Cependant, chez Isidore, ces trois caractéristiques correspondent à trois étapes de l'histoire du peuple juif (d'Adam à David) et la dénonciation des Hébreux en général n'est aucunement apparente. De plus, au vers 273, la division des corps est interprétée comme l'impossible réunion des cœurs charnels (*carnea corda*) à l'inverse de la chair préservée de la tourterelle et de la colombe symbolisant l'union spirituelle. Cette analyse est empruntée aux mêmes docteurs précités, mais dans un sens quelque peu différent. Chez Isidore et ses continuateurs, en effet, cette union mentionnée au vers 275 caractérise la fin du monde. Il n'en est aucunement question chez le versificateur qui semble considérer cette absence de division comme la définition même de l'Eglise. Peut-être s'inspire-t-il ici de Bède, *In Pent.* Gn, 15. Les vers suivants confirment la lecture typologique des versets bibliques : Abraham recevant la loi de circoncision est le père de la race tout comme le Christ coupant le prépuce des cœurs (v. 278

prepuca cordis) est le père des Chrétiens (v. 279). La descendance du patriarche, nombreuse comme les étoiles, signifie les hommes religieux (v. 282 *religiosi*). Les vers 285-287 affirment que l'incirconcis (c'est-à-dire l'homme pécheur par essence) a trahi le *pactum Dei* (v. 284) et que seul le Christ peut rétablir l'alliance (v. 285-287). De fait, l'expression du vers 284 *cuncti sunt preuaricati* fait référence au péché originel : tous les hommes sont pécheurs par leur origine. Le versificateur s'est peut-être ici inspiré d'Isidore, *Quaest. Test. Gn*, 13, 5 mais l'utilisation du verbe *praeuaricare* semble lui être propre. Il insiste ainsi davantage sur la transgression qui demande de fait réparation, que seul le Christ peut fournir. Neil Adkin²²⁸ fait remarquer que la fin du vers 285 *uitiis oritur sine nemo* s'inspire d'Horace *uitiis nemo sine nascitur*. La réflexion du poète antique sur la fragilité humaine est ici reprise pour évoquer le péché originel. Notons également que le parallélisme du vers suivant (*caruit Christo sine nemo*) montre la supériorité du Christianisme puisque l'homme, grâce au Christ, peut échapper aux vices. Pour conclure, le passage en entier insiste davantage sur la fondation de l'Eglise que sur la préfiguration christique d'Abraham : elle s'oppose par sa nature au peuple juif et elle naît grâce au Christ réparateur de l'Alliance dans l'union des êtres religieux (v. 275 *unum mente fideli*).

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 287 : G. Dinkova édite *feret* après avoir lu *fecet*. Neil Adkin, de son côté, propose de corriger *fecet* en *ferit* en s'appuyant sur *Psalms*. 136, 9 : *beatus qui tenebit et adlibet paruulos tuos ad petram*. La référence à ce passage est sans doute pertinente mais nous lisons pour notre part *secet* ce qui évite toute correction. En outre, l'action de couper convient davantage au contexte portant sur la circoncision.

V. 288-295 : Abraham. L'apparition de Mambré.

Ces huit vers constituent une réécriture très succincte de *Gn.* 18, 1-5. Le passage biblique narre l'apparition des trois jeunes gens et l'hospitalité dont fait preuve Abraham à leur égard. Le versificateur récrit l'épisode en deux vers (288-289), les autres hexamètres étant dévolus à un commentaire allégorique et typologique.

De l'hypotexte biblique, l'auteur a naturellement retenu la mention *tres* sur laquelle se fonde son exégèse. Ce terme ouvre d'ailleurs l'épisode ce qui n'est pas le cas de *Gn.* 18, 1 qui

²²⁸ P. 70.

commence ainsi : *apparuit autem ei Dominus*. En revanche, l'expression biblique *uiri stantes* devient sous sa plume *iuuenes deproperantes*. Ce changement est peut-être dû à des raisons métriques (*deproperantes* permet la formation du dactyle cinquième ; en outre l'utilisation d'un pentasyllabe en fin de vers est fréquente chez le poète et témoigne peut-être de son esthétique) ou euphoniques (rime léonine entre *iuuenes* et *deproperantes*). Le vers 289 résume à lui seul les versets 3-4 en insistant sur l'opposition *tribus, tres / unum*. L'expression qui vient clore l'hexamètre *colit unum* semble être déduite des paroles d'Abraham dans la *Genèse*, lequel commence son apostrophe par le singulier *Domine* et poursuit son invitation au pluriel *lauate pedes uestros*. Le verbe *colit* relève autant de l'exégèse que de la réécriture puisque, dans le texte biblique, l'hospitalité est offerte aux trois voyageurs.

Les vers 290-293 sont des ajouts inspirés essentiellement d'Isidore, *Quaest. Test. Gn*, 14, 5 repris par Raban et Bède : *unde et in monte Dominus cum fuisset transfiguratus, hi duo Moyses et Elias cum eo ab apostolis uisi sunt*. Pour le docteur précité²²⁹, l'apparition des trois jeunes gens doit être mise en relation avec la transfiguration de Jésus narrée dans les trois évangiles synoptiques. En effet, l'épisode néo-testamentaire relate que Jésus devenu blanc comme la lumière s'entretient avec Moïse et Elie. Ainsi, pour Isidore et ses continuateurs, l'apparition des trois jeunes gens est une préfiguration de la transfiguration de Jésus. Le versificateur reprend cette idée sans faire directement référence à l'épisode du Nouveau Testament mais en insistant sur la divinité du Christ comme l'indiquent les vers 292-293. L'hexamètre suivant fait référence à l'enfantement de Sara pourtant stérile raconté dans l'épisode suivant (v. 296-303). Le vers 295, quant à lui, constitue un ajout moral : Abraham est un *exemplum* et nous devons croire (v. 294 *credididit* ; v. 295 *credet*) avec la même foi que lui pour devenir ses descendants. La réflexion sur la postérité d'Abraham est peut-être à mettre en rapport avec le discours de Jésus rapporté par Jean dans lequel le Christ oppose la descendance par le sang et la descendance par l'action : « Si vous êtes enfant d'Abraham, faites donc les œuvres d'Abraham ». Au reste, cette réflexion sur la filiation est centrale dans le premier livre et rejoint la thématique de la naissance de l'Eglise développée dans les vers 344-362.

V. 296-303 : Naissance d'Isaac.

L'épisode de la naissance d'Isaac occupe une place *a priori* curieuse dans le développement du poème. En effet, l'enfantement de Sara ne sera narré qu'en *Gn*. 21 et le

²²⁹ D'après nos recherches, Isidore n'a pas emprunté cette analyse à l'un des *doctores* de la fin de l'Antiquité.

versificateur a donc antéposé ce passage par rapport à la matière biblique. Il constitue véritablement une parenthèse au milieu de la geste d'Abraham qui d'ailleurs reprendra au vers 304 au moment de son intercession. Quant à Isaac, il n'en sera question à nouveau qu'au vers 363 mais sa geste véritablement ne commencera qu'au vers 409. Comment peut-on expliquer cet étrange positionnement ? Tout d'abord, on remarque sans peine que, dans la *Genèse*, la promesse de la naissance d'Isaac (*Gn.* 18, 10-13) suit directement l'hospitalité d'Abraham. Le vers 297 constitue d'ailleurs, à n'en point douter, une réécriture de *Gn.* 18, 11. En outre, comme l'indique le vers 294, la foi qu'Abraham manifeste en honorant le Seigneur à Mambré fut récompensée par la promesse de la descendance : *Sic emeruit genituram*. Les vers 296-303 sont donc reliés à l'épisode précédent puisqu'ils évoquent la récompense de l'action susmentionnée. Pour autant, le versificateur n'a pas récrit le passage de la promesse de Dieu (*Gn.* 18, 10-13), ce qu'il aurait pu faire pour insister sur le rapport entre l'action du patriarche et sa récompense, mais bien celui de l'enfantement de Sara (*Gn.* 21, 1-7) comme l'atteste le vers 302 : *Parturit hic Ysaac*. A notre sens, ce choix s'explique par la portée morale de l'épisode qu'il convient de mettre en rapport avec l'épisode suivant. En effet, Isaac est un bon fruit car Sara l'a fait naître dans sa vieillesse, c'est-à-dire loin des séduisantes étreintes du monde (v. 299 *mundi complexibus illecebrosis*). Cette expression ne manque pas de renvoyer à l'*ardor luxuriae* des Sodomites, exprimée au vers 316. Ainsi, Sara incarne l'enfantement loin du plaisir charnel et s'oppose de ce fait aux pécheurs qui en lieu et place d'une descendance n'obtiendront que le feu du châtement divin. Mais l'expression *bene fructificare* du vers 298 - produire de bons fruits ce qui n'est possible d'après le poète que dans le renoncement au monde – trouve dans les vers suivants d'autres résonances. Ainsi, au vers 343, les fils que Loth a eus avec ses propres filles représentent précisément les mauvais fruits car ils n'ont pas été engendrés dans le repos et dans le rejet des biens périssables (v. 337-339). Les vers 296-343 qui relatent trois épisodes bibliques différents sont unis par une forte unité thématique : faire véritablement le bien (*bene fructificare*) ce qui n'est possible que dans le repos du corps, loin des tourbillons du monde, et dans le repos de l'âme, loin des vaines préoccupations. De telles assertions corroborent l'hypothèse d'un versificateur issu d'un milieu monastique.

Dans la réécriture de l'épisode proprement dite, l'auteur a supprimé de *Gn.* 21, 1-7 l'évocation de la visite de Dieu, la circoncision d'Isaac et le discours direct de Sara. Il n'a retenu que la notion d'enfantement elle-même (v. 302 *parturit* en lieu et place de *concepitque et peperit* présents en *Gn.* 21, 2) ainsi que l'association du prénom d'Isaac à l'idée du rire. Mais si en *Gn.* 21, 6 nous voyons Sara rire (il y a en hébreu un jeu de mot entre le prénom

Isaac et la forme verbale signifiant « il rit »), le versificateur a transformé l'action du personnage en explication : *qui risum nomine signat* (v. 302). Notons enfin que le poète, pour insister sur la vieillesse de Sara, a choisi de récrire 18, 11, lequel mentionne que Sara n'a plus ses règles (*muliebria*) depuis longtemps. D'autres versets auraient pu être pris en compte par le poète (*Gn.* 21, 7 par exemple) pour signifier le grand âge de la femme d'Abraham. Sans doute l'aspect concret du propos, l'évocation de la toute puissance de Dieu qui n'est pas assujettie aux lois de la nature tout comme la possibilité de former le dactyle cinquième à partir du même *muliebria* lui sont-ils apparus comme particulièrement appropriés. Une même solution, au reste, a été adoptée par le poète au vers 10 du *De Gratia Noui Testamenti* au sujet de la vieillesse d'Elisabeth : le terme *muliebria* se trouve dans une position similaire et le choix de ce mot apparaît d'autant plus délibéré que le substantif en question n'apparaît aucunement au début de l'Évangile de Luc. Il s'agit d'un nouvel indice plaidant pour une paternité commune des deux textes.

Les vers 298-301 constituent des ajouts allégoriques et moraux dont l'origine ne se trouve pas chez les docteurs que le versificateur suit principalement dans le premier livre du poème. Comme nous l'avons dit précédemment, le poète insiste sur la nécessité d'enfanter loin du monde ce qui est souligné par l'isolexisme des vers 299 (*mundi*) et 300 (*mundanis*). Les vers 301-303 nous semblent peu clairs. La joie (v. 301 *gaudia*) de celui qui subit les plaisirs illusoire du monde est peut-être à mettre en rapport avec le rire d'Isaac, mais cette idée n'est pas développée par l'auteur et, au reste, n'est guère cohérente avec le reste du passage. Quant au vers 303, il est délicat d'y trouver des références précises. Le verbe *dissolui* renvoie éventuellement au voyage d'Isaac chez Abimelech, passage narré aux vers 409-435. En revanche, l'expression *coesse Christo* n'est pas sans rappeler le sacrifice d'Isaac ainsi que son explication allégorique et morale (v. 383-408).

V. 304-326 : Abraham. Sodome. Loth.

La destruction de Sodome a déjà été évoquée dans les vers 210-218. Comme nous l'avons précisé dans le commentaire de ces vers, l'antéposition de ce passage permettait de le mettre en parallèle avec la tour de Babel : les deux châtiments divins étaient ainsi mis en regard. Dans les vers 304-326, l'épisode retrouve sa place « véritable » au milieu de la geste d'Abraham. De fait, si l'on excepte les vers 314-316 qui font véritablement doublon avec le contenu des vers 210-218, l'épisode insiste ici sur l'intercession d'Abraham et sur le personnage de Loth, tous deux entièrement absents de l'évocation première de la destruction

de Sodome. Se dessine ainsi par la seule structure du poème et par le choix des versets réécrits une double opposition : Abraham / Loth (sans faute mais aussi sans vertu comme l'indique le vers 324) ; Sara / la femme de Loth (qui regarde en arrière au lieu de gagner les hauteurs ainsi que le montre le vers 319). Ce réseau antithétique sera au reste complété par la génération scandaleuse de Loth (narrée aux vers 327-343) qui contraste avec l'enfantement vertueux d'Isaac par Sara.

Dans sa réécriture de l'épisode biblique, le versificateur a fortement résumé l'intercession d'Abraham qui occupe les versets 16-33 du chapitre 18 de la *Genèse*. Les paroles du patriarche n'ont pas été retenues tout comme la baisse progressive du nombre des justes. Seuls les chiffres *quinquaginta* et *decem* ont été conservés pour leur forte valeur symbolique. Remarquons également un travail de *uariatio* de la part du versificateur : si le refus de détruire s'exprime dans la Vulgate par le constant *non delebo*, le poète propose aux vers 304 et 309 des tournures très différentes, utilisant dans un cas le discours narrativisé (*nequaquam Sodomam Deus intentat perituram*) et dans un cas le discours direct (*Non [...] Sodomam denuo perdam*). En outre, les paroles de Dieu, extrêmement sobres dans la Vulgate, sont ici relevées par une expression créée par le poète au vers 312 : *cinicis Sodomitis* (« ces chiens de Sodomites »). Dans la symbolique animalière du versificateur, le chien est d'une façon générale associée au vice²³⁰. Pour ce qui est du châtement lui-même, le poète a conservé la mention du feu et du soufre comme il l'avait déjà fait au vers 213, sans reprendre textuellement le vers en question. On admire ici le talent de l'auteur dans l'exercice de reformulation : en *Gn.* 19, 24, on trouve *pluit sulphur et ignem*, au vers 213 *imber eos ignis cum sulphure mixtus adussit*, et aux vers 314 et 316 *perierunt sulphuris ymbrae / compescitur igne gehenne*. Remarquons que la fin d'hexamètre *igne gehenne* appartient à la koinè poétique²³¹ et qu'on la retrouve entre autres chez Marbode, *Theoph.* 229, qui est peut-être ici la source du poète. La fin du passage est consacrée au personnage de Loth. Le versificateur n'a aucunement retenu les premiers versets du chapitre 19 dans lequel il est question de l'hospitalité de Loth à l'égard des anges, de l'agression des gens de Sodome et des avertissements des anges. Il a fortement condensé l'épisode à travers le seul *euasit* du vers 321 et, par conséquent, les aspects positifs du personnage n'ont pas été mis en valeur. En revanche, le vers 319 est une citation quasi textuelle de la Vulgate : *respiciensque uxor eius post se uersa est in statuum salis*. En outre, le poète aux vers 321-323 a développé et a

²³⁰ Nous avons vu dans le commentaire des vers 47-65 que l'auteur considère que la race de Caïn est une race de chiens, et qu'il établit un jeu de mots entre « Caïn » et l'adjectif « caninus » (digne d'un chien).

²³¹ On trouve cette clause à quatre reprises chez les auteurs antérieurs au *Liber* : Milon, *Sobr.* 2, 193 ; Saxo, 3, 441 ; *Ruodlieb*, 8, 58 ; Marbode, *Theoph.* 229.

souligné un aspect de l'épisode biblique : le fait que Loth passe par la ville de Segor avant de gagner les montagnes. Il a transformé en récit ce qui était contenu dans le discours direct de Loth et laisse croire à travers la forme *manet* du vers 323 que Loth s'installe définitivement dans la ville, ce qui est contredit par *Gn.* 19, 30. Dans l'épisode suivant consacré au viol perpétré par les filles de Loth, il ne sera jamais précisé que le cadre de tels méfaits est précisément une caverne de la montagne où réside désormais la famille de Loth. De telles omissions et à l'inverse de telles mises en valeur contribuent à dévaloriser le personnage en question et préparent les commentaires moraux des vers 324-326 qui présentent la figure biblique comme un être *uirtutibus apsus*.

Les ajouts qui s'intercalent à différents moments de l'épisode sont essentiellement constitués d'analyses allégoriques et morales inspirées une nouvelle fois d'Isidore. Le vers 306 est une reprise très fidèle du docteur sévillan (*Quaest. Test. Gn.*, 15, 2) avec, il est vrai, la substitution de *calculus* à *numerus* pour des raisons métriques. En revanche, l'hexamètre suivant, qui rapproche le chiffre en question non du pardon mais du repos, est emprunté à Grégoire le Grand, *Moral.* 1, 16, 23. On le voit, le versificateur ne marque pas sa préférence mais juxtapose les deux exégèses. L'idée du vers 315 est contenue chez Isidore mais l'hexamètre suivant, quant à lui, est une citation presque exacte du même auteur (*Quaest. Test. Gn.*, 15, 2) : *ardorem immoderatae luxuriae compescit igne gehennae* devient chez le poète *ardor luxuriae compescitur igne gehenne*. Le vers 320 s'inspire lui aussi d'Isidore (*Quaest. Test. Gn.*, 15, 6) et résume de façon extrêmement condensée sa pensée : l'exégèse proposée par ce dernier repose en grande partie sur *Lc.* 17, 32-33. Dans ces deux versets Jésus enjoint ses disciples à ne pas reculer et prend comme exemple la femme de Loth. Isidore considère que ce changement en statue de sel doit être un avertissement pour les disciples afin qu'ils demeurent le sel de la terre : *ut non tanquam fatui negligeremus*. Le vers 320 montre donc que la mort des sots (en l'occurrence de la femme de Loth) permet de garder en éveil les sages et de ne pas les faire sombrer dans la fadeur. Notons que le terme *condimentum* est emprunté à Isidore. Les vers 324-326 s'inspirent du même *auctor* mais avec un important glissement de sens. En *Gn.* 15, 7, Isidore interprète le passage par la ville de Ségor comme l'impossibilité d'atteindre la vie contemplative figurée par les *montana*. Le poète, pour sa part, est beaucoup plus sévère puisqu'il assimile ce mouvement de Loth à l'absence de vertus. Remarquons que les vers 324-326 développent exactement la même idée formulée par trois fois de façon quasi semblable sauf pour ce qui est de l'outil grammatical servant à exprimer le manque : *carent, apsi, uacui, nec referti, sine, absque*. Il faut sans doute voir là un exercice caractéristique du milieu scolaire.

V. 327-343 : Les filles de Loth.

Ce passage est consacré au viol commis par les filles de Loth sur leur père. Le versificateur suit ici l'ordre de la Vulgate qui « oublie » l'espace de quelques versets Abraham avant de revenir à lui au chapitre 20 (comme le poète le fera de son côté au vers 344). Les vers 327-333 constituent une réécriture précise de *Gn.* 19, 30-38, les hexamètres suivants étant dévolus à un commentaire moral du passage.

Seuls trois détails ont été omis par le versificateur dans la réécriture du récit lui-même mais ces trois omissions nous semblent riches de signification et caractéristiques de la manière dont le poète travaille son hypotexte en vue de son exégèse. Tout d'abord, le poète ne précise pas que Loth et ses filles vivent dans une caverne de la montagne. En effet, après avoir longuement commenté aux vers 321-323 le fait que Loth se réfugie dans une ville au lieu de gagner les hauteurs, il ne pouvait « avouer » que Loth s'était finalement installé dans une caverne montagnaise. Il ne précise pas non plus que Loth n'a conscience de rien (*Gn.* 20, 33 ; *Gn.* 20, 35). Le lecteur peut naturellement le déduire de l'adjectif *ebrius* du vers 329 ou de la fin du vers 330 (*mente sepulta*). Mais remarquons que le texte biblique est beaucoup plus explicite et innocente par deux fois Loth de ces accouplement incestueux. Dernier détail omis : le dialogue entre les deux sœurs qui expriment clairement vouloir s'unir à leur père afin que ce dernier ait une descendance. On le voit, le poète n'a rien fait pour nuancer la bestialité de cette union (v. 342 *quasi brutum uiuere*). Le vocabulaire utilisé par le versificateur renforce cette idée : *coit* (v. 330) remplace l'euphémisme constitué par la forme *dormiuit* de la Vulgate. En outre des adjectifs évaluatifs sont ajoutés par le poète (v. 329 *inmoderata* ; v. 330 *stulta*) qui donnent une coloration morale au récit et préparent l'analyse exégétique des vers 334-343.

Les vers 334-343 constituent une dénonciation très éloquente de celui qui gagne le monastère sans avoir véritablement le cœur digne d'un moine : cet homme, incapable de renoncer aux biens périssables, produit des biens « monstrueux » tout comme les enfants de Loth (v. 343). Se déploie ici l'*ars oratoria* du versificateur, repérable à la longue période des vers 334-340, formée d'une longue protase et d'une apodose percutante. Remarquons dans cette même optique les rimes léonines en « at », l'allitération en [s] du vers 339²³², le

²³² Dans ce vers 339, la glose *secuntur* au-dessus de *secant* pose problème. G. Dinkova lit *secunt* et considère qu'il s'agit d'une correction (erronée) de *secant*. Pour notre part, nous lisons *secuntur* (le tilde après le « t » final est tout à fait visible) mais nous avons du mal à interpréter cette glose. Il ne s'agit nullement d'une correction

parallélisme syntaxique des vers 336-337 ou encore la paronomase *requirat / relinquat* présente dans ces deux mêmes hexamètres. L'ensemble de ce développement semble confirmer l'origine monastique du texte.

V. 344-362 : Abimelech et Abraham.

Les vers 344-362 sont consacrés à Abimelech, roi de Guézar, lequel a enlevé Sara, femme d'Abraham, croyant qu'il s'agissait de la sœur de ce dernier, mais ne l'a pas déshonorée suite à un avertissement donné par Dieu en songe. Le poète a suivi ici l'ordre de la Vulgate qui revient à Abraham après les passages dévolus à Loth. Cet ensemble de vers ne constituent pas à proprement parler une réécriture et son explication exégétique. Le poète a ici préféré énoncer quelques détails du récit, chacun d'entre eux étant immédiatement suivi d'un commentaire d'un ou deux vers. Un lecteur qui ne connaîtrait pas le texte biblique aurait bien du mal à comprendre la trame narrative du récit à travers les quelques éléments livrés par le versificateur. Les versets retenus l'ont été en fonction de l'exégèse allégorique et typologique. De fait, il n'est jamais question, dans la réécriture, ni de l'enlèvement de Sara ni des circonstances qui ont poussé Abraham à cacher l'identité de son épouse (qui est également sa sœur par son père), ni de l'avertissement donné à Abimelech, ni de la problématique « géographique » du texte biblique²³³. Le poète s'est contenté d'insister sur la beauté de Sara (v. 344 *speciosam* ; idée absente de la Vulgate mais déduite à partir de l'enlèvement commandé par Abimelech), sur le respect accordé à l'épouse d'Abraham (le terme du vers 346 *nec uiciauit* résumant les versets 3-8), sur les dons envoyés au patriarche (v. 348 *munus*, le verset 14 précisant les dons en question), sur le fait qu'Abraham n'a pas dit que Sara était aussi son épouse et surtout sur les liens de fraternité qui unissent Sara et Abraham (le vers 356 étant une citation presque littérale du verset 12).

Les versets retenus l'ont été en fonction de l'analyse typologique, inspirée essentiellement d'Isidore (*Quaet. Test. Gn, 16, 2-7*) et dont la thèse est la suivante : Sara est une préfiguration de l'Eglise, épouse du Christ (Abraham). Ainsi, la beauté de la femme (*pulchritudo* chez Isidore, mais *decor* chez le versificateur ce qui permet un jeu de sonorité avec *honor*, substantif présent à la fois chez le docteur et le versificateur) apporte gloire, honneur mais aussi dons multiples à son époux (v. 345 ; v. 347 ; v. 349-353). Les ajouts

metri causa. S'agirait-il de *sequuntur* et donc d'une glose linguistique tout à fait fautive qui ferait dériver *seco, as, are* de *sequor* ?

²³³ Dans la *Genèse*, la réconciliation entre Abimelech et Abraham permet à ce dernier de séjourner à Guézar, dans la région du Néguev (*Gn. 20, 15*).

constitués par les vers 357-360 ne se comprennent pleinement qu'en rapport avec l'exégèse isidorienne, laquelle repose entièrement sur la parole d'Abraham en *Gn.* 20, 12 : Sara est sa sœur par son père mais non par sa mère. Pour Isidore, la descendance par la mère est une descendance par la chair (*non terrenaie generationis* qui devient dans le *Liber* au vers 356 *De semine matris*) et, à l'inverse, la descendance par le père est une descendance par la grâce et par l'esprit (*gratiae caelestis* chez Isidore et *gratuita bonitate* chez le poète au vers 359). Ces considérations sont importantes car elles permettent d'opérer une séparation entre l'Eglise et la Synagogue, qui est précisément, pour le docteur sévillan, la mère charnelle du Christ. De fait, cette fraternité par le père (v. 357 *ex patre*) c'est-à-dire selon l'Esprit exclut une fraternité par la mère, c'est-à-dire par la chair et donc par la Synagogue. La référence que fait le vers 360 à la Synagogue ne s'explique que par cette analyse : le Chrétien issu du mariage de l'Eglise et du Christ ne descend en aucune façon du judaïsme. Le vers 362 constitue, quant à lui, une explication de l'omission d'Abraham, à travers une réécriture de Jean : le patriarche n'ayant pas dit que Sara était son épouse signifie pour le versificateur que l'incarnation (qui seule permet l'union du Christ avec l'Eglise) est un mystère que personne n'a révélé. Notons que le rapprochement avec la citation johannique n'est pas dû à Isidore.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 361 : G. Dinkova lit *exterius* là où nous lisons *externis*. Cette lecture est confirmée par la glose *extraneis* et donne un sens très satisfaisant.

V. 363-382 : Renvoi d'Agar et d'Ismaël.

Cet ensemble de vers est consacré au renvoi d'Agar et d'Ismaël par Abraham, même si le nom du patriarche n'est pas mentionné dans la réécriture. Le versificateur suit ici l'ordre de la Vulgate, qui mentionne cet épisode après celui d'Abimelech, mais en passant sous silence *Gn.* 21, 1-7, à savoir la naissance d'Isaac que le versificateur a déjà évoquée aux vers 296-303. Dans le commentaire des vers précités, nous avons expliqué cette antéposition par la volonté de mettre en regard différents types d'enfantement, le choix des versets récrits permettant de structurer théologiquement le poème. Il en va de même pour l'épisode en question. Remarquons en effet que les analyses exégétiques présentes ici dessinent une unité thématique reliant le passage à l'épisode précédent et à l'épisode suivant. De fait, les vers dévolus à Abimelech s'appliquaient à marquer la différence entre l'Eglise et la Synagogue.

Ici, Agar, la servante condamnée à errer, est une allégorie du peuple juif. Plus loin (v. 383-408), les serviteurs d'Abraham refusant de suivre leur maître pour le sacrifice d'Isaac désignent les juifs incapables de comprendre le sens mystique de la loi. Ainsi, par trois fois, s'affirme l'opposition entre christianisme et judaïsme, mais cette opposition ne se fonde pas dans les trois épisodes sur le même critère.

Dans la réécriture de l'épisode proprement dit, l'auteur n'a pas retenu les rôles successifs de Sara, de Dieu et d'Abraham dans le renvoi d'Agar. Il s'est contenté des formes passives (*reprobatur* v. 363 ; *repulsa* v. 371) sans complément d'agent afin de centrer l'épisode sur Agar et Ismaël seulement. Il n'est pas question non plus de la promesse faite par Dieu à Agar selon laquelle Ismaël donnerait naissance à une grande nation. Pour des raisons exégétiques, le versificateur s'est ainsi focalisé sur l'errance d'Agar et le salut d'Ismaël. Un certain nombre de changements dans le lexique viennent d'ailleurs préparer le commentaire allégorique et moral du passage. Au vers 363, *illudens* remplace *ludentem*²³⁴ : Ismaël a donc commis une faute, puisqu'il se permet de se moquer d'Isaac (ce qui n'est nullement le cas dans la Vulgate où l'enfant joue innocemment ; Sara lui reproche « simplement » de ne pas être son fils et ne veut pas le voir hériter d'Abraham). Il doit donc être condamné (*merito reprobatur*). Le renvoi d'Agar apparaît de fait comme une juste punition. En outre, l'utilisation du participe *illudens* fait écho au substantif *illusio* du vers 368 : le divertissement n'est qu'une illusion et doit être chassé. Autre substitution riche de significations : l'expression de Jérôme *uocem pueri* est ici remplacée par *ad se clamantem puerum*. Le participe présent insiste sur l'aspect pathétique de la scène, mais, au-delà de cet effet stylistique, le groupe prépositionnel *ad se* est une invention pure et simple du poète et prépare une fois encore le commentaire exégétique : l'enfant ne se contente pas de pleurer mais en appelle à Dieu, ce qui signifie naturellement la conversion. Pour le reste, le vocabulaire utilisé par le poète est proche du texte biblique. Notons néanmoins que la forme de la Vulgate *errabat* est remplacée par le présent *pererrat* : changement qui peut s'expliquer par des raisons métriques (*per* est une syllabe courte) ou stylistiques (présent de narration et utilisation de l'intensif *per* que le versificateur affectionne particulièrement). D'autres transformations peuvent être relevées mais elles s'expliquent toutes à notre sens par une volonté de simplification et de condensation (ainsi la forme *sitientem* au vers 375 évite de mentionner que l'outre est vide...). Le début du vers 375 *arbore sub quadam* se retrouve chez trois poètes contemporains de l'auteur : Fulcoie de Beauvais, *Nupt.* 1, 297 ; Baudri de Bourgueil, *Carm.* 134, 115 ; et Hildebert, *Ord.* 21. Dans tous les cas, il s'agit d'une évocation

²³⁴ Le choix de la forme *illudens* n'est pas inspiré par Isidore ou Raban qui conservent la forme *ludentem*.

d'Adam qui se cache après avoir péché. Le contexte est donc radicalement différent et l'emprunt ne semble motivé ici que par des raisons métriques.

Pour ce qui est des ajouts exégétiques, deux ensembles se dessinent : les vers 364-370 constituent un commentaire moral (il convient de chasser les séductions du monde afin d'être reçu au ciel) et les vers 372, 374, 377-378 et 381-382 développent l'allégorie selon laquelle Agar et son fils représentent le peuple juif. La première partie n'est guère originale par son contenu mais nous pouvons remarquer que le rapprochement entre Agar / Ismael et la volupté de l'amour n'est pas faite par les docteurs dont s'inspire principalement le versificateur. Cet ajout constitue une condamnation de l'amour charnel exprimée au vers 364 par *Venerem* (Vénus) : d'une manière générale, les références mythologiques faites par le poète sont utilisées dans un but de dévalorisation et c'est encore le cas ici, puisque le réseau lexical s'articulant avec Vénus (*uoluptas* v. 365 ; *lusio carnis* v. 367 ; *complexibus illecebrosis* v. 366, expression que l'on retrouve au vers 299 du premier livre du *Liber*) s'oppose implicitement à l'amour en tant que charité chrétienne. Cette mention de la déesse protectrice de la Rome antique permet à notre sens d'opposer implicitement la curie terrestre à la curie céleste qui lui est supérieure. Le poète reprend ici une image qui remonte à Paulin de Nole (*Epist.* 13, 15 : *prophetae, apostoli, martyres, id est caeli senatus*) et à Prudence (*Peristephanon*, 2, 253-256 : *illic inenarrabili / adlectus Vrbi municeps / aeternae in arce curiae / gestas coronam ciuicam*). Cela étant, l'expression *curia caeli* à proprement parler n'apparaît que chez Pierre Damien (*Carm.* 2, 16, 13, 629) même si on trouve aussi chez Hildebert (*Vinc.* 185) le groupe nominal *curia coelestis* pour évoquer la patrie de Saint Vincent. Nous remarquons, de fait, que notre versificateur émet un léger changement par rapport à ses prédécesseurs puisqu'il évoque, au vers 370, la curie céleste non comme un espace où le juste est accueilli mais comme un lieu dont le pécheur est exclu. Ce retournement négatif des divers hypotextes sert sans doute mieux la dimension morale du *Liber* qui s'appuie sur la crainte des lecteurs.

La seconde partie de l'exégèse s'inspire quant à elle d'Isidore (*Quaest. Test.* Gn, 17, 4-6) relayé par Raban (*In Gn.* 3, 1). Le versificateur reste très proche du vocabulaire des docteurs et se contente de substitutions synonymiques (*uiam* chez Isidore est remplacé par *in tramite* v. 372, ce qui permet d'utiliser une fin d'hexamètre que l'on retrouve fréquemment dans la poésie tardo-antique et médiévale²³⁵). Le rapprochement entre l'arbre et la croix devenu un refuge pour les Juifs est également dû à Isidore et s'exprime une fois encore avec un lexique très similaire (*ligni crucis refugium* devient au vers 377 *crucis asilum*). Il en va de

²³⁵ Citons à titre d'exemple Adhelm, *Virg.* 887 et 2290 et Flodoard, *Ital.* 5, 2, 102.

même pour le dernier ajout constitué par les vers 381-382 : pour Isidore, le puits désigne le Christ, cette affirmation étant justifiée par la citation néo-testamentaire de *Jn. 7, 37* (*Ego sum fons aquae uiuae*). Le poète, quant à lui, reprend partiellement le verset johannique sans préciser que la source d'eau vive désigne le Christ (cela devait lui sembler évident). En outre, la fin de l'hexamètre en question *aquae fons* est peut-être empruntée à Horace, *Sat. 2, 6, 2*²³⁶. Ce dernier fait ici la description du *locus amoenus* où une fontaine d'eau vive jouxte la maison. Le poète a donc spiritualisé l'expression de l'auteur des *Satires*. Le vers 382 ne se comprend guère, lui non plus, sans la source isidorienne : l'auteur des *Quaestiones* écrit que l'ange qui montre le puits peut être apparenté à Elie, prophète qui donnera la foi aux Juifs. Il justifie cette assertion par une citation du livre de Malachie (*Mal. 4, 5-6*) qui n'est pas reprise par le versificateur. Si l'on comprend, à travers Isidore, la présence d'Elie au vers 382, nous ne nous expliquons pas celle d'Enoch. Le versificateur a-t-il mentionné ce patriarche à côté d'Elie pour la raison que ces deux personnages ont été brusquement élevés au ciel ? Mais quel est le rapport dans ce cas avec la conversion des Juifs ? Il est possible que le poète utilise ici une autre source théologique que nous n'avons pu identifier.

V. 383-408 : Sacrifice d'Isaac.

Cet ensemble de vingt-six vers est consacré à l'épisode du sacrifice d'Isaac mais seuls six hexamètres constituent une réécriture du récit de la Vulgate. Le reste du passage développe des commentaires allégoriques (les serviteurs d'Abraham signifient le peuple juif), typologiques (le sacrifice d'Isaac est une préfiguration de la crucifixion) et moraux (il faut supporter les maux du monde pour être glorifié). Une fois encore, le versificateur a respecté l'ordre de la *Genèse* en évoquant le sacrifice d'Isaac après le renvoi d'Ismaël. Notons cependant que l'alliance entre Abimelech et Abraham (*Gn. 21, 22-33*) n'a pas été retenue et qu'il n'en a jamais été question dans les vers 344-362 consacrés au roi de Guérrar. Différentes hypothèses peuvent expliquer cette omission. Nous noterons simplement que, dans le *Liber Prefigurationum*, le sacrifice d'Isaac suit directement le renvoi d'Agar et que ces deux épisodes, à travers les commentaires exégétiques, présentent une thématique commune : la supériorité des Chrétiens sur les Juifs et la possible conversion de ces derniers.

²³⁶ Cette expression se retrouve aussi chez Walafrid Strabon, *Carm. 18*. Il remercie, dans ce passage, l'auteur d'une lettre pour lui avoir adressé des paroles qui lui ont fait du bien comme une source d'eau vive plaît à l'assoiffé. Le contexte du vers d'Horace nous semble plus proche du *Liber* et, en outre, l'auteur des *Satires* est utilisé à plusieurs reprises par notre poète.

Le versificateur a considérablement simplifié le récit de la Vulgate : le discours direct de Dieu à Abraham est remplacé par le discours narrativisé du vers 384 (qui s'achève par la forme *litetur* tout comme chez Dracontius, *Romul.* 5, 129²³⁷) et les préparatifs d'Abraham sont résumés par la seule expression : *nec differt* (v. 385). De même, le poète n'a pas retenu les éléments relatifs à la préparation de l'holocauste, ni les paroles du patriarche, ni l'acceptation d'Isaac, ni la promesse énoncée par l'ange du Seigneur. La phrase introductive que constitue le vers 383 est empruntée en partie à la *Genèse* (*temptavit* dans le texte biblique et *temptat* dans le *Liber*) mais les adverbes modalisateurs (*male non* ; *bene*) sont des ajouts inspirés de *Jc.* 1, 13 (*Deus enim intemptator malorum est*²³⁸) insistant sur la justice divine. Au vers 384, *proles cara* condense l'expression plus pathétique mais aussi plus longue du texte biblique : *filium tuum unigenitum quem diligis Isaac*. Le vers 388 est une réécriture très interprétative de la *Genèse* et prépare, comme il se doit, l'exégèse allégorique. En effet, en *Gn.* 22, 5, c'est Abraham qui ordonne aux serviteurs (*ad pueros* devenu *serui* dans le poème) de rester en bas ; la reformulation du versificateur insinue qu'il s'agit d'une décision délibérée des jeunes gens. Le vers 395 (le retour d'Abraham auprès des serviteurs) est proche dans sa formulation de *Gn.* 22, 19. Mais remarquons que cette mention est anticipée par rapport au texte biblique. Ainsi, ce qui n'est qu'un détail dans la *Genèse* devient un élément central du récit et ce pour des raisons théologiques. Le vers 402, quant à lui, reprend en le condensant le verset 13. Notons que le versificateur a préféré l'expression *iugulatus et assus* au terme technique employé par Jérôme : *holocaustum*. Est-ce pour insister sur la dimension très matérielle (nous pourrions dire charnelle) du sacrifice en vue de l'exégèse du vers 403 ? S'agit-il de raisons stylistiques, puisque, de manière générale, le versificateur n'affectionne guère ce terme²³⁹ ?

Cet ensemble de vers s'articule donc avec quelques éléments narratifs qui servent de point de départ à des commentaires et à des exégèses diverses. Le vers 386 nous semble être un ajout dû au versificateur qui explique le vers précédant : si Abraham ne diffère pas son geste (*nec differt* v. 385), c'est parce qu'il sait que son don sera récompensé (*quia reddere possit* v.386). Cette interprétation est confirmée par les vers 400, 406 et 407 qui font allusion à la lignée florissante du patriarche (*felix radix* v. 407), récompense de sa foi. Le vers 387 est un commentaire typologique inspiré d'Isidore (*Quaest. Test. Gn.* 18, 6) : Abraham sacrifiant

²³⁷ La forme *litetur* en fin d'hexamètre n'apparaît que chez Dracontius, *Romul.* 5. Mais le contexte est ici très différent. En outre, le verbe *litare* est extrêmement fréquent. Nous considérons que la similitude entre le *Liber* et Dracontius est fortuite.

²³⁸ Cette source a été trouvée par Neil Adkin, p. 71.

²³⁹ Il n'est employé que deux fois dans l'ensemble des trois livres qui constituent le poème.

sa descendance préfigure le père sacrifiant son fils. Les vers 389-394 sont également inspirés des *Quaestiones* d'Isidore. Le fait que les serviteurs restent auprès de l'âne symbolise la bêtise de ces derniers et leur incapacité à comprendre la loi spirituellement. Dans son développement, le versificateur reste très proche de la prose isidorienne (*seruiliter / seruilis* v. 390 ; *carnaliter / sensu carnali* v. 391 mais aussi *carnaliter* v. 394) et se contente de quelques substitutions synonymiques.

En revanche, le contenu du vers 396 portant sur la conversion des Juifs à la fin du monde ne se rencontre ni chez Isidore, ni chez Raban. Il s'agit visiblement d'un sujet qui tient à cœur au poète puisqu'il y est fait référence dans le passage précédent. Les vers 397-401 ne semblent pas s'inspirer non plus des sources théologiques utilisées habituellement par le poète. On y trouve en revanche, comme l'a montré Neil Adkin²⁴⁰, une inspiration directe des *Epîtres* d'Horace. En effet, l'asyndète avec cadence majeure qui ouvre le vers 399 (*hoc opus, hoc studium*) ne se retrouve que dans *Epist.* 1, 3, 28. L'intertexte antique montre une nouvelle fois la supériorité de la religion chrétienne. De fait, le zèle des croyants dans le *Liber* reçoit, comme l'indique l'hexamètre 400, une récompense, ce qui n'est pas le cas dans l'hypotexte poétique. Le vers 401 constitue une invitation à supporter les maux du monde en vue d'une glorification après la mort. Mais cette exhortation morale s'appuie sur des considérations allégoriques : Isaac, Sara et Abraham nous désignent (ou plutôt montrent ce que nous devrions être). Au vers 397, les verbes *signat* et *monstrat* semblent être utilisés de façon synonymique. L'affirmation contenue dans cet hexamètre est développée dans les vers suivants : nous devons comme Abraham sacrifier dans la joie (*laetanter sacrificando* v. 399) et comme Isaac mourir avec le Christ pour être glorifié avec lui (v. 399). Le rapport entre Sara et nous (*Ysaac nos Saraque monstrat* v. 397) est plus délicat à établir tout d'abord parce que l'épouse du patriarche est totalement absente de *Gn.* 22. Peut-être faut-il voir cependant, à travers la forme *gaudet* du vers 400, une référence au personnage susnommé, lequel en *Gn.* 21, 6 se réjouit de façon démonstrative d'avoir eu un fils malgré son grand âge.

Les ajouts constitués par les vers 403-405 s'inspirent de Bède (*In Pent.* *Gn.* 22) et insistent sur la dimension typologique du sacrifice du bélier : seule la chair du Verbe a péri au moment de la crucifixion, ce qui est symbolisé ici par la chair grillée de l'animal (*assus* v. 402). La réécriture de l'*auctor* se fait ici au moyen d'Hildebert : le début du vers 403 *mortem gustauit* lui est vraisemblablement emprunté (*Inscr.* 1, 42, 4), puisqu'il s'agit de la seule occurrence d'un tel début d'hexamètre. Cependant, le poète précité insiste sur l'opposition entre le Christ qui goûte puis triomphe de la mort (*mortem gustauit, mortem Deus euacuauit*)

²⁴⁰ P. 71.

alors que l'auteur du *Liber* crée une antithèse entre le Verbe et la chair du Verbe. L'apostrophe qui vient clore le passage aux vers 407-408 fait directement référence à la promesse de l'ange du Seigneur aux versets 16-17, à savoir de multiplier la descendance du prophète. Le versificateur n'a pas retenu le discours de l'ange, mais célèbre avec lyrisme la lignée florissante d'Abraham. Au vers 407, la mention de Seth en lieu et place d'Abraham (auquel le poète s'adresse d'ailleurs au vers 408) peut surprendre : ce serait oublier le début du poème et l'opposition marquée à partir du vers 77 entre la lignée mauvaise de Caïn et celle positive de Seth, père des Chrétiens (v. 78).

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 391 : G. Dinkova corrige *tot* par *non*. Cette correction ne s'impose pas car elle donnerait la traduction suivante : la foule des Juifs ne comprend pas les paroles mystiques de la loi avec un sens charnel. Or il nous semble bien que, par cohérence avec ce qui précède, l'intensif *tot* donne une signification préférable. En effet, la multitude (*tot*) des paroles mystiques de la loi, les Juifs sans raison (*bruta*) ne la comprennent qu'avec un sens charnel (*sensu carnali*) -nous pourrions dire littéral- sans parvenir au sens allégorique ou plus précisément ici typologique. Il faut prendre ici l'ablatif *sensu carnali* avec un sens restrictif (ce que confirme l'adverbe *carnaliter* du vers 395 : les Juifs s'attachent à la foi de façon charnelle). Le groupe nominal en question s'oppose d'ailleurs au *non animaduertit* du vers 392 : les Juifs comprennent la loi *sensu carnali* et partant ne remarquent pas (*non animaduertit*) qu'Isaac est une *prefiguratio Christi*.

V. 409-435 : Les puits d'Isaac : contestation et alliance.

Cet ensemble de vers constitue un récit très simplifié de la contestation qui échet entre Isaac et les Philistins au sujet des puits et de la réconciliation entre le fils d'Abraham et Abimelech. Cet épisode permet au poète de proposer un développement sur la place de la philosophie dans la recherche de Dieu et de définir, à travers Isaac, un modèle de comportement. Remarquons que le versificateur fait succéder l'épisode des puits (*Gn.* 26) à celui du sacrifice d'Isaac (*Gn.* 22), sans mentionner la naissance de Rébecca, le mariage entre Isaac et cette dernière, le second mariage d'Abraham, la rivalité entre Esaü et Jacob, l'arrivée d'Isaac chez Abimelech... Certains passages seront repris ultérieurement et d'autres passés définitivement sous silence. Nous énonçons dans la partie de l'introduction consacrée à la

structure du texte diverses hypothèses sur les épisodes omis. Cela étant, comment expliquer une telle antéposition du récit des puits ? Comment comprendre les écarts pratiqués par le poète, lequel propose successivement le sacrifice d'Isaac (*Gn.* 22), la contestation des puits (*Gn.* 26) et le mariage d'Isaac (*Gn.* 23) ? A vrai dire, il semble que le sacrifice d'Isaac ainsi que l'épisode des puits ont pour fonction de présenter le personnage en question. Remarquons d'ailleurs qu'à partir du vers 435, Isaac n'est plus le personnage central du *Liber* mais qu'il est supplanté successivement par Rebecca, Esaü et surtout Jacob. Ainsi, l'ensemble formé par les vers 383-435 permet de présenter la valeur théologique d'Isaac : il est celui qui accepte les maux du monde et qui recherche le Seigneur au-delà de tout. Il constitue donc un *exemplum* de la foi. On le voit, la réunion de ces deux passages permet de créer une notice théologique et morale du personnage, ce qui serait moins visible en suivant servilement les aléas du récit. En outre, l'épisode ainsi antéposé se rapproche de celui consacré au renvoi d'Agar (récit qui précède directement dans le poème le sacrifice d'Isaac). Dans les deux cas, il est question d'une source vive (v. 381 *aquae uiuae fons* ; v. 435 *fontis uiui uenam*), laquelle symbolise le Christ en accord avec les versets johanniques. Ainsi, la proximité de ces deux mentions permet d'opposer Ismaël (à qui l'ange montre la source) et Isaac qui recherche activement l'eau (v. 409 *fodiendo requirit*).

Le récit que propose la Vulgate en *Gn.* 26 est assez complexe et se trouve considérablement simplifié par le versificateur. Comme souvent, les mentions géographiques et les discours directs ont été supprimés. Les informations conservées le sont avec une *breuitas* très efficace. Ainsi, le groupe nominal du vers 410 *tres putei* résume à lui seul les versets 20-22 dans lesquels on voit Isaac répéter par trois fois la même action et nommer de trois noms différents les puits qu'il a creusés. Il en va de même pour le vers 423 qui condense deux moments du récit biblique : Abimelech chasse Isaac (*Gn.* 26, 16) ; Abimelech se réconcilie avec Isaac (*Gn.* 26, 28). Les deux attitudes contradictoires du roi des Philistins sont de fait mises en relief par la rime léonine : *concordant* / *repugnant*. Le vers 426 qui mentionne les serviteurs bouchant les puits se rapproche formellement de la Vulgate (la forme *obtruxerunt* est directement empruntée à *Gn.* 26, 15) mais il est postposé par rapport au récit biblique et ce à notre sens pour des raisons exégétiques. En effet, on apprend d'abord, dans la *Genèse*, qu'Isaac a creusé des puits et que ces puits furent bouchés (*Gn.* 26, 15) et qu'ensuite Isaac rechercha d'autres puits (*Gn.* 26, 19-22). Le versificateur, quant à lui, a inversé ces deux étapes du récit : Isaac a creusé des puits (v. 409) et ces puits furent bouchés (v. 426). Par conséquent, Isaac a abandonné ses puits (*recessit* v. 425, réécriture de *discedens* en *Gn.* 26, 17), non comme dans la Vulgate pour en trouver d'autres (*alios puteos* en *Gn.* 26, 18) mais de

façon, semble-t-il, définitive. Pour le poète, l'interprétation allégorique de ce passage est la suivante : l'abandon des puits signifie l'abandon de la philosophie du monde (et donc de l'erreur) pour trouver Dieu. On le voit, cette exégèse concorde mal avec la forme initiale du récit de la *Genèse*. Le vers 420 mentionne trois noms empruntés au récit biblique, mais sans préciser de qui il s'agit (par *Gn.* 26, 26, on sait que Ficol est chef des armées et Ochozat le conseiller d'Abimelech). S'il est fait mention de ces trois personnages sans autre information, c'est uniquement parce qu'ils sont trois et que ce nombre symbolise les trois aspects de la philosophie. Les vers 430-431 constituent des reformulations précises de *Gn.* 26, 30-31 mais avec des changements synonymiques (*conuiuuium / epulas ; iurauerunt sibi mutuo / foedus ei firmant ; post cibum et potum / fercula multa*). Certains d'entre eux sont, semble-t-il, motivés par des raisons métriques (*fercula* permettant la formation du dactyle cinquième). En outre cette fin d'hexamètre est peut-être inspirée d'Horace, *Sat.* 2, 6 : *multaque de magna superessent fercula cena*. On trouve à la même position le terme *fercula* ainsi que l'adjectif *multa*. Le poète antique évoque ici des campagnards qui trouvent les nombreux restes d'un banquet. Une nouvelle fois, l'auteur du *Liber* transforme en un sens spirituel les notations concrètes d'Horace. Par ailleurs, le remplacement du pluriel *iurauerunt* qui inclut dans son sujet Isaac par l'expression *foedum ei firmant* permet de séparer les personnages en deux parties (Abimelech et sa troupe d'un côté, Isaac de l'autre) et d'insister sur le fait que le roi de Guérrar vient au fils d'Abraham et se soumet à la révélation divine.

Dans cet ensemble de 27 vers, 21 constituent des ajouts allégoriques ou moraux, lesquels gravitent autour du même thème : le rôle de la philosophie par rapport à la foi. L'auteur exprime à ce sujet plusieurs idées en s'appuyant sur différents éléments du récit. Les trois puits creusés par Isaac tout comme les trois personnages du vers 420 signifient les trois aspects de la philosophie. Le vers 412 est, à ce titre, identique au vers 421²⁴¹. Cela étant, il ne faudrait pas penser que ces deux éléments du récit (les puits d'Isaac d'un côté, Abimelech et sa suite de l'autre) figurent le même concept. En effet, au vers 411, il est question de la philosophie (*philosophiae*) et au vers 421 de la philosophie du monde (*mundanae philosophiae*), ce qui est radicalement différent. Car, ainsi que l'expliquent les vers 413-418, le terme du vers 411 désigne Dieu, philosophie à part entière. Il contient en lui-même les trois aspects de la philosophie : le vers 413 fait référence à la physique (*auctor* signifiant ici le créateur du monde) ; le vers 414 fait écho à la logique (*ratio*) et s'achève par le polysyllabe *equiperari*, lequel constitue une fin d'hexamètre qu'on retrouve à trois reprises chez des poètes antérieurs au *Liber* : Herigerus Laubacensis, *Vrsm.* 2, 174 ; Fulcoie, *Nupt.* 6, 258 et

²⁴¹ Ce même hexamètre est également utilisé au *Liber* en III, 330, au sujet de la sagesse de Salomon.

Baudri, *Carm.* 5, 15. Il est probable que l’anonyme s’inspire ici de Fulcoie puisque le contexte est analogue : *Christo nec sidus nec flos ualet equipari*. Notons simplement que, dans un souci de *uariatio*, *possit* s’est substitué à *ualet* et que la série des négations a été remplacée par une question rhétorique de sens identique. Le vers 415 de son côté évoque la morale (*boni mori*). Le vers 417 qui évoque l’ensemble de la création (*omnia facta*) est à mettre en rapport avec la physique. Ainsi, Dieu est la philosophie suprême, et par conséquent, les trois puits d’Isaac désignent autant les trois disciplines que la trinité (v. 418). Remarquons que l’expression *flaminis almi* constitue une *uariatio* synonymique pour désigner l’Esprit Saint et que cette fin d’hexamètre est assez courante dans la poésie médiévale (on la retrouve chez Flodoard, *Palaest.* 1, 785 ; Hrotsvita, *Ascen.* 28 ; Fulcoie, *Nupt.* 6, 237 et *alii*).

Les trois personnages du vers 420 désignent les trois mêmes aspects de la philosophie, mais cette fois-ci, l’expression « philosophie du monde » renvoie aux sciences profanes. Ces dernières ne sont pas considérées comme totalement fautives : elles s’accordent (*concordant* v. 423) parfois avec Isaac, et ceux qui les pratiquent ne se trompent pas complètement (*neque funditus errant* v. 424). Cela étant, elles ne sont pas tenues en haute estime car elles finissent par détourner l’homme de Dieu et par boucher les puits, ces derniers devant être remplis par l’eau de la Loi. Le poète poursuit ses réflexions en s’inspirant de Bède (*In Pent.* Gn, 26) : Abimelech signant le traité signifie la philosophie profane s’inclinant devant Dieu (v. 429) et les *multa fercula* servis par Isaac désignent les innombrables vérités de la Bible ô combien supérieures aux réflexions humaines (v. 432). A travers ces allégories multiples, qui ne s’inspirent qu’en partie du docteur précité, et que l’on ne retrouve ni chez Isidore ni chez Raban, on comprend finalement que le versificateur ne remet aucunement en cause, loin s’en faut, les trois disciplines de la philosophie, mais considère que le contenu de ces trois *disciplinae* ne doit pas être la philosophie profane, mais la Bible et le cœur de l’homme (*pectus fodiendo* v. 433). Comme souvent dans le *Liber* les réflexions du versificateur conditionnent des exhortations morales (v. 434 *scrutemur*) : il convient de trouver les recommandations de Dieu (*mandata Dei* v. 434) ainsi que l’eau vive (*fontis uiui* v. 435²⁴²), c’est-à-dire, eu égard à la référence néo-testamentaire, le Christ, et ce par deux moyens indiqués par les deux géronatifs : en creusant dans notre cœur (le terme *fodiendo* du vers 433 faisant directement référence au vers 409 *fodiendo puteos*) et en méditant la loi (*legem meditando*).

²⁴² Neil Adkin (p. 72) considère que la fin du vers 435 *reperire queamus* s’inspire d’Horace, *Sat.* 1, 1, 119. Il s’agit simplement d’un emprunt métrique puisque le contexte est fort différent (chez Horace, il est question de la difficulté de trouver quelqu’un qui meurt en étant heureux de sa vie passée.)

V. 436-441 : Mariage d'Isaac.

Nous avons déjà évoqué, dans le commentaire du passage précédent, la postposition de cet épisode par rapport à l'ordre biblique. Mais si ce passage est postposé par rapport aux puits d'Isaac, il est antéposé par rapport à la mort de Sara. Le poète affirme donc la promesse d'une descendance (v. 439 *oriturus*) avant de mentionner le tombeau qui recevra Abraham et son épouse.

De l'épisode biblique, le versificateur n'a retenu que l'ordre d'Abraham au serviteur. Il n'a aucunement conservé le passage pourtant très romanesque de la reconnaissance de Rebecca. Ce qui compte, pour le poète, n'est apparemment pas la manière dont Rebecca est trouvée, mais sa nature même qui fait d'elle une préfiguration de l'Eglise. Ainsi, seuls les vers 436-438 constituent une réécriture de la Vulgate. Si le terme *femori* (v. 436) est emprunté à *Gn.* 24, 2, le discours d'Abraham est globalement repensé par le versificateur : les paroles sont rapportées indirectement, *dextram* a remplacé *manus* pour souligner la solennité du moment puisque la main droite est la main des serments (*iurat* v. 436) et surtout l'expression de *Gn.* 24, 3 *de filiabus Chananeorum* est rendue plus générale et plus explicite par le choix du substantif *alienigenis* s'opposant d'ailleurs par ses sonorités à *propinquis*. L'accent est ainsi mis sur la nécessité de trouver une épouse de la famille d'Abraham.

Cette idée est la seule retenue par le poète parce qu'elle sert parfaitement son entreprise typologique. Le mariage d'Isaac et de Rébecca figure le mariage du Christ et de l'Eglise, et ce par plusieurs aspects. Premièrement, le *femur* d'Abraham permet d'évoquer sa descendance : v. 439 *Christus ab hoc oriturus*. Cette interprétation est empruntée à Isidore, *Quaest. Test.* *Gn.* 19, 2, mais, alors que le docteur sévillan utilise la forme *uenturum*, le poète privilégie le participe futur *oriturus* qui fait naturellement écho au premier vers du poème. Le Christ est donc annoncé par ce geste du serviteur qui met la main sur la cuisse d'Abraham. En outre, Jésus est également figuré par Isaac à travers la forme *sponsus* du vers 441. Mais une fois de plus, ce qui apparaît comme fondamental pour le poète, c'est que l'Eglise chrétienne n'entretient aucun rapport quel qu'il soit avec la religion juive. Si l'épouse doit être choisie parmi la famille (v. 438 *oborta propinquis*) c'est justement pour signifier que l'Eglise n'a pas été corrompue par la Synagogue étrangère. Ce passage est ainsi une reformulation des vers 344-362 portant sur le couple Abraham-Sara, cette dernière étant la sœur du patriarche, et en particulier du vers 360 affirmant que les Chrétiens ne sont pas nés de la Synagogue.

V. 442-446 : Le tombeau de Sara et d'Abraham.

Cet ensemble, très court, est une réécriture très parcellaire de *Gn.* 23, dans lequel on voit Abraham faire l'acquisition d'une propriété funéraire pour son épouse défunte. A vrai dire, le versificateur n'a aucunement retenu les recherches ni les tractations du patriarche. Il s'est contenté de développer l'idée du tombeau double (v. 442 *gemino*, v. 443 *duplici*) et ce pour des raisons allégoriques. Le poète a rapproché le verset précité de *Gn.* 25, 10 dans lequel on apprend qu'Abraham est enterré dans le même tombeau que celui de Sara. Notons qu'il n'est aucunement question dans ce passage d'Ephrôn, l'homme à qui Abraham a acheté le champ du tombeau, mais qu'il est fait mention de ce personnage au vers 471, hexamètre dans lequel on apprend qu'il a précisément vendu un tombeau. Comment expliquer une telle séparation ? Pourquoi Ephrôn est-il ainsi coupé, si l'on peut dire, de son récit ? Il semblerait que le versificateur ait pris soin de regrouper les personnages vertueux d'un côté (Abraham, Isaac, Rebecca) et les êtres immoraux de l'autre (Ephrôn, Esaü, Laban).

La réécriture du vers 442 conserve le verbe de la Vulgate *sepeliuit* mais remplace le groupe nominal *in spelunca agri duplici* par *in gemino tumulo*. Cette substitution s'explique en partie pour des raisons métriques (la forme *tumulo* comportant deux syllabes brèves, ce qui n'est pas le cas de *spelunca*) et en partie pour des raisons stylistiques (l'adjectif *duplici* étant utilisé pour la réécriture de *Gn.* 25, 10). Quoiqu'il en soit, le rapprochement de ces deux versets a surtout comme fonction de mettre en relief ce qui n'était qu'un détail du texte de la Vulgate : le tombeau double. Notons que le début du vers 443 n'est aucunement emprunté au texte de la Vulgate mais semble s'inspirer du début d'un vers de Claudien, *Carm.* 5, 127 : *tum duplici fossa non exsuperabile uallum*. Le poète tardo-antique évoque ici les manœuvres de Stilicon qui élève un fossé double pour pouvoir lutter contre les Barbares. Le contexte s'avère donc radicalement différent. On peut néanmoins considérer que cette réécriture relève de l'emprunt polémique puisque le fossé double qui connote la guerre et la violence a été remplacé par le tombeau double, porteur du repos éternel.

On remarque ici que le versificateur, plus qu'ailleurs, est tributaire d'Isidore, lequel en *Quaest. Test.* Gn, 18, 13²⁴³ ne commente qu'un seul détail de l'épisode biblique : *sepulcro duplici*. Pour ce dernier, le tombeau double représente le double repos de l'âme (*anima*) qui a fui le siècle, repos constitué à la foi par l'action et la contemplation. Les vers 444-446, s'ils

²⁴³ Tel est le texte d'Isidore en 18, 13 : *sed quid sibi uult, quod Sara in sepulcro duplici sepelitur, nisi quia anima, quae saeculo moritur, ut Deo uiuat, gemina uitae requie suscipitur, id est, actione boni operis, et contemplatione Diuinitatis ?*

s'inspirent du texte isidorien, sont autrement moins clairs. Il s'agit, pour le poète, non du repos de l'âme, mais du repos de la vie et du monde, offert par la crucifixion du Christ. Ce repos est constitué des deux mêmes éléments que chez Isidore : au vers 446 *uerum sapiunt* fait directement écho à l'expression *contemplatione* et *bona fiunt* s'avère une reformulation de *actione boni operis*. Pour autant, cette double paix apparaît comme une démarche volontaire de l'âme chez Isidore alors qu'elle est offerte au monde par la crucifixion du Christ chez le poète.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 445 : *P* propose la forme *loquari*. G. Dinkova note dans son apparat critique qu'il faut comprendre *locari*. Nous nous rangeons à cette hypothèse, puisque il n'est pas satisfaisant de faire dériver *loquari* de *loquor* ni d'un point de vue morphologique (infinitif *loqui* que connaît d'ailleurs le poète) ni d'un point de vue sémantique.

V. 447-454 : L'héritage d'Abraham.

On peut s'étonner de la place de cet épisode qui récrit *Gn.* 25, 1-6 alors que le vers 443 évoquant la mort d'Abraham fait référence à *Gn.* 25, 10. Il est en effet surprenant que le versificateur après avoir mentionné la mort du patriarche relate désormais son second mariage avec la servante Cethura (pour reprendre l'orthographe de la Vulgate). Cela étant, à travers les analyses allégoriques du poète, on comprend finalement la cohérence constituée par l'ordre à première vue déroutant des péripécies. Cet ensemble de vers, en effet, affirme que seul Isaac est le véritable héritier d'Abraham. On comprend, dès lors, que le poète, après avoir longuement raconté la geste du patriarche, s'intéresse désormais à sa descendance. Cette hypothèse est confirmée par le passage suivant évoquant les enfants de Rebecca. En modifiant l'ordre des passages bibliques l'auteur fait apparaître une réelle cohérence structurelle.

Des versets bibliques, l'auteur a retenu le verbe *duxit* du vers 447 ainsi que le terme *munera* (v. 451). En revanche, pour des raisons métriques, la forme *concupinarum* a été remplacée par le substantif *ancille*. Par ailleurs, le versificateur a naturellement supprimé la longue liste des enfants de Cethura (*Gn.* 25, 2-4). Le vers 450 mérite de plus amples commentaires : l'expression *solus heres* renvoie certainement à *Gn.* 25, 5 où l'on apprend qu'Abraham a tout donné à Isaac. Pour autant, on le voit, la réécriture opérée par le poète est très lointaine. L'expression *solus heres* est beaucoup plus vague que la formulation très

concrète de la Vulgate : *cuncta quae possederat*. Elle relève au moins autant de l'exégèse que de la réécriture et s'apparente d'ailleurs aux termes employés par Isidore (*Quaest. Test. Gn, 20, 3*) : *Praeter Isaac enim nullus est haeres*. Ainsi, par cette modification, le versificateur introduit l'idée d'un héritage non pas matériel mais spirituel, ce qui prépare les commentaires allégoriques des vers 452-454.

L'analyse exégétique développe deux idées : les fils de Cettura figurent les hérétiques ; les dons qui sont faits aux fils des concubines représentent la recherche des biens matériels menée par les Juifs. Ces ajouts allégoriques sont extrêmement fidèles à Isidore (*Quaest. Test. Gn, 20, 1-3*) repris par Raban (*In Gn. 3, 7*) et de nombreuses expressions lui sont empruntées (*haeticos, carnalia, solus haeres*). Le vers 452, en revanche, s'il reprend en substance les idées des docteurs précités (recherche des *lucra carnalia* par les Juifs), oppose de façon originale et insistante l'Eglise et la Synagogue ce qui est au centre des préoccupations théologiques de l'auteur. Les vers 453-454, quasiment identiques, s'apparentent à un exercice scolaire jouant sur les sonorités et les familles de mots (*caelestia, celebs, caelica*). Le rapprochement entre *caelum* (le ciel) et *caelebs* (le célibataire) ne constitue nullement une invention du poète. Ainsi, Smaragde de Saint-Mihiel dans son commentaire sur Donat (*Liber in partis Donati, I, 102*) considère que *caelibes* dérive de *caelum*. On trouve également chez Heinricus Autissiodorensis (*Germ. 2, 46*) : *caelestem celebs sancto cum coniuge uitam*. Mais il est délicat, en l'occurrence, d'établir la source directe du versificateur.

Remarques sur l'établissement du texte et la traduction.

V. 448 : G. Dinkova corrige *nos* par *non*. La signification est alors la suivante : Sara morte, Abraham épousa Cettura, par laquelle il n'engendra pas et ne fit aucun héritier. Cette traduction contredit *Gn. 25, 1-4*, sauf à trouver un hendiadyin dans les propositions juxtaposées (à partir de laquelle il n'engendra aucun héritier) : c'est cette solution que nous avons fini par adopter.

V. 455-470 : Rebecca enceinte.

Cet ensemble de seize vers fait référence à la lutte entre Jacob et Esaü dans le ventre de Rebecca, épisode narré en *Gn. 25, 19-23*. Le versificateur n'a donc pas repris en détails la mort d'Abraham (*Gn. 25, 7-18*) mais il a été fait mention de l'ensevelissement de ce dernier

au vers 443. Comme nous l'avons dit précédemment, le versificateur semble s'attacher de fait à l'unité thématique de la descendance d'Abraham : après avoir affirmé qu'Isaac était le seul héritier du patriarche, il est désormais question de la génération suivante, celle d'Esau et de Jacob.

Seuls les vers 458-461 constituent une réécriture du texte biblique, les autres hexamètres étant dévolus à un commentaire moral. Le vers 457 résume de façon très condensée le chapitre 24 à travers l'expression *haec Ysaac coniux* puisque le nom de Rebecca n'a pas été mentionné à l'occasion des vers 436-441 dans lesquels Abraham ordonne à son plus vieux serviteur de choisir une femme pour Isaac. Quant à la proposition *cum esset pregnans ab illo*, elle reprend l'ensemble du verset 21 sans faire aucunement mention de la stérilité de Rébecca et du rôle de Dieu. L'expression *gratia Christi* du vers 456 fait peut-être référence, entre autres, à la fécondité miraculeuse de l'épouse d'Isaac qui permettra précisément, bien des générations plus tard, la naissance du Christ par la grâce du père. Il va sans dire que cette fin d'hexamètre renvoie au second poème du versificateur, le *De Gratia Noui Testamenti*. Le vers 458 reprend précisément le verset 22, mais avec de nombreux changements lexicaux. Remarquons surtout que le versificateur a substitué *pugnantes* au très concret *colidebantur* (ils se heurtaient) sans doute pour préparer son analyse morale qui se développe sur la notion de combat entre l'âme et le corps (v. 462 *pugnae*). Les vers 459-461 reprennent de façon condensée (il n'est jamais question de l'angoisse de Rebecca) et avec un vocabulaire globalement identique à celui de la Vulgate (*populus populum superabit* est une citation textuelle) les versets 22-23. Notons cependant que l'expression biblique *maior minori seruiet* est reprise au vers 461 par le couple antinomique *iunior / precessor* et par les formes verbales *euincet / cedet*. Une fois encore, le versificateur prépare par ses choix lexicaux son analyse morale : *precessor* annonce le verbe *precedunt* du vers 463 et *cedet* se retrouve tel quel au vers 467.

La plupart des ajouts sont constitués par des commentaires moraux, même si les vers 455-456 sont à verser dans l'analyse typologique. Cela étant, nous n'avons pu identifier la source théologique du versificateur et nous n'avons pas trouvé de rapport étymologique (v. 456 *nomine tali*) entre le nom Rebecca et la grâce de Dieu. Où l'auteur a-t-il trouvé une telle information ? Quoi qu'il en soit, elle ne se trouve pas dans les commentaires d'Isidore et de Raban dont use majoritairement le versificateur dans le Livre I²⁴⁴. Pour le reste, le poète se

²⁴⁴ D'après nos recherches, on trouve un rapprochement entre le nom Rebecca et la notion de Grâce chez Rutpert de Deutz (*De Glorificatione trinitatis et processione spiritus sancti*, 5, 6) et Guillaume Durand (*Rationale diuinorum officiorum*, 6, 39). Ces derniers, de toute évidence, sont les relais d'une tradition dont nous n'avons pu établir la source.

lance dans des considérations morales et le « il » du récit fait place au « nous » (v. 466 *mereamur*) des Chrétiens : en étant enceinte du Christ (v. 466 *pregnantes*), l'âme parviendra à triompher de la faiblesse du corps, lequel se comporte avec l'âme comme un tyran (v. 465 : *more tyranni*, fin d'hexamètre qui se retrouve chez Venance Fortunat et chez Odon de Cluny, *Occup.* 5, 47²⁴⁵). La glose du vers 466 explicite l'expression *pregnantes Christo*. Le Chrétien (Rebecca) doit s'unir avec le Christ (Isaac). On le voit, cette partie de l'hexamètre reprend l'analyse typologique du passage consacré au mariage d'Isaac et de Rebecca censé préfigurer le mariage du Christ et de l'Eglise. Par ailleurs, la multiplicité des futurs insiste sur l'évidence de la victoire de l'âme grâce à l'aide toute puissante du Christ (v. 470 *cum Christo*) et l'impératif du vers 469 *studeto* est caractéristique des exhortations du poète et de sa volonté de refonder un ordre moral. Ce rapprochement entre d'un côté la lutte des *paruuli* et de l'autre le combat du vice et de la vertu est dû à Isidore (*Quaest. Test. Gn*, 23, 2). Cela étant, deux écarts sont à noter : Isidore oppose vices et vertus (*uitiorum / uirtutum*) et non le corps et l'esprit (*caro / anima*). En outre, son passage ne revêt pas le caractère injonctif du poète.

V. 471-472 : Ephrôn et son champ.

Le personnage d'Ephrôn apparaît au chapitre 23 de la *Genèse*. C'est à lui qu'Abraham achète un champ afin d'y ensevelir Sara. Or, aux vers 442-443 du *Liber*, hexamètres reprenant le chapitre en question, si nous apprenons que le patriarche enterre son épouse dans un tombeau double, le poète ne mentionne aucunement Ephrôn. On ne peut qu'être surpris de la présence de ces deux hexamètres complètement détachés du reste de la paraphrase de *Gn.* 23 et qui, au reste, s'intercalent entre deux épisodes *a priori* liés (maternité de Rebecca ; vie d'Esäü). Cette apparition intempestive d'Ephrôn est d'autant plus inattendue qu'elle s'accompagne d'une prétériorité : il ne faut pas parler d'un tel personnage (*nomen minimatur*). Et de fait, seul le groupe nominal *bustum uendenti Ephroni* (résumant *Gn.* 23, 16) permet d'apporter des informations au lecteur. En revanche, d'un point de vue moral, on peut percevoir une certaine unité thématique parcourant les vers 471-509. On remarque, en effet, le regroupement de trois personnages négatifs incarnant trois péchés différents et particulièrement graves dans un contexte monacal : pour Ephrôn, il s'agit de la cupidité, pour Esäü, de la gloutonnerie et pour Laban de la tromperie. A ces différents manquements à la Règle, peut s'ajouter la luxure (v. 470 *luxuriae*) évoquée à l'occasion du combat entre Jacob et Esäü, ce dernier représentant naturellement la toute puissance de la chair, *more tyranni* (v.

²⁴⁵ La clause *more tyranni* se retrouve chez ces deux poètes mais dans des contextes différents.

465) sur l'esprit. Il ne s'agit sans doute que d'une coïncidence mais ces quatre comportements négatifs correspondent, et dans le même ordre, aux préceptes 4-7 du chapitre 4 de la règle de Benoît : *non adulterare* (la puissance de la chair incarnée par Esaü), *non facere furtum* (le vol matérialisé par la vente honteuse d'Ephrôn), *non concupiscere* (de nouveau Esaü qui désire ardemment le brouet de lentilles), *non falsum testimonium dicere* (Laban désigné au vers 506 comme *fallens*). Si ce rapprochement est très hypothétique, il nous semble cependant que le contexte spirituel du poète affleure dans la structure de son récit de façon très visible. Quant au vers 472, il indique clairement la volonté d'édifier le lecteur : les êtres semblables à Ephrôn doivent être supprimés (*abolendi*) de l'arbre de vie.

V. 473-505 : Esaü.

Cet ensemble de vers reprend et développe un élément de la vie d'Esaü : la vente de son droit d'aînesse contre un brouet de lentilles. Cette action donne lieu à un long commentaire moral sur la nécessité de la sobriété. Nous avons déjà évoqué, à l'occasion du passage précédent, la place de cet épisode dans la structure du poème. Nous remarquerons simplement ici que le poète n'a pas raconté en détails la geste d'Esaü et qu'après un tel développement ce personnage disparaît : il sera certes mentionné encore une fois au moment où Jacob supplante la bénédiction d'Esaü, mais c'est alors Jacob le personnage central et il le sera jusqu'au vers 594 où Joseph le devient à son tour. De fait les chapitres 32 et 33 de la Vulgate narrant avec précision la rencontre entre les deux frères après le séjour de Jacob chez Laban ne seront aucunement repris.

Le vers 473 consiste en une présentation des caractéristiques corporelles si particulières d'Esaü. Les termes *rufus* et *hispidus* (*hypsoidus* dans *P*) sont directement empruntés à *Gn.* 25, 25. L'hexamètre suivant, quant à lui, est une reprise très condensée des versets 29-34. De fait, le dialogue entre les deux frères a été entièrement supprimé. Les termes de l'hexamètre en question s'inspirent des versets susmentionnés sans les reprendre servilement : *primogenita* est remplacé par *primordia* et l'expression du versificateur *lenticula cocta* reprend à la fois le verset 34 *lentis edulio* et le verset 30 *de coctione hac rufa*. Le poète n'a donc pas conservé le jeu de mot biblique entre *rufus* (Esaü est roux) et *rufa* (le roux, c'est-à-dire le brouet). Le vers 476 montre, une fois encore, la souplesse du versificateur dans son travail de réécriture : il s'inspire en effet de *Gn.* 27, 38 et non de *Gn.* 25 ; les larmes (*lacrimas*) d'Esaü interviennent dans la Vulgate à l'occasion d'un autre événement, au moment où Jacob a supplanté la bénédiction d'Isaac.

Les autres hexamètres de ce long ensemble sont dévolus à une exégèse allégorique et surtout morale. Les vers 475 et 477-480 établissent un rapprochement entre la faute d'Esäü (v. 475 *prophanus*) et les péchés de la Judée. Cette interprétation est due à Isidore (*Quaest. Test. Gn, 23, 3*), lequel assimile la couleur d'Esäü (*rufus*) au sang du Christ et des prophètes qui vient maculer la Judée et compare son aspect hérissé (*hispidus*) aux épines des péchés (*peccati squalore*). Les expressions isidoriennes sont pour une part reprises (v. 478 *cruore* ; v. 477-478 *prophetarum et Christi*). G. Dinkova évoque, dans son édition, le rapprochement possible entre le vers 479 et le commentaire sur *Matthieu* fait par Hilaire (*In Mt, 10, 5*) mais seule l'expression *spinis peccatorum* est commune aux deux textes et il ne nous semble pas possible d'en déduire une quelconque inspiration directe ou indirecte. Le vers 480 file la métaphore des épines du péché mais ni sa forme ni son vocabulaire ne s'inspirent des *auctores* précités.

Quant aux autres hexamètres, ils consistent en un éloge de la *sobrietas* et insistent sur le fait que l'ivresse (v. 482 *crapula*) mène à la damnation et à l'Enfer. Esäü et sa bouche béante (v. 481 *hiulcae gulae*) représentent naturellement un contre-exemple. Eu égard à la teneur du passage biblique récrit, un tel développement moral n'est aucunement surprenant. Cela étant, on peut être étonné par sa longueur : si le versificateur a condensé en 3 hexamètres plusieurs versets, il a besoin ici de 25 vers pour dire et redire les mêmes exhortations. Par certains aspects, une telle *amplificatio* relève de l'exercice scolaire. Remarquons à ce sujet que le poète a énuméré tous les synonymes présents dans la culture antique pour désigner l'Enfer : *Baratri* (v. 483) ; *Orcum* (v. 484) ; *Stix* (v. 486) ; *Cochitus* (v. 487) ; *Auerna* (v. 488). Comme l'a remarqué F. Dolbeau, la mythologie n'est présente dans le *Liber* que pour désigner les réalités infernales et l'auteur semble faire une équivalence entre « matière païenne et règne du diable »²⁴⁶. Le versificateur en profite cependant pour montrer l'étendue de sa culture. De même, le terme *crisopraso* (v. 501) témoigne de son goût pour les raretés lexicales. Ce terme, qui désigne une pierre précieuse, lui a peut-être été inspiré par l'*Apocalypse* (21, 20). Il s'agit naturellement d'un hellénisme tout comme la forme *sophya* du vers 505, alors que, par ailleurs, le poète ne fait jamais recours à des termes grecs. On le voit, cette suite d'hexamètres permet à l'auteur de montrer ses diverses connaissances et talents. De fait, c'est également l'occasion pour lui de faire valoir son *eloquentia*. On remarque que la plupart des hexamètres contiennent des rimes léonines riches (v. 493 *numen / legumen* ; v.

²⁴⁶ F. Dolbeau, p. 386-387. Une même analyse peut être faite au sujet des vers 363-370 du *Liber I*, où Vénus est associée aux plaisirs lascifs qui ne sauraient mener à la curie du ciel.

495 *furua / curua* ; v. 497 *sumen / acumen*). Les allitérations sont, elles aussi, très présentes (v. 489, par exemple, où l'on trouve la répétition très impressionnante du son [t]).

Par ce développement, le poète condamne le luxe et fait l'éloge de la discipline monacale qui seule permet d'atteindre le salut. Au vers 491, l'expression *amore Falerni* est très proche d'une fin de vers de Donizon, *Math.* 2, 1462 : *odore Falerni*. Il s'agit à notre sens d'un simple emprunt métrique puisque le poète susmentionné évoque ici le miracle des noces de Cana. A l'inverse, le Falerne connote chez notre auteur les vains plaisirs de la table dont il faut se détourner. Au vers 498, la fin de l'hexamètre *in ethere toto* témoigne de la culture du poète puisqu'on retrouve cette même clausule chez Virgile, *Aen.* 5, 695, chez Ovide, *Met.* 2, 595 et chez Avienus, *Arat.* 1810. Ces rapprochements ne sont peut-être pas fortuits et manifestent, comme c'est souvent le cas dans le *Liber*, la supériorité du Christianisme sur le Paganisme. En effet, les poètes en question évoquent l'Ether pour exprimer le lieu d'une puissance supérieure d'où s'abat la tempête et que l'homme doit craindre. A l'inverse, dans le *Liber*, l'homme par sa *sobrietas* peut dominer le monde terrestre. Au vers 501, l'expression *uertice raso* se retrouve, en fin d'hexamètre également, par deux fois chez Juvénal (*Sat.* 5, 171 et 12, 81²⁴⁷) ainsi que chez Hildebert (*Appl.* 4, 8, 3 et *Misc.* 113, 3). Il semble que notre poète s'inspire dans cet hexamètre de l'évêque du Mans qui évoque à deux reprises la signification spirituelle de la tonsure.

Cette énumération, on le voit, n'est pas un exercice gratuit mais s'avère au service d'une véritable morale pratique. Il s'agit d'une part de détourner le lecteur de l'ivresse et par conséquent des tortures infernales et à l'inverse de l'exhorter, à travers la multiplicité des subjonctifs, à vivre dans la *sobrietas* afin de gagner le ciel ensoleillé (v. 499 *caelum apricum*) du paradis. Mais il est d'autre part question dans ce passage de montrer concrètement ce que l'homme (et en l'occurrence le moine) doit faire pour atteindre le salut. Certes, la répétition des aliments à éviter (v. 484 *porcum* ; v. 485 *gallina* ; v. 488 *lardi perna...*) provoque un effet d'insistance très rhétorique, mais elle constitue également une liste d'interdits très précise, en un mot un manuel de conduite. Au demeurant, il nous semble qu'ici l'auteur se soit inspiré de l'esprit (et parfois de la lettre) de la règle bénédictine. La nécessité d'être sobre apparaît aux chapitres 39 et 40 de la *Regula* et le terme *crapula* du vers 482 se retrouve à de nombreuses reprises dans le chapitre 39. Mais le passage du poème ne fait pas seulement état de la

²⁴⁷ Dans la première citation, Juvénal évoque un homme qui, crâne tondu, doit subir les soufflets d'un autre. Dans la seconde occurrence, il s'agit de la description des matelots. La tête rasée doit vraisemblablement être mise en relation avec un rite expiatoire (comme nous le voyons chez Pétrone, *Satiricon*, 103, 1). Comme nous le disons dans le corps du commentaire, le contexte des citations invite à considérer que l'anonyme s'est plutôt inspiré d'Hildebert.

nourriture qu'il convient d'absorber. Au vers 495, le versificateur insiste sur la nécessité de porter des tuniques sombres, ce qui renvoie au chapitre 55 de la Règle (le terme *tunica* de l'hexamètre en question se retrouvant en 55, 10). L'inconfort des lits (v. 499), la tête rase (v. 501) et la constance du vœu (v. 498) ne font référence à aucun passage précis du texte bénédictin mais affirment l'importance d'une discipline monacale (v. 503 *disciplina*). Le terme précité résume d'ailleurs à la fois cet ensemble d'hexamètres et l'essence même de la Règle. Ce substantif se retrouve dans la *Regula* (7, 8) à l'occasion du chapitre sur l'humilité, unique voie pour aller vers Dieu.

V. 506-509 : Laban.

Ces quatre hexamètres constituent une introduction à Laban. Cet ensemble de vers s'intercale curieusement entre le développement sur Esaü et la bénédiction d'Isaac. Il s'agit véritablement d'une prolepse puisque Laban bénéficiera d'un traitement plus complet à partir du vers 547 et que, par ailleurs, le versificateur a antéposé la mention du personnage par rapport à l'ordre biblique. Comme nous l'avons dit plus haut, il nous semble que ce déplacement soit motivé par la volonté de regrouper dans le *Liber* plusieurs personnages négatifs incarnant des péchés divers (Ephrôn, Esaü, Laban).

Le versificateur énonce dans ce passage la principale caractéristique de Laban : sa fausseté (v. 506 *fallax et fallens* ; v. 507 *mutans* ; v. 508 *falsarius*). Des termes précités, seule la forme *mutans* s'inspire directement de la Vulgate (*Gn.* 31, 7 ; *Gn.* 31, 41 : *mutavit mercedem meam decem uicibus*). L'adverbe *totiens* du vers 507 constitue de fait une réminiscence de *decem*. Cela étant, comme c'est souvent le cas, le poète a transformé le discours direct de Jacob en un commentaire fait par le narrateur sur le personnage. En outre, les termes proprement péjoratifs (*fallens...*) sont absents de la Vulgate et sont déduits des diverses actions menées par Laban (*Gn.* 29-31 : Laban donne Léa à Jacob à la place de Rachel ; il dérobe les moutons tachetés qui devaient constituer le salaire de Jacob...). Il en va de même pour l'expression *cretatus falsarius* du vers 508 qui n'apparaît pas dans l'hypotexte biblique. L'adjectif cité précédemment est quelque peu délicat à interpréter. On le retrouve au féminin chez Martial (*Epigrammata*, 2, 41, 13) au sujet d'une certaine Fabella qui se promène avec une couche de craie et doit redouter les averses. Le terme connote donc l'idée d'un maquillage hypocrite ce qui convient bien au personnage de Laban. Mais l'idée de la « fausse blancheur » apparaît aussi dans la condamnation vigoureuse des Pharisiens présente chez Matthieu (*Mt.* 23, 27 : *Vae uobis scribae et Pharisei hypocritae quia similes estis sepulchris*

*dealbatis*²⁴⁸). En outre, d'après Jérôme (*Interpr. Hebr. Nom.* 8, 6) et Ambroise (*De Fuga Caeli*, 5, 26), Laban signifie *candidus* étymologiquement : il est celui qui passe pour blanc mais dont l'innocence n'est qu'apparente²⁴⁹. Ainsi, l'expression *cretatus falsarius* que l'on ne retrouve à l'identique nulle part semble être le fruit d'une *contaminatio*²⁵⁰. Le vers 507 contient un ajout d'ordre psychologique sur la raison de cette fourberie (*per inuidiam genero*), explication qui n'est nullement mentionnée dans la Vulgate. On le voit, l'auteur, à partir du long récit biblique, insiste en peu de mots sur l'immoralité de Laban²⁵¹ : ce dernier incarne la haine et la trahison et il faut naturellement ressentir de l'horreur (v. 509 *exhorrescamus*) devant de tels comportements.

V. 510-534 : Jacob surprend la bénédiction d'Isaac.

Au vers 510 commence une unité narrative que l'on pourrait nommer « la geste de Jacob » et qui court jusqu'au vers 594. Le personnage en question n'a jamais été mentionné jusqu'alors, pas même à l'occasion du passage consacré à la vente du droit d'aînesse d'Esau. Nous assistons donc ici à l'apparition de l'un des héros du Livre I et le début du passage marque clairement la rupture par la conjonction *at*. De fait, après le groupe consacré aux êtres cupides et immoraux, le versificateur revient à une figure noble et par conséquent à une exégèse typologique. Jacob s'oppose de fait à Laban comme l'indique le vers 511. Il mène une vie simple (*simpliciter*) et ne fait pas preuve de duplicité (*nec duplicauit*), trait caractéristique de Laban. Mais il s'oppose surtout à Esau qu'il supplante à l'occasion de la bénédiction. Il prend au reste sa place d'un point de vue narratif puisqu'Esau apparaîtra pour la dernière fois dans le *Liber* au vers 529 lorsque son père lui annonce qu'il devra subir le joug de son frère. Cet ensemble de 24 vers consiste en une réécriture précise de *Gn.* 27 développée par des ajouts typologiques et allégoriques.

Seuls deux éléments du texte biblique sont omis : la vieillesse d'Isaac (*Gn.* 27, 1-4) ainsi que le retour d'Esau et ses lamentations (*Gn.* 27, 30-39). On le voit, la réécriture se centre sur Jacob et sur son adjutant Rebecca. Le vers 510 constitue de fait une introduction au

²⁴⁸ « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous ressemblez à des sépulcres blanchis. »

²⁴⁹ On retrouve cette même idée chez Grégoire, *Moral.* 72 : *Laban quippe interpretatur dealbatio*. On le voit, ni Ambroise, ni Grégoire n'utilise la forme *cretatus*.

²⁵⁰ On trouve aussi l'expression *cretata ambitio* chez Perse, 5, 177. Mais, il est ici question des manœuvres des candidats et non de la duplicité proprement dite.

²⁵¹ La fin de l'hexamètre 506 *se nomine prodens* invite à considérer que, selon le versificateur, le nom de Laban a un rapport étymologique avec la notion de fourberie. Il fait ici allusion à l'étymologie proposée par Jérôme, Ambroise et Grégoire selon laquelle Laban signifie « blancheur ». Il est celui qui est doté d'une fausse blancheur à l'instar du diable qui se transforme en ange de lumière (Grégoire, *Moral.* 30, 72 : *dealbatio autem diabolus non inconuenienter accipitur, qui cum sit tenebrosus ex merito, transfiguratur se uelut angelum lucis*).

personnage en faisant référence à l'étymologie de son nom. Le rapport entre Jacob et l'idée de supplanter (il y a de fait en hébreu un jeu de mots entre ces deux formes) est énoncé au discours direct par Esaü en *Gn. 27, 36* : *iuste uocatum est nomen eius Iacob, subplantauit enim me*. Le versificateur opère donc un déplacement par rapport à l'ordre et à la perspective biblique : ce qui était dans la Vulgate l'interprétation et la prise de conscience tardive d'Esaü devient dans le poème la nature même de Jacob, sa vérité profonde. De fait, l'auteur a transformé la forme verbale *subplantauit* par le nom d'agent *supplantator* sans doute pour définir l'essence du héros, l'étymologie lui permettant, selon l'idéologie médiévale, de découvrir la nature profonde du réel.

Le contenu du vers 511 subit également un déplacement remarquable. L'expression *simpliciter uixit* fait naturellement référence à *Gn. 25, 27* : *Iacob autem uir simplex*. Dans la Bible, cette mention a pour fonction d'opposer Jacob et Esaü et précède directement l'épisode de la vente du droit d'aînesse. Le poète a postposé cet élément afin de l'utiliser dans la présentation de son personnage central ou plus exactement dans son apparition. La fin de l'hexamètre 511 est une invention du versificateur (déduite assurément du *simplex* hiéronymien) ce qui lui permet, comme nous l'avons dit plus haut, d'opposer Jacob à Laban. Si l'on excepte les déplacements opérés par les vers 510-511 qui ont pour fonction de présenter et de mettre en valeur le héros, on constate par ailleurs que le versificateur suit de façon précise la matière biblique et qu'il a conservé les principaux éléments du récit. Bon nombre d'expressions sont directement empruntées à la Vulgate en subissant parfois de légers changements casuels (v. 512 *duos hedos* ; v. 513 *textit* ; v. 516 *indutus uestes* ; v. 522 *tam cito uenit* ; v. 524 *cibus* ; v. 525 *caeli de rore* ; v. 527 *pinguedine terrae* ; v. 530 *gladio* ; v. 531 *excuties iuga de ceruicibus*). Certaines substitutions sont uniquement d'ordre synonymique et s'expliquent pour une part par des raisons métriques. Ainsi, au vers 513, *pellibus* remplace la forme *pelliculas* de la Vulgate. De même au vers 516 *bonis* est remplacé par *preciosas* plus précis et plus littéraire. Au vers 530 la forme conjuguée *seruius* est remplacée par *famulando*, les gérondifs, d'une manière générale, étant très utilisés par le poète pour former les deux premières syllabes du dactyle cinquième. Remarquons également que le verset 16 est récrit à la fois au vers 513 et 519. Cette répétition s'explique par le fait que le versificateur propose pour le même passage biblique deux interprétations typologiques différentes. Mais le poète s'est refusé, ici, à répéter le même hexamètre et l'on peut admirer son art de la reformulation même si la structure métrique des deux vers est assez proche (*pellibus* utilisé pour la formation du dactyle cinquième, la succession *-que manus* qui permet la composition d'un dactyle en guise de deuxième pied). Dans le reste du vers 519, le poète a procédé à des

substitutions synonymiques uniquement au service de la *uariatio*. Ainsi, d'une manière générale, la réécriture de ce passage est extrêmement précise et fidèle. Seuls quelques détails ont été omis car, comme souvent, l'auteur a condensé la matière de la Vulgate en passant du discours direct au discours indirect comme on le voit au vers 512 ou au vers 522. La précision de cette réécriture offre donc une multiplicité de détails qui tous, ou presque, sont au service d'une réécriture typologique.

Sur les 25 hexamètres, 13 sont constitués par des commentaires exégétiques qui, dans l'ensemble, affirment que Jacob est une préfiguration du Christ. Comme souvent, le versificateur s'est grandement inspiré d'Isidore (*Quaest. Test. Gn, 23, 5-13*). Les vers 514-515 expliquent que Jacob recouvert par les peaux de bête signifie l'incarnation du Christ (*conceptus homo*), et que cette conception faite par l'Esprit Saint est ici représentée par Rebecca (*sancta Rebecca*) : c'est elle qui ordonne à son fils de se couvrir de peaux, et c'est elle également qui est l'instigatrice de la ruse. Cette analyse est due à Isidore (*Quaest. Test. Gn, 5-7*) et le versificateur l'a exprimée avec beaucoup de concision sans reproduire de façon servile son modèle. Le vers 515 fait référence à l'étymologie du nom de Rebecca proposée par le poète au vers 456. Selon ce dernier, Rebecca signifie la Grâce de Dieu (v. 456 *gratia Dei*). La signification attachée à son nom (*uocitamine*) confirme donc qu'elle figure l'Esprit Saint. Remarquons que cette étymologie n'est nullement présente ni chez Isidore ni chez ses continuateurs. L'analyse des vers 517-518 est plus simple : les beaux vêtements d'Esau signifient l'Ancien Testament, qui appartient d'abord aux Juifs (Esau selon Isidore représente les Juifs) puis est donné aux Gentils. L'origine de ce commentaire se retrouve une fois encore chez Isidore en *Quaest. Test. Gn, 23, 8*. Il en va de même pour les vers 520-521 qui insistent sur le sacrifice du Christ matérialisé par les deux *hedos*. Remarquons au reste que le début du vers 520 *in cruce languores nostros* est une reprise textuelle d'Hildebert, *Inscr. 1, 34, 1*. Cela étant, d'autres significations allégoriques émergent du passage : Isaac représente Dieu le Père et son admiration (v. 522 *admirans*) pour la vitesse de Jacob figure l'approbation de Dieu à l'égard de la vélocité de la foi (v. 523). Isidore est ici repris de façon extrêmement fidèle. L'expression de ce dernier *celerem credentium fidem* (*Quaest. Test. Gn, 23, 9*) est transposée avec des termes équivalents (v. 523 *Velocem fidem Ecclesiarum*). Le vers 524 condense l'analyse du docteur (*Quaest. Test. Gn, 23, 9*) en deux mots *saluare fideles*, ce qui tient davantage de l'aide mémoire que de l'explication. Pour qui ignore que, selon Isidore, cette nourriture représente l'hostie susceptible de laver les péchés des hommes, le vers n'est guère

compréhensible²⁵². L'hexamètre 526 est lui aussi inspiré d'Isidore (la rosée désignant selon le docteur les paroles divines, *eloquia Dei*, expression reprise sans grand changement dans le poème), tout comme l'exégèse allégorique présente au vers 528 : la formule *de congregatione populorum* est de fait explicitée par le développement du poète qui utilise également le préfixe *con* (*concurrant*). Il nous semble que chez Isidore tout comme chez notre auteur la terre est considérée comme un amalgame de particules. Par conséquent, elle est apte à figurer cet assemblage des peuples. De fait, le terme *pinguido* signifie la graisse ou encore la fertilité mais également la consistance, la densité et c'est ce sens davantage en accord avec le commentaire présent dans le vers 528 que nous avons préféré. Les trois derniers vers du passage font référence eux aussi aux analyses d'Isidore mais sans établir syntaxiquement les parallélismes, si bien qu'une fois encore la compréhension des hexamètres est délicate sans avoir recours à l'hypotexte. Selon Isidore (*Quaest. Test. Gn, 23, 13*), le glaive signifie la violence des Juifs qui commettront le meurtre (*necem*, forme reprise au vers 531) du Christ et des Prophètes. Le fait qu'Esau doive servir Jacob figure la domination des Chrétiens sur les Juifs. Quant au vers 534, il fait référence à la fin du paragraphe 23, dans lequel Isidore considère qu'à l'avenir les Juifs se convertiront et seront appelés frères (*frater uocaberis*) idée que l'on retrouve dans l'adjectif *equales*. Ainsi, le versificateur est entièrement tributaire dans ce passage des analyses isidoriennes, lesquelles sont souvent condensées et s'apparent parfois à de simples aide-mémoires.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 533 : G. Dinkova édite *non* alors que nous lisons pour notre part *nunc*. Par ailleurs si l'on s'en tient à la proposition précitée, le sens du vers serait alors le suivant : les Chrétiens ne dominent pas les Juifs si nombreux. Cette traduction entre en contradiction avec les idées générales du *Liber* et surtout avec les analyses d'Isidore qui sont d'ordinaire reprises fidèlement par le poète.

V. 535-546 : Le songe de Jacob.

Le poète propose dans ce passage la suite de la geste de Jacob. Il n'a pas véritablement repris la fin du chapitre 27 ni le début du chapitre 28 (*Gn. 27, 41 – Gn. 28, 9*) dans lesquels on apprend qu'Esau veut se venger de Jacob et qu'Isaac ordonne à son fils de prendre pour

²⁵² Le texte d'Isidore est le suivant : *Quod cibi delectabiles offeruntur, hostia placens Deo salus est peccatorum.*

femme l'une des filles de Laban, le frère de Rebecca. Le vers 535 permet de combler ce vide et de passer à l'épisode suivant, à savoir le songe de Jacob. Cette péricope est réécrite de façon très succincte (cinq hexamètres) les autres vers étant dévolus à un commentaire typologique.

Comme nous l'avons dit plus haut, le vers 535 permet de faire le lien entre la bénédiction d'Isaac et le songe de Jacob. L'anonyme a retenu l'idée de la fuite (v. 535 *aufugit* qui reprend l'ordre de Rebecca en *Gn.* 27, 43 *fuge*) mais a complètement occulté l'ordre d'aller épouser l'une des filles de Laban. De fait, dans le passage suivant, la rencontre avec Laban semble due au hasard, ce qui n'est nullement le cas dans le texte biblique. De même, il ne sera jamais question dans les vers suivants du lien de parenté entre Rebecca et Laban. La (sainte) famille de Jacob ne doit rien avoir en commun avec le *fallax Laban*. Les vers 536-540 constituent une réécriture de l'épisode proprement dit. Remarquons d'ores et déjà que le versificateur a supprimé un certain nombre de détails : la toponymie, la nuit qui surprend Jacob, la promesse de Dieu, les paroles de Jacob. Le poète n'a donc conservé que les éléments les plus pertinents en vue de son exégèse typologique : l'onction de la pierre et le contenu du rêve. Les termes utilisés sont pour la plupart empruntés à la Vulgate (v. 536 *lapidem* ; v. 536 *capiti* ; v. 537 *scalam* ; v. 539 *descendebant*). La plupart des changements opérés s'expliquent par des raisons métriques et stylistiques. Au vers 537, on peut supposer que la substitution de *dormiscit* à *dormiuit* (termes équivalents d'un point de vue métrique) s'explique par la volonté de former une allitération en [c], ce à quoi contribue la forme *cernit* préférée au *uidit* de la Vulgate. En outre, la fin de l'hexamètre *per sompnia cernit* est peut-être un emprunt à Odon de Cluny (*Occup.* 3, 1135) ou, plus vraisemblablement, à Aldhelm (*Virg.* 715). Le premier, en effet, évoque l'incapacité de l'homme à comprendre la nature qu'il ne voit que dans un songe. Le second, en revanche, relate l'apparition de deux vierges à Grégoire : *tempore nam quodam geminas per somnia cernens / uirgineo uidit fulgentes flore puellas*. L'anonyme a donc réutilisé cette clausule apte à exprimer les visions célestes. Le vers 538 constitue un hexamètre très classique par sa facture et corrige la parataxe du verset 12 *scalam stantem [...] et cacumen illius tangens*. De même, au singulier *caelum*, le versificateur préfère le pluriel *caelos* caractéristique de la poésie chrétienne. Au vers 539, le poète a substitué *ministri superi* à *angeli* (impossible métriquement puisqu'il s'agit d'un mot crétique), ce qui infléchit quelque peu le sens du passage, cette périphrase désignant un groupe plus large que celui des anges. Le poète prépare ainsi son commentaire exégétique inspiré d'Isidore puisque, pour ce dernier, les *angeli* signifient les *euangelistae et praedicatores Christi*. On remarque également l'effet de *uariatio* chez le poète (*scandunt / descendebant*) totalement absent chez Jérôme (*ascendentes / descendentes*). En revanche au vers 540, la transformation de *fundens*

oleum en *ungit* ne relève pas (ou du moins ne relève pas uniquement) du choix stylistique. Certes, cette fin d'hexamètre fait songer à Horace (on trouve *unguor oliuo* en *Sat.* 1, 6, 123). Mais le verbe *ungere* est avant tout la traduction exacte du grec *chriein*, verbe à l'origine du mot « Christ ». Cette substitution rend donc beaucoup plus pertinente la lecture typologique.

Les vers 541-546 sont consacrés à une exégèse typologique inspirée directement ou non d'Isidore (*Quaest. Test. Gn.* 24, 2-3), dont la pensée se trouve extrêmement condensée. Paradoxalement la mise en vers ne permet pas une ornementation, mais propose souvent les allégories dans un style dépourvu de toute syntaxe. Il en va ainsi des vers 541-544 qui se composent tous de la même structure basique : sujet, verbe être, attribut. Les termes sont globalement empruntés à Isidore et les changements permettent entre autres de créer des rimes internes : ainsi, *passio* est remplacé par *passus* (v. 541) qui fait écho à *Christus* et *sompnus*. De même, au vers 542, l'expression *ab unctione* est remplacée par *inunctus*. Au vers 544, la citation néo-testamentaire faite par Isidore *ego sum uia* (*Jn.* 14, 6) est remplacée par l'expression *est uia factus*. Le participe passé qui vient clore l'hexamètre n'apporte guère de sens mais permet la rime léonine avec *Christus*. Bref, ces vers très simples et faciles à retenir s'assimilent à des formules destinées aux écoliers et qu'ils doivent apprendre par cœur. Cependant, le vers 543 constitue un contre-exemple d'autant qu'on trouve chez Isidore l'isolexisme *erectio / resurrectio*. Mais il est impossible à cause du nombre de ses syllabes longues de composer une fin d'hexamètre avec *resurrectio*. Les vers 545-546 consistent en une réécriture plus littéraire qui mêle des éléments du paragraphe 3 et du paragraphe 5 du chapitre 24 d'Isidore. La clause *preconia uerbi* constitue un ajout et le superlatif *humillima* s'est substitué à la forme verbale *se humiliant*.

V. 547-553 : Jacob arrive chez Laban.

Ces sept hexamètres consistent en une réécriture parcellaire de *Gn.* 29, 1-14. Le versificateur suit ici l'ordre de la Vulgate et narre, après le songe de Jacob, la rencontre avec les hommes de Laban près du puits. Le dialogue entre Jacob et les pasteurs a été supprimé tout comme la présence de Rachel et les paroles de bienvenue de Laban. En outre, il n'est jamais précisé que ce dernier soit le frère de Rebecca, ce qui est mentionné par deux fois dans le texte biblique (*Gn.* 29, 10 ; *Gn.* 29, 13). Ainsi, ce personnage qui apparaît subitement dans le *Liber* au vers 553 semble avoir été rencontré par hasard au cours du voyage de Jacob, ce qui n'est aucunement le cas dans la Vulgate. Le poète a essentiellement retenu le déplacement

de la pierre et l'activité pastorale du fils d'Isaac, éléments qui servent au mieux son exégèse typologique.

Le vers 547 a pour fonction de faire le lien entre l'épisode du songe de Jacob et celui de l'arrivée chez Laban. Remarquons que l'adverbe *rite* est absent de la Vulgate et qu'il permet, par son sens extrêmement vague, de ne pas dire que Jacob avait pour but de se rendre chez Laban. Nous avons fait un commentaire analogue au sujet du vers 535, dans lequel on apprend, sans autre précision, que le frère d'Esau se sauve dans une région éloignée. Le second hémistiche *Nachor peruenit ad urbem* contribue au reste à cette impression d'éloignement, puisque le poète ne précise pas que Nahor est l'aïeul commun de Laban et de Rebecca. Par conséquent, contrairement à *Gn.* 29, 5, Nahor semble désigner une ville lointaine, sans aucun rapport avec la famille d'Isaac. Le vers 548 utilise le même vocabulaire que celui de la Vulgate mais en condensant la parataxe de Jérôme grâce au verbe *uenire* construit avec l'infinitif. L'hexamètre 550 est un exemple de la souplesse du versificateur dans son travail de réécriture : il paraphrase ici le verset 10 (moment où Jacob roule la pierre) mais en utilisant le vocabulaire du verset 8 (dans lequel les bergers disent qu'il faut attendre que les troupeaux soit réunis avant d'ouvrir le puits). Ainsi, le poète s'est contenté de transformer le subjonctif *amoueamus* en indicatif en maintenant presque à l'identique le reste de la phrase. Quant à la fin d'hexamètre *ore remouit*, il peut s'agir d'un emprunt métrique à Sédulius, *Carm. Pasc.* 5, 179. Ce dernier évoque ici le Christ qui goûte le vin mêlé de fiel mais refuse de le boire : *suscipiens tetigit labiis et ab ore remouit*. On voit que le contexte est très différent et que le terme *ore* ne désigne pas la même réalité dans l'un et l'autre textes. Remarquons par ailleurs que la conjonction *extemplo* n'est aucunement présente dans la traduction de Jérôme et permet de donner une plus grande fluidité stylistique au récit. Le vers 553 ne consiste pas à proprement parler de la réécriture d'un élément du passage mais fait référence plus globalement à l'activité pastorale que Jacob exercera pendant de nombreuses années au service de Laban. Naturellement, cet ajout est motivé par des raisons typologiques, d'autant que, dans le récit, la présence de la forme *pauit* n'est aucunement surprenante après le verbe *adaquat*. En outre, le début de l'hexamètre est vraisemblablement emprunté à Walafriid Strabon (*De Vit. Mam.* 2, 23) qui compare dans ce passage son héros avec le patriarche de la *Genèse* : *pauit oues simplex magni sectator Iacob*.

Les commentaires exégétiques présents dans ce passage s'inspirent visiblement de Raban, *In Gn.* 3, 25. Mais le vocabulaire utilisé par le poète est très général et les développements du docteur sont extrêmement condensés. Notons simplement qu'en l'état les vers 549 et 552 ne sont guère compréhensibles. Il faut sans doute considérer, en se rapportant

à Raban, que le Christ a donné (*dedit*) l'Ancien Testament dans le sens où il a révélé son sens spirituel (v. 552 *manifestat*). Le vers 551, quant à lui, est de loin le plus proche du texte de Raban : le vocabulaire est identique mais l'ablatif absolu, *ueniente Christo*, est remplacé par la conjonction *ut* suivie de l'indicatif, ce qui insiste, avec l'adverbe *max*, sur la notion de soudaineté plus apte à exprimer la Grâce du Nouveau Testament. Précisons d'ailleurs que le poème *De Gratia Noui Testamenti* s'ouvre précisément sur l'expression *umbra legis*. Quant à la fin de l'hexamètre *umbra recessit*, il peut fort bien s'agir d'un emprunt à Alphonse de Salerne (*Carm.* 14, 305) qui y fait l'éloge du Christ sauveur mais sans faire référence à la lecture typologique de ce passage vétéro-testamentaire.

V. 554-563 : Les deux mariages de Jacob.

Le poète poursuit son développement sur la geste de Jacob en suivant l'ordre de la Vulgate. Il est désormais question des deux mariages du fils d'Isaac et de la signification allégorique de Rachel et de Léa. Les commentaires exégétiques s'intercalent entre chaque vers de récit. Le versificateur a opéré de nombreuses suppressions : la ruse de Laban est totalement absente tout comme les dialogues. De même, il n'est aucunement question de la rivalité des deux sœurs ni de leurs enfants procréés ou adoptés. Le poète s'est contenté de mentionner la fécondité de l'une et la stérilité de l'autre.

Le vers 554 résume les versets 15 à 30. Le verbe *nubere* n'est pas présent dans la Vulgate puisque le mariage est considéré dans le passage biblique d'un point de vue masculin. Au verset 23, Laban amène (*introduxit*) Léa, et au verset 30, Jacob épouse (*duxit*) Rachel. Par ce changement de sujet grammatical, l'auteur opère également une transformation sur le sujet même de l'épisode, et ce en vue du commentaire allégorique. Les deux sœurs sont désormais au centre du récit en lieu et place des tractations entre l'oncle et le neveu. Le vers 555 est très condensé par rapport à la matière biblique, et, comme nous l'avons dit plus haut, le versificateur a supprimé le dialogue entre Jacob et Laban qui aurait pu l'éclairer. En effet, au verset 26, le frère de Rebecca précise qu'il n'est pas coutumier, dans son peuple, d'épouser la cadette avant l'aînée. Cela étant, le verbe *tolerabat*, absent de la *Genèse*, déforme quelque peu le récit initial. Si Jacob a épousé Léa, ce n'est pas volontairement mais suite à un quiproquo orchestré par Laban. L'expliquer aurait grandement rallongé la réécriture du passage. Or, une fois la ruse dévoilée, Jacob accepte, contraint et forcé, ce mariage avec Léa. Le versificateur s'est sans doute inspiré d'Isidore (lequel reprend Augustin, *C. Faust.* 22, 54) qui écrit en *Quaest. Test. Gn.* 25, 12 *altera toleratur*. Pour ce qui est des caractéristiques physiques des

deux sœurs, le poète a repris à la Vulgate l'expression *lippiis oculis* mais a remplacé *decora facie* par *pupillis claris* (v. 557) sans doute afin de mieux opposer Rachel et Léa en vue de l'analyse typologique : l'une a l'œil clair et l'autre l'œil chassieux. La pupille éclatante par ailleurs signifie de façon plus évidente que l'expression biblique la lumière du savoir (v. 558 *mentis lux*). Le vers 560 concerne la fécondité de Léa, exprimée au verset 31 et développée aux versets suivants dans lesquels sont énumérés ses nombreux enfants. La fin de l'hexamètre *dum multis famulatur* est plus complexe à saisir. Le verbe *famulatur* renvoie vraisemblablement au verset 24 et à Léa qui se fait passer pour la servante de Rachel, et qui, selon la coutume (*ex more*), doit se donner à son maître. Ainsi Léa est possédée par Jacob en tant que servante, celle qui accomplit de nombreuses choses (*multis*)²⁵³ et qui, par conséquent, signifie la vie active. Le poète prend ici des libertés avec la matière biblique, puisque rien n'indique dans la *Genèse* que Léa est fécondée au moment de cette première étreinte. Nous considérons par ailleurs notre interprétation comme une simple possibilité. *Dum multis famulatur* pourrait également faire référence à Jacob qui a dû accomplir sept ans de service avant d'épouser l'une des sœurs mais il serait surprenant que le sujet de *famulatur* soit sous-entendu s'il était différent de celui de *fecundatur*. En outre le verbe *famulari* désigne habituellement le travail de l'esclave et non l'action de l'homme libre.

Les ajouts allégoriques se fondent sur une longue tradition qui assimile Léa à la vie active et Rachel à la vie contemplative. Cette exégèse remonte à Augustin (*Contr. Faust.* 22, 54-55), puis est relayée par Grégoire (*In Hiez.* 2, 2, 10), Isidore (*Quaest. Test. Gn.* 25, 1-15) et Raban (*In Gn.* 3, 16)²⁵⁴. La correspondance entre la vie active et les yeux chassieux est explicitée par les *doctores* : celui qui agit n'a guère besoin de voir. L'adjectif *claris* du vers 557 ne se retrouve que chez Isidore (*Quaest. Test. Gn.* 25, 13) dans l'expression *clara aspectu* mais il n'est pas certain que le versificateur s'en soit inspiré dans la composition de son vers. Quoiqu'il en soit, les vers 558-563 ne reprennent pas en substance les concepts des hypotextes et déplacent la frontière entre vie active et vie contemplative. Pour les *auctores*, la vie active se rapporte à la prédication et la vie contemplative à la contemplation de Dieu dans le silence de l'esprit. Or, pour le versificateur, la notion de vie active se rapproche de la notion d'aide matérielle (v. 558 *per opus carnis* ; v. 561 *carnalia dando*) et l'on se rend compte que, dans son esprit, ce mode de vie est inférieur à la méditation. De même, pour les commentateurs, si Rachel est stérile, c'est parce qu'elle ne peut enfanter cette vision mystique

²⁵³ Le verbe *famulari* avec un datif de chose est attesté à de nombreuses reprises : Pline (*Nat.* 2, 20) ; Paulin de Nole (*Carm.* 21, 727) et alii.

²⁵⁴ L'apparat des sources théologiques de G. Dinkova est ici incomplet puisqu'elle ne cite que Grégoire et Raban pour les vers 556-557.

qui lui est propre (*Videt et non parit*, expression que l'on retrouve chez l'un et l'autre docteurs) alors que, pour le versificateur, cette stérilité incombe plutôt aux disciples qui refusent d'apprendre la saine doctrine, comme l'indique la question rhétorique désabusée du vers 563. On le voit, les exégèses des *auctores* ont été apparemment adaptées aux débats du XI^{ème} et XII^{ème} siècles sur le monachisme et la nécessité de fuir le monde pour faire son salut. Pour le poète, la vie active désigne apparemment la vie dans le monde, et Rachel ne signifie pas une existence contemplative (le terme n'est pas présent dans le poème) mais une existence vouée au savoir (v. 557 *sapiendi*) et à la méditation (v. 559 *meditatur*) qui n'est possible qu'en se libérant des soucis (v. 559 *sine curis*), c'est-à-dire en gagnant un monastère où l'on exercera, entre autres, une fonction de professeur (v. 563 *quis discit ?*). La vie signifiée par Rachel représente sans doute l'existence même du poète dont l'appartenance à un ordre régulier affleure plusieurs fois dans le poème.

V. 564-572 : Jacob s'enrichit.

Cet épisode suit dans le *Liber* le double mariage de Jacob. De fait, le passage compris entre *Gn.* 29, 31 et *Gn.* 30, 24 consacré dans la Bible aux divers enfantements des épouses n'a pas été repris. Il s'agit de fait d'une longue énumération qui n'est guère propice à une réécriture versifiée et, à part Joseph dont la naissance sera évoquée au vers 575, les personnages mentionnés n'occupent aucune place dans le texte du poème. Le versificateur, si l'on excepte cette ellipse, suit donc l'ordre de la Vulgate et propose une reformulation très simplifiée de *Gn.* 31, 1-24. Il a, de fait, supprimé de nombreux éléments : l'envie chez Jacob de quitter Laban, la discussion entre les deux hommes au sujet du salaire de Jacob, la ruse de Laban qui éloigne de Jacob toutes les bêtes tachetées, bêtes qui devaient précisément constituer le salaire du fils d'Isaac. Bref, l'auteur du *Liber* n'a nullement pris en compte les diverses péripéties du récit et s'est contenté en vue de son analyse allégorique et morale de ne retenir que deux éléments : le troupeau bigarré de Jacob et la méthode des baguettes destinée à l'accroissement du troupeau.

Le vers 563 condense de façon extrêmement efficace plusieurs versets. La notion du salaire de Jacob (*mercedem tuam*) est présente au verset 28. Le terme *uariatas* de la fin de l'hexamètre est substitué sans doute pour des raisons métriques à la forme *uaria* que l'on retrouve à la fois au verset 32 et au verset 39. De fait, dans l'épisode biblique, Laban a promis à Jacob de lui donner toutes les bêtes tachetées de son troupeau, mais, le lendemain, demande à ses fils d'aller faire paître les bêtes susdites loin de Jacob afin de les lui soustraire (*Gn.* 30,

28-32). A la suite de cette ruse, Jacob décide de se créer lui-même un cheptel de bêtes tachetées et ce par des techniques d'accouplement à vrai dire très délicates à saisir (*Gn.* 30, 37-42). On le voit, il est impossible de déterminer quelle partie du récit le vers 563 paraphrase. Le poète ne s'intéresse nullement aux moyens d'obtention du salaire mais simplement à la nature même des bêtes, caractéristique interprétée d'un point de vue allégorique au vers 565. Les vers 566-567 reprennent clairement, quant à eux, les versets 37-38 et insistent sur les baguettes placées par Jacob devant les auges. Le terme *uirgas* est emprunté au texte biblique et l'expression *sine cortice* remplace heureusement l'ablatif absolu *detractisque corticibus* du verset 37. En outre, la clausule *cortice uirgae* est attestée chez Ovide (*Met.* 1, 122) et l'on trouve *cortice uirgis* chez Paulin de Nole (*Carm.* 27, 254). Le premier évoque la génération d'argent qui vit dans des abris de branchages reliés par des écorces. Le second, en revanche, narre précisément les techniques d'élevage de Jacob et il est fort probable que notre auteur s'en soit directement inspiré. Mais seule cette clausule est analogue et, s'il s'agit d'un emprunt conscient, on voit que le poète s'est efforcé par ailleurs de se détacher de son hypotexte²⁵⁵. Remarquons également que le poète a préféré le relatif de liaison *quarum contuitu* (v. 567) à la parataxe hiéronymienne *in earum aspectu* (*contuitu* ayant été choisi car il permet, à travers ses trois premières syllabes, de former un dactyle). Ainsi, ces divers changements s'expliquent par une volonté de donner une plus grande fluidité stylistique à un passage complexe et technique d'ailleurs simplifié par le poète qui n'a pas évoqué les types d'arbres dont les baguettes étaient faites. A vrai dire, ces arbres en question sont au nombre de trois (*Gn.* 30, 37) ce qui explique l'adjectif *tres* du vers 566 qui sera commenté aux vers suivants. Le texte prend ici une certaine liberté avec le passage biblique : si les baguettes sont formées à partir de trois espèces d'arbre, elles sont sans doute autrement plus nombreuses puisque, d'après le même verset, Jacob en a placé devant les différents abreuvoirs. Cela étant, cet adjectif *tres* n'est pas une invention du poète et se retrouve chez Isidore, *Quaest. Test. Gn.*, 25, 33.

Les interprétations allégoriques sont empruntées au docteur précité. Ainsi le poète a repris au vers 565 l'expression *gentes diuersas* (*diuersarum gentium* chez Isidore) : les bêtes tachetés représentent la diversité des peuples. Cette analogie est fondée sur les deux sens de l'adjectif *uarius* qui signifie à la fois « bigarré, tacheté » mais aussi « différent, de diverses sortes ». En revanche la forme isidorienne *congregauit* est ici remplacée par la forme *adunat*.

²⁵⁵ On trouve chez Paulin de Nole (v. 251-252) : *corde pari trini sibi legit ab arbore uirgas / queis in aqua positis pecus aduocat, et coeuntes...* Notre auteur, pour sa part, utilise *ponit* (v. 566) au lieu de *legit*, ajoute le terme *aluelis* (v. 566), préfère *grex* (v. 567) à *pecus*.

Ce changement s'explique par des raisons métriques : *congregavit* qui présente une syllabe longue, puis une syllabe brève, puis une syllabe longue, est impossible dans l'hexamètre. Cela étant, le passage du parfait au présent nous semble remarquable et résume, à notre sens, l'ambition morale du poète : l'unité de l'Eglise n'est pas un fait achevé (utilisation du parfait) mais un processus en cours qui incombe à la responsabilité de chaque Chrétien (*credendo*). Les vers 568-572 constituent également une reformulation d'Isidore : les trois baguettes signifient la trinité, et la vue de ces baguettes qui provoquent dans la Bible la constitution du troupeau bigarré représente le Chrétien, lequel, dans la méditation de la trinité, devient la brebis du Christ. L'expression d'Isidore *ovis Dei* est cependant remplacée par *ovis Christi*, substitution qui correspond à l'entreprise typologique du poète et à son insistance sur la grâce du Nouveau Testament. Par ailleurs la relative présente chez l'auteur : *quisque hoc pleno corde perspexerit*, est développée sur quatre hexamètres. Cette *amplificatio* très rhétorique (que l'on songe à l'énumération du vers 570 ou au parallélisme du vers 571) permet de créer un *exemplum*, celui de l'homme pur (v. 569 *mundus*) qui deviendra par sa croyance la brebis du Christ et qui sera sauvé (v. 572 *salvatus*). La mention du futur tout comme l'évocation de la foi inébranlable du Chrétien ont pour fonction de faire basculer le texte de l'analyse vers l'exhortation. Il est de la responsabilité de l'homme de faire partie du troupeau du Christ et de créer l'unité de l'Eglise, ce qui passe entre autres par l'enseignement, comme l'indique au vers 570 la forme *alumpnat* glosée *docendo*. Il semble bien que cette allusion peut renvoyer entre autres à l'activité même du versificateur dans l'écriture du *Liber* : diffuser la saine doctrine pour rassembler et être sauvé.

V. 573-574 : Les idoles de Laban.

Cet ensemble de deux hexamètres fait référence à *Gn.* 31, 19-34, versets dans lesquels nous apprenons que Rachel a dérobé les idoles de Laban puis les a cachées sous elle dans sa tente afin que son père ne les retrouve pas. Cet épisode intervient au moment de la fuite de Jacob, narrée en *Gn.* 31, 1-18, passage qui n'est aucunement repris par le versificateur. Par ailleurs, le poète a résumé en un hexamètre le vol et la dissimulation de Rachel, sans évoquer les circonstances du forfait ni les recherches de Laban. De fait, le vers 573 fait à la fois référence au verset 19 (*furata est ; idola*) mais aussi au verset 34 (*sedit desuper*, expression que le poète a remplacée par *textit*). Ainsi, en faisant la synthèse de plusieurs éléments, l'anonyme mentionne l'événement de façon extrêmement concise et insiste moins sur le vol que sur la dissimulation des idoles. Le commentaire moral du vers 574 est inspiré d'Isidore

(*Quaest. Test. Gn, 26, 6*) qui lui-même recopie Grégoire (*Moral. 30, 72*). La formulation du vers 574 est une reprise presque exacte des *Patres* : *si culpas auaritiaie poenitendo damnamus*. On peut supposer que l'auteur a utilisé directement Isidore dans ce passage puisque c'est lui qui est majoritairement convoqué dans la réécriture de la *Genèse*. Mais nous savons par ailleurs, grâce aux commentaires sur le livre de *Job*, que l'anonyme connaissait aussi les *Moralia*.

V. 575-576 : Naissance de Joseph.

La place de ces deux hexamètres a de quoi surprendre à la fois si l'on considère l'économie du *Liber* et si l'on se penche sur l'ordre des épisodes bibliques. En effet, alors que la geste de Jacob n'est pas achevée (les vers 590-594 narrent l'épisode fameux de la lutte avec l'homme), le vers 575 mentionne la naissance de Joseph qui ne sera le personnage principal du *Liber* qu'à partir du vers 608. Par ailleurs, dans la Vulgate, Joseph est mentionné pour la première fois en *Gn. 30, 22*, lorsque sont énumérés les enfants de Léa et de Rachel. Or, si le poète aux vers 554-563 a évoqué les deux mariages successifs de Jacob, il a passé sous silence les différents enfantements. Cela étant, l'hexamètre en question semble surtout reprendre *Gn. 37, 3*, verset dans lequel on apprend que Jacob a enfanté Joseph dans sa vieillesse : *in senectucte genuisset*, expression reprise par le poète sous la forme *quando senuit*. Le versificateur serait donc passé sans transition de *Gn. 31* (les idoles de Laban) à *Gn. 37* pour ensuite revenir à *Gn. 34* (l'enlèvement de Dina) puis à *Gn. 32* (la lutte avec l'homme). La place des vers en question paraît d'autant plus problématique que l'exégèse typologique du vers 576 ne fait nullement écho aux commentaires moraux des vers 574 d'une part et 581-589 d'autre part, et vient plutôt interrompre leurs développements sur la nécessité du repentir. Néanmoins, à travers ce déplacement, l'auteur manifeste peut-être une réflexion sur Jacob : son récit finit peut-être bel et bien au vers 575, au moment où il donne vie à Joseph qui sera son héritier, puisqu'à partir du vers 593 il devient un autre homme : Israël. L'ajout typologique confirme quelque peu cette hypothèse. Le Christ naît au moment de la vieillesse du monde, comme Joseph est né au moment de la vieillesse de Jacob. Cette interprétation est due à Ambroise, (*Patr. 11, 48*) et reprise à l'identique par Isidore (*Quaest. Test. Gn, 30, 2*).

V. 577-589 : Violence faite à Dina.

Ces 13 vers constituent une réécriture de *Gn.* 34 qui narre un épisode autonome : l'enlèvement de Dina et ses conséquences. On peut s'interroger sur le positionnement d'un tel passage dans le *Liber*. Bien sûr, étant donné qu'il s'agit d'un récit qui se suffit à lui-même, le versificateur peut le déplacer aisément. Il est cependant légitime de se demander pourquoi l'auteur du poème a récrit le rapt de Dina avant de revenir à la lutte de Jacob avec Dieu (*Gn.* 32). Cette antéposition s'explique-t-elle par la proximité thématique des vers 574 et 589 qui traitent tous deux de l'importance du repentir ? Mais pourquoi dans ce cas avoir séparé par la naissance de Joseph (v. 575-576) deux épisodes dont l'interprétation morale est identique ? On peut également avancer que le versificateur a regroupé Joseph et Dina qui sont les deux enfants les plus jeunes de Jacob, mais l'auteur n'insiste jamais sur une éventuelle symétrie entre les deux personnages, et, quoi qu'il en soit, comme nous l'avons dit plus haut, le positionnement des vers 575-576 pose également de nombreux problèmes.

L'épisode biblique est récrit en six vers, les autres hexamètres étant dévolus à des commentaires moraux. L'auteur a supprimé de nombreux éléments du récit : les différents discours de Sichem et d'Emor et les plaintes de Jacob à la fin de l'épisode. L'auteur n'a retenu que la violence de Sichem, les paroles tendres de ce dernier et la vengeance des frères de Dina, éléments narratifs que le poète interprète dans ses commentaires moraux comme des attitudes contradictoires à l'égard du péché. Les vers 577-580 constituent une réécriture fidèle des versets 1-3. Les changements que l'on peut repérer sont vraisemblablement dus à des contraintes métriques (ainsi, au vers 577 *uocamen*, qui n'est pas présent dans le texte biblique, permet de former le dactyle cinquième) ou stylistiques : au vers 578 *mulierclas* remplace le terme *mulieres* afin de créer la rime léonine avec *foras*. En outre, ce même polysyllabe ainsi placé en fin d'hexamètre ne se retrouve que chez Odon de Cluny (*Occup.* 3, 465). Ce dernier évoque dans cet hexamètre les filles de Caïn qui détournent les Saints de leurs devoirs. Le contexte est certes différent mais les deux auteurs développent de façon similaire la dangerosité des *mulierclae*. Elles sont responsables, elles aussi, de la ruine de l'héroïne puisque Dina est sortie de chez elle (et s'est donc exposée au danger) pour aller leur rendre visite. La succession des quatre verbes au parfait du vers suivant est naturellement inspirée du verset 2 où l'on trouve *adamauit / rapuit / dormiuit cum illa*. On remarque que le versificateur a rajouté la forme *uiolauit* plus explicite et plus forte, qu'il a pris soin de former une cadence majeure (deux verbes dissyllabiques suivis de deux verbes trisyllabiques) et que le choix de telles formes verbales crée une allitération en [w]. Les vers 586-587 qui reprennent de façon condensée les versets 25-29 sont également très proches par leur structure et leur vocabulaire des termes de la Vulgate. Au vers 587, le verbe *subuertunt* permet de résumer le pillage de la

ville tout en formant un parallélisme sonore et syntaxique avec la fin de l'hexamètre : *Emmor Sichemque necarunt*. Il sera en outre repris au sens figuré dans le vers 588 au sujet des fautes que nous devons détruire (*subuertere*) par le repentir. Remarquons enfin que l'expression du vers 586 *non stupra ferentes* vient remplacer l'expression biblique *in ultionem stupri*. La substitution du poète, très proche de la forme initiale, insiste cependant davantage sur l'attitude psychologique et morale des frères, ce qui prépare l'exégèse constituée par les hexamètres suivants : le Chrétien, lui non plus, ne doit pas supporter ses péchés.

Les autres hexamètres consistent en des commentaires moraux. Ils s'appuient en partie sur les analyses originales d'Isidore (*Quaest. Test. Gn, 28, 2-4*), lequel considère que Sichem représente le diable (*diabolus*), idée que l'on retrouve au vers 583 (*insidiis Sathanae*) mais au sujet d'Emor, le fils de ce dernier. De même, les vers 581-585 trouvent leur origine chez le docteur précité : les mots doux de Sichem signifient l'espoir corrupteur (*corruptor spes*) qui empêche l'âme de s'attrister et donc de se repentir. Le poète a repris en substance cette analyse mais il est passé de la troisième personne du singulier (*mens* est le sujet des différents verbes de pensée chez Isidore) à la première personne du pluriel afin d'accentuer la dimension morale du propos. La forme *deuirginat* du vers 584 ne se retrouve aucunement chez Isidore (ni chez Raban qui reprend ce dernier mot à mot en *In Gn. 3, 22*) et permet de rendre plus pertinente la lecture allégorique du passage puisqu'elle fait écho au vers 579 : *uiolauit, amauit*. L'hexamètre 582 semble être une invention du poète : il faut se rappeler nos péchés et non scruter la vie de nos frères (*fratrum uitas*). Le terme *frater* renvoie au monde monastique et la leçon contenue dans le vers en question rappelle la fin du chapitre 4 de la *Regula* où il est affirmé que le moine ne doit pas envier l'autre mais l'aimer²⁵⁶. Dans le texte de Benoît de Nursie, le verbe *scrutare* est réservé à Dieu qui seul a le pouvoir et le droit de fouiller dans les cœurs²⁵⁷. Neil Adkin a remarqué avec pertinence que ce vers était en outre inspiré d'Horace (*Sat. 1, 3, 25-27*) : *cum tua peruideas oculis mala lippus inunctis / Cur in amicorum uitis tam cernis acutum / quam aut aquila aut serpens Epidaurius ?* On retrouve, en effet, les termes *oculis* et *aquila* ; *amicorum* a été remplacé par *fratrum* et *cernis* par *scrutantes*. Dans ce passage, l'auteur des *Satires* reproche à Ménius de regarder ses propres vices avec complaisance mais de scruter les fautes d'autrui avec des yeux aquilins. On voit que l'anonyme est resté très fidèle au sens du texte antique mais qu'il l'a adapté à un contexte monastique. Les vers 593-594 consistent en une analyse allégorique et morale qui n'apparaît

²⁵⁶ *Nullum odire. Zelum non habere. Inuidiam non exercere. Contentionem non amare. Elationem fugere. Et seniores uenerare. Iuniores diligere.*

²⁵⁷ On trouve cette idée au chapitre 7 de la Règle bénédictine qui s'appuie sur *Ps.7, 10* : *Scrutans corda et renes Deus.*

pas non plus chez les *auctores* susmentionnés (ni Isidore, ni Raban ne commentent le pillage de la ville par Siméon et Lévi). Remarquons que le vers 589 est une reprise quasi identique du vers 574, et que par deux fois le versificateur insiste sur une idée qui lui est chère : le repentir provoque l'annulation (*nullat* au vers 574 / *deperit* au vers 589) des fautes.

V. 590-594 : La lutte avec l'homme.

Cet ensemble de cinq hexamètres clôt la geste de Jacob. Le patriarche réapparaîtra cependant à partir du vers 713 afin que soient rapportées les bénédictions qu'il fit avant sa mort. On peut s'étonner de la place de cet épisode, qui aurait dû, en accord avec l'ordre biblique, être positionné plus haut dans le poème, à la suite du passage sur les idoles de Laban. Il est délicat de justifier un tel déplacement. Faut-il considérer que le poète a séparé la lutte avec l'homme du reste de la vie de Jacob afin d'insister sur l'existence nouvelle du fils d'Isaac qui devient au vers 593 Israël ?

Les vers 590, 592 et 594 constituent une réécriture très succincte des versets 23-31. L'auteur a supprimé les références toponymiques, le récit de la lutte proprement dite, la mention du fémur déboîté, le dialogue entre les deux hommes et l'interdit alimentaire énoncé à la fin de la péricope. L'hexamètre 590 résume le combat en se contentant d'évoquer l'issue de la confrontation. Les termes utilisés sont proches de l'hypotexte biblique. Ainsi l'expression de la Vulgate *uir luctabatur* est reprise par le versificateur : *uiro cum quo Iacob luctam egit*. La forme *preualuit*, quant à elle, s'inspire du futur *praeualebis* du verset 28 dans lequel l'homme affirme que Jacob l'emportera sur ses semblables. Mais ce changement temporel a déjà été fait par Isidore (*Quaest. Test. Gn, 27, 1*). Le versificateur a donc résumé le passage de la lutte par une technique de collage. Le vers 592 résume le verset 26 par un passage du style direct au style indirect tout comme le vers 593 pour le verset 28. Les formes *orante* et *prohibet*, absentes du texte biblique, ont pour fonction de narrativiser le dialogue des versets 26-28. Remarquons enfin que par deux fois le lutteur est appelé *uir* (v. 590-592) ce qui respecte *Gn. 32, 23* mais passe sous silence *Gn. 32, 28* et *Gn. 32, 30* qui évoquent la présence de Dieu. Cela étant, dans le commentaire allégorique du vers 594, le versificateur utilise l'expression *cernere Deum* pour parler de la rencontre de Jacob. S'il n'a pas pris le soin, dans son récit, de mentionner la nature divine du personnage, c'est vraisemblablement parce que le texte biblique était fort bien connu de ses lecteurs. En outre, la présence du terme *uir* permet de faire référence de façon insistante à l'incarnation.

De fait, le vers 591 consiste en une exégèse typologique : Jacob qui triomphe de l'homme signifie les Juifs qui triomphent du corps du Christ. Cette analyse est une reprise à la fois fidèle et condensée d'Isidore (*Quaest. Test. Gn, 27, 3*) qui n'explicite guère les correspondances que nous venons de mentionner. L'hexamètre 594 s'inspire également d'Isidore mais avec un léger décalage. Selon le docteur précité, voir Dieu est la récompense des Saints (*premium sanctorum*) alors que pour le versificateur il s'agit de l'espoir des hommes pieux (*spes piorum*). Ainsi, l'auteur du *Liber* rapproche ce passage des préoccupations et des méditations quotidiennes des Chrétiens, et en particulier des moines qui aspirent à être saints et qui sont désignés par le génitif susmentionné.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 590-594 : G. Dinkova, dans son apparat critique, note que l'épisode de la lutte avec l'homme est mal placé dans *P* : 577/581 *uersus post uersum 594 male posuit F*. Cette affirmation est, en premier lieu, erronée puisque l'épisode de la lutte avec l'homme apparaît dans le manuscrit parisien juste après le vers 589. Cela étant, l'éditrice canadienne a déplacé cet ensemble de vers juste avant le passage consacré à Dina. Ainsi, les vers 577-581 de son édition correspondent aux vers 590-594 de la notre. Il nous semble que ce type de déplacement est arbitraire en l'absence de signe distinctif dans le manuscrit. De fait, l'épisode de la lutte constitue un ensemble autonome et les vers 575-576 (*Gn. 30*) consacrés à la naissance de Joseph ne nécessitent pas d'être achevés par la réécriture de *Gn. 32*. Le déplacement de vers nous semble pertinent uniquement dans le cas où un épisode biblique clairement identifié se trouve tronqué comme c'est le cas pour les vers 225-226 du *Liber II* (initialement v. 240-241) qui assurément doivent clore l'épisode sur les envoyés de Moïse. En outre, comme nous l'avons dit plus haut, il y a peut-être une volonté de la part du versificateur de rapprocher Joseph et Dina qui sont tous deux des enfants de Jacob. Enfin, on peut s'étonner que G. Dinkova ait pris le soin de déplacer ces quatre hexamètres sans toucher au positionnement des vers 575-576 concernant la naissance de Joseph qui nous paraît tout aussi problématique.

V. 595-607 : Histoire de Juda et de Tamar.

Ces treize vers reprennent un épisode autonome narré en *Gn. 38*. Ce passage a été légèrement dépacé par rapport à la matière biblique. En effet, dans la Vulgate, l'histoire de

Joseph est interrompue brusquement par le développement sur les fils de Juda (*Gn.* 38) avant de reprendre au moment de son arrivée en Egypte. On comprend dès lors que le versificateur ait antéposé le passage sur Tamar avant de consacrer une longue partie du *Liber* aux aventures de Joseph.

Sur les treize vers, seuls les hexamètres 603 et 604 consistent en une véritable paraphrase du récit biblique. Certes les vers 595, 597-598 et 600 se réfèrent explicitement aux fils de Juda, Her et Onam, mais le poète ne nous raconte aucunement leurs méfaits. Il se borne à condamner leurs actions, dont l'immoralité évidente (v. 595 *constat*) n'a pas besoin d'être précisée. De même, le châtement divin évoqué au vers 600 ne nécessite aucune explicitation, puisque, selon le poète, le lecteur en a connaissance : *scimus*. Il est probable qu'ici l'auteur surestime quelque peu son lectorat. Tout au moins, le récit des fils de Juda n'est pas *a priori* mieux connu que d'autres épisodes bibliques rapportés pour le coup avec précision. Le versificateur ne souhaite peut-être pas s'attarder sur les personnages négatifs qui ne préfigurent en rien le Christ. Le même procédé, au reste, est utilisé au vers 471 dans lequel le poète affirme ne pas vouloir parler d'un être aussi vil qu'Ephrôn. En outre, l'utilisation de la première personne (v. 600 *scimus*) tout comme la malignité des deux frères posée comme évidente au vers 595 permettent de créer un rapprochement avec le lecteur ; ce dernier est fortement invité à partager les conceptions de l'auteur et par conséquent à se conduire vertueusement. De fait, le poète insiste sur la condamnation morale des deux frères. Au vers 595, le terme *nequam* est certes emprunté au verset 6, mais il ne porte dans la Vulgate que sur Her. Onam, quant à lui, commet au verset 10 un acte haïssable (*rem detestabilem*) puisqu'il refuse de féconder Tamar en laissant tomber sa semence par terre. Le versificateur ne reprend pas de tels détails mais, dans les vers 597-598, dévalorise à l'extrême les deux fils de Juda en s'inspirant d'Isidore (*Quaest. Test. Gn.*, 29, 2). On retrouve en effet chez ce dernier l'expression *non prodest* ainsi que l'adjectif *malignus* qui a pu inspirer *malefactor*. Les hexamètres 600 et 601 évoquent le châtement divin à travers les formes verbales *plexi* et *puniuit*, là où la Vulgate propose successivement *occisus est* et *percussit*. La fin de l'hexamètre *examine plexi* ne se retrouve que chez Flodoard et ce à trois reprises (*Ital.* 10, 8, 21 et 11, 8, 4 ; *Antioch.* 2, 26) : le poète épique ne fait jamais allusion à l'épisode biblique en question mais exprime toujours, par ce groupe de mots, l'idée d'un châtement divin²⁵⁸. Par ailleurs, l'expression *Deus omnipotens* vient se substituer au *Dominus* plus sobre des versets 7 et 10. On le voit, à travers le verbe *punire*, la dimension morale est davantage présente et Dieu apparaît à la fois comme un juge juste (v. 601 *iuste*) et effrayant. Les vers 603-604 narrent un

²⁵⁸ Dans ces trois occurrences, *examine* est associé deux fois à *diuino* et une fois à *Dei*.

épisode de la vie de Tamar sans le rattacher aucunement au reste du récit. En effet, si Tamar, par ruse, s'est unie à Juda, son beau-père, c'est parce que ce dernier n'a pas tenu sa promesse de donner à sa bru son troisième fils Shoua après la mort de Her et de Onam. L'expression du début du vers 604 *non agnoscendo* résume avec efficacité le verset 18 et son contexte. Notons que le versificateur ne prend pas la peine d'expliciter les motivations de l'acte. Il récrit en revanche la fin du verset 12 qui évoque la cause du voyage de Juda (*ad tonsoras ouium*), détail qui ne semble pas central dans l'économie du récit. Mais sa justification se situe dans le commentaire exégétique du vers 605. En effet, d'après Isidore (*Quaest. Test. Gn, 28, 14*), la tonsure des bêtes signifie la suppression des fautes et le verbe *leuiare* fait directement référence à Isidore (qui reprend au reste Augustin, *C. Faust. 22, 85*) : *ad exonerandas sarcinis peccatorum*. Le vers 604 ne fait aucunement référence à la ruse de Tamar pour s'unir avec Juda sans que ce dernier le sache mais insiste simplement sur la fécondation et sur le fait que le beau-père ne reconnaît pas sa bru.

Les commentaires de ce passage sont à la fois allégoriques, typologiques et moraux et s'inspirent en partie d'Isidore, lequel reprend pour les vers 605-607 Augustin (*C. Faust. 22, 85-86*). L'analyse du vers 596 s'inspire du docteur sévillan mais propose une interprétation beaucoup plus radicale. Chez ce dernier, les deux frères représentent des êtres inutiles (*genera inutilia*) alors que l'anonyme considère qu'ils signifient la race des damnés (*damnandorum*). Ce glissement permet de moraliser le texte, d'exhorter le lecteur à bien agir, ce qui est confirmé par les subjonctifs du vers 605. Les vers 604-606 proposent un commentaire typologique inspiré fidèlement d'Isidore : l'union entre Tamar et Juda figure l'union entre le Christ et l'Eglise ; la fécondation des Chrétiens par l'Esprit Saint ne peut se faire que par le repentir ; le Christ s'est uni aux Chrétiens sans les connaître puisqu'il les précède chronologiquement. Aucun changement notable n'est à remarquer dans cette reprise d'Augustin *via* Isidore. Remarquons simplement qu'une fois encore le versificateur insiste sur la nécessité du repentir (ce qui rapproche ce passage des vers 589 et 574) et que la thématique de la naissance de l'Eglise lui est chère, expression vraisemblable de sa renaissance initiée par la réforme grégorienne.

V. 608-619 : Joseph vendu par ses frères.

A partir du vers 609 commence la geste de Joseph qui va se développer de façon continue jusqu'au vers 712. La naissance du personnage en question a déjà été évoquée aux

vers 575-576²⁵⁹ et le versificateur commence véritablement son récit au moment de la vente de Joseph par ses frères (*Gn.* 37, 1-36). Les vers 608-619 consistent en une réécriture très simplifiée de ce premier épisode de la vie du fils de Jacob. Les éléments du récit retenus l'ont été en fonction des exégèses exclusivement typologiques.

De fait, le versificateur a omis les songes de Joseph, l'attitude protectrice de Ruben, la fosse dans laquelle Joseph est jeté avant d'être vendu ainsi que la tristesse de Jacob. Le vers 608 est une réécriture du verset 3. Le même verbe *diligere* est utilisé mais le versificateur est passé de l'actif *Israhel diligebat* au passif *diligitur Ioseph*, ce qui permet, par le changement de sujet grammatical, de donner à Joseph la place centrale dans le récit. Au demeurant, Jacob n'est pas mentionné directement dans ce passage puisqu'aux vers 608 et 610 il apparaît simplement sous le terme *pater*. Le vers 610 permet de condenser le récit biblique par une transformation du discours direct au discours indirect. La clause *uisere fratres* constitue un emprunt métrique : cette expression est attestée à cinq reprises dans les œuvres antérieures au *Liber* (entre autres chez Aldhelm, *Virg.* 535 et chez Flodoard, *Ital.* 13, 8, 102) mais elle ne concerne jamais le fils de Jacob. Il en va de même pour l'hexamètre 612 qui ne reprend aucunement le dialogue de Joseph avec le voyageur mais se contente de rapporter le nom de la localité : *in Dothaim*. Au vers 614, le poète a remplacé le dialogue entre les frères par une phrase de récit : *tractant de nece*. L'hexamètre 616 est plus proche du verset biblique : l'expression *sanguine hedi* est très proche du texte de la Vulgate *sanguinem hedi*. Remarquons cependant que la forme *tinxerunt* a été remplacée par *tingitur*. Comme au vers 608, l'utilisation du passif permet de centrer le sujet sur Joseph : les frères n'ont plus qu'un rôle accessoire et d'ailleurs le verbe en question ne comporte aucun complément d'agent. Dans le même hexamètre, la forme *uestis* s'est substituée à *tunica* (pour des raisons métriques puisqu'au nominatif *tunica* est composé de trois syllabes brèves ; en outre le terme *uestis* semble faire écho par ses sonorités à son correspondant typologique du vers 617 *testibus a falsis*). Au vers 619, le poète a naturellement conservé le terme *uiginti* mais a une nouvelle fois omis le rôle des frères qui apparaissait dans la Vulgate par le verbe *uendiderunt*.

Joseph est donc l'unique objet de ce récit et ce parce qu'il porte en lui une importante matière typologique, aspect qui est d'ailleurs confirmé par la suite du *Liber*. Le vers 608 s'inspire en partie d'Isidore (*Quaest. Test.* Gn, 30, 1) lequel considère que la préférence de Jacob figure la préférence de Dieu pour son fils par rapport aux fils d'Abraham. Mais l'utilisation de la deuxième personne (*superas*) et du vocatif (*bone Christe*) sont

²⁵⁹ Sur la place quelque peu surprenante de ces deux hexamètres, voir le commentaire consacré aux vers 575-576.

caractéristiques du versificateur qui transforme l'analyse en une affirmation ardente de sa foi. En outre, il a remplacé *praetulit* par *superas*, ce qui lui permet d'actualiser son discours dans le présent et de manifester la supériorité de l'Eglise sur la Synagogue, thématique centrale du *Liber*. Le vers 611 est extrêmement proche par sa forme de l'exégèse d'Isidore (*Quaest. Test. Gn, 30, 5*), mais l'auteur a substitué le pronom *nos* au groupe nominal *genus humanum* dans le but d'associer le Chrétien à son discours. Il en va de même pour le vers 613 : pour le docteur précité Dotân signifie la défection (*defectio*), terme repris par le versificateur sous la forme verbale *defecerat*. Le vers 615 reprend également en substance l'analyse d'Isidore (*Quaest. Test. Gn, 30, 6*) de façon très condensée. *Nouit* vient remplacer *uidentes* et *perimit* se substitue à *crucifigerent*, ce qui permet non seulement de réduire le propos mais aussi de former une rime interne par les deux terminaisons du parfait. Si le vers 617 est extrêmement proche par son contenu et son vocabulaire d'Isidore, l'hexamètre 619 semble s'inspirer d'une analyse originale de Raban (*In Gn. 3, 27*) qui établit, ce que ne fait pas Isidore, le parallèle entre la vente de Joseph par ses frères et la vente du Christ par Juda²⁶⁰. Mais le poète a transformé l'assertion de Raban en une question rhétorique, afin une fois encore, d'associer le lecteur à ses propos.

V. 620-628 : Joseph et la femme de Potiphar.

L'auteur poursuit le récit de la geste de Joseph sans solution de continuité, le chapitre 38 de la *Genèse* consacré à l'histoire de Tamar ayant été antéposé. Le versificateur a passé sous silence les versets 1-7 du chapitre 39 qui évoquent l'arrivée de Joseph en Egypte et la fonction qu'il exerce chez Potiphar. Il narre désormais les avances de l'épouse du sommelier ainsi que sa vengeance, et ce de façon très parcellaire. Sur les 9 hexamètres, 4 sont consacrés à des commentaires typologiques.

L'auteur a supprimé un certain nombre de détails du récit biblique. Ce n'est certes pas l'aspect romanesque de l'épisode mais sa dimension typologique qui l'intéresse. Il considère peut-être que son lecteur connaît fort bien cette histoire fameuse. Il a de fait passé sous silence le dialogue entre Joseph et l'épouse, le discours de cette dernière à ses domestiques et à son mari et la réaction de Potiphar, lequel fait saisir Joseph. A l'épisode suivant, au vers 629, le poète nous informe que Joseph est en prison mais sans en expliquer la cause. La cohérence narrative dans cette section du *Liber* importe peu par rapport à la richesse typologique du

²⁶⁰ Le texte de Raban est le suivant : *ille per Iudae consilium uiginti argenteis distrahitur : et hic per consilium Iudae Scarioth triginti argenteis uenundatur.*

personnage de Joseph. Le vers 620 résume les versets 6-7. Le terme *pulcher* est emprunté à la Vulgate mais la fin de l'hexamètre remplace le discours direct de la femme : *dormi mecum*. Le participe *petulans* constitue un ajout psychologique et il est naturellement déduit des avances on ne peut plus directes de l'épouse du sommelier. Remarquons que cette deuxième partie du vers sera reprise pratiquement à l'identique au vers 689. Le vers 622 est une réécriture assez lointaine du verset 12 : seul le verbe *fugit* lui est emprunté et il n'est pas précisé que Joseph a fui en abandonnant son manteau. Dans la Vulgate, le verbe en question ne comporte pas de complément et le versificateur a rajouté une paronomase très péjorative : *meretricatam mulierclam*. Le terme *meretrix* est sans doute inspiré d'Isidore (*Quaest. Test. Gn, 30, 13*). En outre, le versificateur affectionne l'utilisation du polysyllabe *mulierclam* en fin d'hexamètre. Un même procédé est au reste visible au vers 578. Il s'agit peut-être, comme nous l'avons dit précédemment, d'un emprunt à Odon de Cluny (*Occup. 3, 465*) qui évoque ici les filles de Caïn, belles et dangereuses, qui détournent les hommes de bien de leurs devoirs. Par ailleurs, le sujet du verbe *fugit* au verset 12 est naturellement *Ioseph* remplacé ici, fort curieusement, par *Christus*. Il semble bien pourtant que l'auteur ne fasse pas référence dans ce vers à un épisode du Nouveau Testament, l'attitude de Jésus à l'égard des courtisanes n'étant jamais caractérisée par la fuite. En outre, cette substitution ne se fonde aucunement sur des raisons métriques (*Ioseph* et *Christus* devant *fugit* comportent l'un et l'autre deux syllabes longues). On remarque néanmoins que le début du vers 626 est une reprise presque exacte du vers 622 : l'auteur a répété la même information car il propose deux interprétations différentes du même événement. Il faut donc considérer que le versificateur a substitué *Christus* à *Ioseph* pour des raisons de *uariatio*. La puissance typologique attachée au personnage de Joseph est telle que les deux termes *Ioseph* et *Christus* finissent par devenir interchangeables. Dans son édition, G. Dinkova considère que le vers 622 s'inspire du *Qohélet*, 7, 27. Il y a bien une parenté thématique avec l'épisode en question mais aucun emprunt lexical ou grammatical ne nous semble justifier cette hypothèse. Le vers 624 s'avère très proche de l'hypotexte biblique si ce n'est que le versificateur a transformé l'expression *esse contemptam* par *despexisse*. Le début de l'hexamètre 625 est un ajout qui prépare le commentaire typologique du vers 627-628 : les Juifs ont fait ce qu'ils ont pu et ils ne sont aucunement parvenus à tuer Dieu. Le terme *clamidem* est utilisé dans un souci de *uariatio* par rapport au terme *uestis* utilisé au vers 626. Il a sans doute été préféré au *pallium* du verset 12 pour des raisons métriques (les deux premières syllabes du terme en question sont brèves). Il ne faudrait pas imaginer que cet hellénisme s'explique par la connaissance du poète d'une version grecque de la Bible. Dans la Septante, le terme utilisé pour évoquer le manteau de Joseph est d'ailleurs *himation*.

Les commentaires exégétiques sont exclusivement d'ordre typologique. Le vers 621 s'inspire en partie d'Isidore (*Quaest. Test. Gn, 30, 11*). Selon ce dernier l'épouse représente la Synagogue qui a voulu s'unir à des dieux étrangers (*deos alienos*) mais aussi au Christ afin de nier sa divinité (*ut negaret se esse deum*). On retrouve cette idée dans l'expression *demoniis similem* qui ne saurait cependant s'inspirer directement d'Isidore ni d'ailleurs du Nouveau Testament. Le vers 623 reprend, quant à lui, l'interprétation isidorienne (*non acquiescens illicitae doctrinae*), mais en ajoutant la notion de mépris (*despex*). Enfin les vers 627-628 qui développent l'idée selon laquelle les Juifs n'ont pu crucifier que la chair du Christ (de même que l'épouse n'a pu récupérer que le manteau de Joseph) ne trouvent leur origine ni chez Isidore, ni chez Bède, ni chez Raban. Césaire d'Arles, en revanche, propose une analyse analogue (*Sermones, 89, 2*) qui porte à la fois sur la tunique de Joseph rapportée par ses frères et sur le manteau abandonné à la femme de Potiphar : *Iudaei per mortem expolliauerunt tunica corporali*. Cela étant, il nous semble peu probable que l'auteur ait eu accès de façon directe à Césaire d'Arles : on ne trouve, dans le *Liber*, pas d'autres emprunts à ce théologien et il n'est pas nommé dans l'énumération des sources de l'épilogue (III, 965-968).

V. 629-631 : Joseph en prison.

Ces trois vers reprennent de façon extrêmement condensée le séjour de Joseph en prison. De fait, le versificateur n'a pas retenu le charisme du héros, ni les songes de l'échanson et du panetier. Quant à l'interprétation du songe de l'échanson, elle est réduite à trois mots dans le *Liber* alors qu'elle s'étend dans la Vulgate sur quatre versets. Le poète n'a donc retenu que la présence de Joseph en prison ainsi que la promesse de libération adressée à l'échanson. Au vers 629 le substantif *carcer* est emprunté à *Gn. 39, 20*, mais le versificateur a remplacé le verbe *tradidit* ayant pour sujet Potiphar par l'expression *carcer habet Ioseph*. D'une manière générale dans cette section du poème, l'auteur a supprimé tous les personnages secondaires afin de se focaliser sur le *typus Christi*. La fin du vers 629 tout comme l'hexamètre 631 consistent en des exégèses typologiques empruntées à Isidore (*Quaest. Test. Gn, 30, 12*). La descente de Joseph dans le cachot est assimilée à la descente en Enfer du Christ. Remarquons qu'Isidore utilise *inferna* alors que le poète écrit *Orcus* (v. 629) puis *Auerna* (v. 631) comme s'il y avait dans son esprit une association entre les réalités infernales et le monde païen²⁶¹. Le vers 631 s'inspire également du docteur précité, mais le

²⁶¹ Nous avons déjà repéré cette utilisation de termes mythologiques pour désigner l'Enfer chrétien aux vers 484-489. Ajoutons cependant qu'il s'agit là d'une pratique fréquente depuis l'antiquité tardive.

poète a transformé l'expression *liberavit alios* en *liberat electos*. Le parfait laisse la place au présent de l'espoir et le participe substantivé *electos*, plus réducteur que le terme *alios*, enjoint le Chrétien à bien se comporter afin d'être élu et donc libéré.

V. 632-640 : Elévation de Joseph. Songe de Pharaon.

Conformément à la matière biblique, le versificateur rapporte l'interprétation du songe de Pharaon par Joseph à la suite de son séjour dans le cachot. Naturellement, cette paraphrase de 9 hexamètres s'avère très parcellaire. A vrai dire, le songe de Pharaon n'est évoqué que par quelques détails. L'interprétation du songe présente dans la Vulgate a été remplacée par une exégèse allégorique, prononcée de façon tout à fait surprenante par Joseph en personne comme l'indique l'incise du vers 637 *inquit* clarifiée par la glose supra-linéaire *Ioseph*. Il n'y a donc pas dans ce passage de séparation entre d'un côté la réécriture du récit biblique et de l'autre le commentaire exégétique du récit en question, dès lors que le commentaire est inséré dans le récit, ici dans le discours de Joseph. L'utilisation d'un tel procédé confirme d'une part la nature christique de Joseph mais aussi sa profession d'exégète. Il est celui qui interprète les songes comme le docteur interprète la Bible. Notons d'ailleurs qu'au vers 638 le versificateur met dans sa bouche la forme *refigurant*, terme technique de l'exégèse biblique.

Par conséquent, dans cet ensemble de vers, les emprunts à la Vulgate sont fort peu nombreux. Mentionnons cependant l'âge de Joseph emprunté à *Gn.* 41, 46, c'est-à-dire à un verset situé plus loin par rapport à l'épisode en question, mais aussi les termes *somnia*, *Pharao*, *septem spicae*. Le vers 639, quant à lui est une reprise assez fidèle des versets 29-30. On remarquera cependant qu'au vers 635 le nom *boues* a été remplacé par *iuuencas* sans doute pour créer une rime interne avec *spicas* et qu'au vers 639 *penuria* s'est substitué à *sterilitas* impossible métriquement. Par ailleurs, certains termes du « commentaire » sont également empruntés à la Vulgate : c'est le cas au vers 638 de *famem* (*Gn.* 41, 27 *famis*) et de *steriles* (*Gn.* 41, 30 *sterilitatis*).

Dans ce passage, les commentaires sont d'ordre allégorique et insistent sur la faim de justice du Chrétien et sur les dons de l'Esprit Saint. Le vers 633 quant à lui propose une exégèse typologique qui n'est pas présente chez Isidore ni chez Raban et dont nous n'avons pu trouver l'origine²⁶² : Joseph a trente ans lorsqu'il devient l'assistant de Pharaon, tout comme le Christ, selon l'information donnée par *Luc* (3, 23), lorsqu'il entreprend son ministère public. On peut s'interroger sur la fin de l'hexamètre 633 *cum demone pugnat*. Cette

²⁶² G. Dinkova ne propose, elle non plus, aucune référence dans son apparat des sources théologiques.

expression vague désigne peut-être l'ensemble de l'action menée par Jésus. Il est probable cependant qu'elle fasse référence à la tentation de Jésus (*Mt.* 4, 1-11, *Lc.* 4, 1-13). En effet dans ce passage néo-testamentaire le Christ combat Satan. Le terme *demon* n'est pas présent dans les sources évangéliques, mais on le retrouve au vers 333 du *De Gratia Noui Testamenti* à l'occasion de la réécriture des tentations au désert. En outre, on peut remarquer une similitude entre l'analyse allégorique du passage et la réponse du Christ au diable : « ce n'est pas seulement de pain que l'homme vivra, mais de toute parole sortant de la bouche de Dieu ». En effet, au vers 638 le versificateur insiste sur la faim de justice et de parole divine que doit ressentir le Chrétien, faim spirituelle qui s'oppose à la faim matérielle évoquée au vers 640. Quoiqu'il en soit, il faudrait comprendre d'après le vers 633 que le Pharaon représente le démon, idée que le poète ne développe pas, tout comme Isidore d'ailleurs, mais l'assimilation de l'Égypte luxueuse aux vices est une constante de la littérature patristique et ce depuis Origène dans les *Homélies sur l'Exode*. Les vers 636-638, quant à eux, consistent en une reprise quasi-textuelle d'Isidore (*Quaest. Test. Gn.* 30, 15) : l'originalité du poète est d'avoir placé les analyses isidoriennes dans la bouche même de Joseph. La fin de l'hexamètre 636, *larga pietate redundat*, constitue peut-être un emprunt métrique à Sédulius (*Carm. Pasch.* 2, 260) ou à Florus de Lyon (*Carm.* 3, 122). Mais, dans les deux cas, l'expression est associée à la bonté du Christ et non à la richesse de la foi. Remarquons en outre que l'expression *pietate redundat*, attestée à de nombreuses reprises en fin d'hexamètre dans la poésie tardo-antique et médiolatine, se retrouve trois fois chez Odon de Cluny (*Occup.* 3, 1078 ; 4, 5 ; 7, 360) dont le versificateur semble souvent s'inspirer.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 640 : *P* donne la forme *uis* qui ne donne aucune signification satisfaisante. G. Dinkova propose la correction *uir*. Le sens serait alors le suivant : l'homme est un être qui pleure les crimes de la terre. Cette solution n'est pas entièrement acceptable : d'abord le poème ne contient aucune maxime sur l'homme en général. En outre, dans le *Liber*, l'être humain n'est pas par définition un être de repentir : le repentir est un choix moral qui s'offre à lui et qu'il est libre ou non de faire. Dans le poème, les exemples sont légion et nous ne mentionnons qu'à titre indicatif le vers 589. Par ailleurs, une telle maxime semble complètement détachée de l'épisode narratif des songes de pharaon. Nous proposons la correction *uix*. En considérant la forme *est* comme le présent de *edere*, la traduction devient la suivante : il mange à peine (*uix*) celui qui pleure les crimes de la terre. En effet, la faim de justice (figurée par les épis

stériles au vers 638) est inversement proportionnelle à la faim matérielle. Cette phrase fait sans doute référence à la sobriété du moine mentionnée dans la Règle bénédictine.

V. 641-643 : Les enfants de Joseph.

Cet ensemble de trois hexamètres fait référence à *Gn.* 41, 50-52 qui évoquent le mariage de Joseph. Dans la Bible, ces trois versets sont intercalés entre l'action de Joseph pendant les années d'abondance (*Gn.* 41, 47-49) et ses mesures au moment de la famine (*Gn.* 41, 53-56). En outre, le versificateur a postposé l'épisode de l'élévation de Joseph (*Gn.* 41, 43-45) puisque les versets susmentionnés ne sont évoqués qu'aux vers 652-653. Ainsi, le poète a sorti de leur contexte les informations concernant le mariage de Joseph, ce qui lui permet de regrouper dans l'épisode suivant (v. 644-655) l'action de Joseph avant et pendant la famine ainsi que son élévation.

Les trois hexamètres constituent une réécriture très condensée de la Vulgate. Le nom de son épouse ainsi que son ascendance sont résumés par l'opposition *gentili non ex uxore tribuli* (v. 641), termes qu'on ne retrouve aucunement dans la *Genèse* et qui insistent en vue de l'exégèse du vers 643 sur l'appartenance de la femme de Joseph (une Egyptienne) à un peuple étranger. Le vers 642 ne mentionne aucunement le nom des enfants de cette union.

Le vers 643 résume l'interprétation du passage proposée par Isidore (*Quaest. Test. Gn.*, 30, 21) : ce mariage entre Joseph et l'Egyptienne symbolise l'union entre le Christ et l'Eglise qui a donné naissance à deux peuples, les Juifs et les Gentils (*duos populos ex Iudaeis et gentibus congregatos*). Comme souvent, le poète a transformé les affirmations du docteur par une question rhétorique.

V. 644-655 : Joseph : son action pour la famine. Grandeur de Joseph.

Suite à l'antéposition du passage consacré aux enfants de Joseph, il n'y a pas de solution de continuité entre l'action du fils de Jacob avant et pendant la famine. Par ailleurs, il est assez surprenant de voir que le versificateur a déplacé les versets consacrés à l'élévation du héros (*Gn.* 41, 43-45). Dans la *Genèse*, en effet, Pharaon donne à Joseph la domination sur l'Egypte suite à l'interprétation du songe et aux propositions de Joseph (c'est ce qui permet au reste à Joseph d'organiser l'approvisionnement pendant les années de famine). Dans le *Liber*, en revanche, on apprend que Joseph devient le maître de l'Egypte suite à son action brillante (v. 650 *post haec*). Ce déplacement n'est aucunement anodin. Ce n'est pas Joseph qui

bénéficie par grâce d'une élévation, mais lui-même qui s'élève par son action salvatrice, tout comme le Christ qui soumet le monde par sa mort et sa résurrection (v. 651). Joseph et le Christ sont des êtres qui donnent et non des êtres qui reçoivent. Pour exprimer la grandeur du fils de Jacob, le poète a également collé à cet épisode une expression tirée du songe de Joseph au moment où ce dernier vivait encore avec ses frères (*Gn.* 37, 9 repris au vers 654). On remarque ici la capacité du versificateur à rapprocher de façon originale des éléments épars de la matière biblique. Ce parallélisme, en outre, n'a pas été inspiré par Isidore qui commente dans des paragraphes différents l'adoration des éléments et l'élévation de Joseph par Pharaon.

La réécriture de ces différents versets est extrêmement condensée. Le versificateur a supprimé tous les détails concrets concernant l'organisation de Joseph. Il a également omis les paroles de Pharaon et le fait que Joseph vend le blé, ce qui est quelque peu en contradiction avec les développements des vers 658-659 : *munera nulla petit Christus*. Le vers 644 résume *Gn.* 41, 47-48. Les termes utilisés par le poète sont empruntés à la Vulgate mais l'auteur a transformé le passif *congregatae sunt* par l'actif *congregat* avec naturellement Joseph comme sujet grammatical. Remarquons également que le versificateur a remplacé le parfait par un présent de narration pour des raisons stylistiques mais aussi pour établir un glissement avec le présent d'énonciation du vers 646. Le vers 645 est lui aussi très proche par la forme du verset biblique. Le terme *horrea* est ainsi emprunté à Jérôme tout comme le substantif *fames*. Remarquons simplement que le versificateur a transformé la parataxe (*crescebat autem cotidie fames... aperuitque*) en syntaxe (*quando fames uenit*) et qu'il a remplacé *aperuit* (impossible métriquement car comportant trois brèves) par *pandit* ce qui permet en outre un jeu de mot avec la forme *pendeat* du vers 649. Nous avons déjà commenté dans le premier paragraphe l'ajout du groupe prépositionnel *post haec* du vers 650, le terme *ditione* résumant les paroles et les gestes de Pharaon en *Gn.* 41, 40-43. L'hexamètre suivant est très proche de la traduction hiéronymienne. L'expression *saluatorem mundi* lui est directement empruntée et ce d'autant que Jérôme pratique déjà dans sa traduction de la mystérieuse distinction honorifique « çafnath-Panéah » une lecture typologique : *uertitque nomen illius et uocauit eum lingua aegyptiaca Saluatorem mundi* (*Gn.* 41, 45). Remarquons cependant que le terme *pharao* impossible en début de vers a été remplacé par *rex*. Peut-être faut-il voir également dans cette substitution une actualisation du propos : ce roi constituerait ainsi un *exemplum* du respect accordé par la royauté au pouvoir de l'Eglise et manifesterait le devoir du *rex* médiéval en cette époque de tensions. L'hexamètre 654, comme nous l'avons dit plus haut, a été fortement postposé par rapport à la matière initiale et ce pour des raisons thématiques. Son

lexique est proche du verset biblique, mais *stellas* a été remplacé par *sydera* qui forme ainsi le dactyle cinquième.

L'organisation complexe de ce passage tout comme les choix de réécriture sont au service de l'analyse typologique inspirée dans une large mesure d'Isidore. Cela étant, au vers 646, cette collection d'épîs symbolise pour Isidore la foi des Saints (*frumenta fidei sanctorum* en *Quaest. Test. Gn, 30, 15*) alors que pour le versificateur il s'agit des épisodes de la vie du Christ (*Christus uitae documentis*). Le vers 647 est proche des termes de l'hypotexte (*Antichristi*, par exemple, est un emprunt au paragraphe 15) mais l'auteur a substitué la première personne (*ne depereamus*) à la troisième (*sancti pariter et fideles*). Une nouvelle fois, par ce changement énonciatif, l'auteur transforme le commentaire exégétique en parénèse. Les vers 648-649 consistent en une reprise très fidèle d'Isidore (*Quaest. Test. Gn, 30, 22*). Le poète a cependant remplacé *crucifixissent* par *pendeat* afin de former un jeu de mot avec *pandit* (v. 645). Il a également transformé les tournures actives en formes passives, ce qui permet la disparition des personnages annexes, en l'occurrence les frères symbolisant les Juifs. Remarquons également l'adjonction de l'adverbe *ultro* qui insiste sur la grâce du Christ figurée par les dons de Joseph. Les vers 651 et 653 s'inspirent eux aussi d'Isidore. L'expression *Quid manifestius de Christo* est une reprise textuelle du docteur. Mais la fin de l'hexamètre 651 insiste sur l'omnipotence du Christ (*subicit orbem*) là où Isidore établit un rapprochement entre le char sur lequel monte Joseph et le char céleste du Christ (*currum regni coelestis*). Cette comparaison n'a pas été retenue par le poète peut-être parce qu'elle s'opposait à son idéal d'humilité. Le vers 655 consiste quant à lui en une exégèse allégorique dont on retrouve l'origine chez Isidore (*Quaest. Test. Gn, 30, 4*). Mais les correspondances ne sont pas véritablement identiques : chez le docteur précité, le soleil représente les Saints, la lune l'Eglise et les étoiles le peuple. Chez le poète, en revanche, le soleil figure les évêques, les étoiles les clercs et la lune le peuple. Ces analogies sont déduites de l'ordre même des mots dans les vers 654-655 et sont confirmées par les gloses du vers 655. Comment faut-il interpréter de telles substitutions ? On peut y voir la glorification du pouvoir des dignitaires ecclésiastiques qui brille d'une lueur plus forte que le peuple. En outre, la disparition des saints est à nouveau remarquable (c'est aussi le cas dans la réécriture du vers 646) comme si le poète voulait (r)établir un lien direct entre le Chrétien et le Christ.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 645 : G. Dinkova lit *hordea* alors que nous lisons dans *P horrea* (les greniers). C'est au reste le terme utilisé par Jérôme en *Gn.* 41, 56. La signification du passage ne pose ainsi aucun problème.

V. 651 : *P* donne la forme *utque*. Cette forme est corrigée en *ut qui* par G. Dinkova qui doit comprendre : de même que (*ut*) le Christ qui ressuscita assujétit tout le monde à sa puissance. Le *ut* est ici interprété comme l'adverbe servant à noter la similitude entre Joseph et le Christ. Cette solution, si elle respecte le sens du poème, ne prend pas en considération sa forme. Les identités entre les figures vétéro-testamentaires et le Christ sont ou données directement par le versificateur (en superposant deux vers à la structure syntaxique identique, l'un concernant le Nouveau Testament et l'autre l'Ancien Testament) ou annoncées par des verbes (*figurare*) mais jamais à l'aide d'adverbe comparatif. Pour cette raison, nous conservons la forme de *P* qui ne gêne d'ailleurs en rien la traduction à condition de traduire *utque* par « et (*que*) lorsque (*ut*) ».

V. 656-659 : Joseph et ses frères.

Ces quatre hexamètres consistent en une réécriture extrêmement condensée des versets 1-25 du chapitre 42 de la *Genèse*. De fait, le versificateur a supprimé les injonctions de Jacob, le dialogue entre Joseph et ses frères, la capture de Siméon retenu comme gage et le retour des frères en Canaan afin de récupérer Benjamin. Il n'a conservé que la reconnaissance de Joseph et le don de blé. Le vers 656 est une reprise quasi textuelle de la Vulgate. Le versificateur a simplement remplacé le participe présent *cognoscens* par le parfait *agnouit* dans un souci de *uariatio*. Le vers 658, en revanche, manifeste davantage de distance par rapport à la forme de l'hypotexte. Il est vrai que le poète résume en un hexamètre le verset 25 qui comporte environ 5 lignes. L'auteur remplace l'ordre de Joseph (*iussitque ministris ut...*) par les actions elles-mêmes et ne rapporte pas les détails sur les bagages des frères. Comme nous l'avons dit plus haut, il a rapporté ce don de Joseph mais n'a pas récrit la fin du verset 56 dans lequel on apprend que Joseph vendait le grain. Pour lui en effet, Joseph est une préfiguration de la grâce du Christ, ce qui est confirmé par le commentaire typologique du vers 659 inspiré d'Isidore (*Quaest. Test. Gn, 30, 24*) : *sed Ioseph, id est, Christus, triticum dedit, et argentum reddidit, quia non pecunia emitur Christus, sed gratia.*

V. 660-680 : Joseph et Benjamin.

Dans les vers 608-659, l'auteur avait suivi linéairement, à quelques détails près, l'ordre de la Vulgate de manière à narrer les différentes actions de Joseph. En revanche, l'ensemble constitué par les hexamètres 660-680 est un collage très habile de différents versets qui tous donnent des informations sur le personnage de Benjamin. Il n'est pas étonnant que le versificateur évoque ici le jeune frère de Joseph puisqu'il joue un rôle important dans la manière dont Joseph met en scène la reconnaissance de ses frères aux chapitres 43-44 de la *Genèse*. On remarque cependant que les vers 660-663 constituent une analepse alors que les vers 675-680 sont proleptiques. A vrai dire, le poète ne s'intéresse pas seulement à la fonction narrative de Benjamin dans l'épisode de la reconnaissance mais de façon plus générale à son itinéraire, à sa vie. Il n'en sera d'ailleurs plus question dans la suite du *Liber*. On le trouvera simplement évoqué au vers 723 au milieu de la longue énumération des fils de Jacob. L'auteur a donc réalisé une notice diachronique du personnage de Benjamin car celui-ci figure l'itinéraire spirituel de Paul. Encore une fois, la souplesse et le recul que prend le versificateur par rapport à la matière biblique sont tout à fait remarquables. En outre, un tel regroupement n'est pas pratiqué par Isidore qui suit de façon beaucoup plus linéaire la Vulgate. L'auteur a donc également dû faire une compilation des commentaires de ce dernier sur Benjamin. Notons enfin qu'il ne suit guère l'ordre des exégèses d'Ambroise (*De Ioseph Patriarca*) dont s'inspire Isidore, alors que dans les vers 664-674 il s'inspire *a priori* de la structure du docteur sévillan. Il n'a pas, de toute évidence, utilisé Ambroise directement²⁶³.

Dans ces 20 hexamètres, on ne peut que remarquer l'utilisation de la deuxième personne du singulier. La section s'ouvre en effet sur une apostrophe (v. 660 *Paule Dei preco*) dans laquelle le versificateur invoque Paul. Or, ce premier hexamètre est relié syntaxiquement au vers suivant et le pronom personnel *te* du vers 661 ne peut reprendre que le groupe nominal susmentionné : Paul a, semble-t-il, pris la place de Benjamin et c'est lui que Rachel a fait naître (*Rachel peperit te*). L'utilisation de ce pronom personnel en lieu et place de Benjamin se retrouve aux vers 664, 665, 667. Faut-il considérer que le versificateur s'adresse en même temps à Paul et à Benjamin puisque Benjamin est une préfiguration de Paul ? Nous pensons plutôt que, dans l'intégralité de cet ensemble, le versificateur ne s'adresse qu'à l'apôtre, figure fondatrice de l'Eglise, et qu'il considère en même temps que

²⁶³ Ambroise commente d'abord Joseph qui voit Benjamin puis les pleurs du patriarcat (*Ioseph*. 10, 58-59). L'épisode de la coupe est commenté plus loin dans son ouvrage (*Ioseph*. 11, 64). Et il en va de même pour l'exégèse de la portion de Benjamin supérieure à celle de ses frères (*Ioseph*. 13, 76). A l'inverse, Isidore commente ces différents épisodes les uns à la suite des autres (*Quaest. Test. Gn*, 30, 24-29) comme c'est le cas dans le *Liber*. En outre, le commentaire des hexamètres 675-676 n'est pas présent chez Ambroise.

Benjamin est un des noms de Paul (v. 661 *Beniamin uocitauit*). Et de fait, au vers 675, il ne s'adresse pas à Benjamin mais raconte ses faits à la troisième personne. Ainsi, la vie du personnage vétéro-testamentaire permet paradoxalement d'établir un lien fort entre le poète et l'apôtre, relation qui finalement fonde l'Eglise. Paul est l'exemple même de la grâce (v. 674) comme l'indique la deuxième partie de l'hexamètre *tibi precellit gratia cunctis*. Il incarne également les notions essentielles du Christianisme : le baptême (v. 668), la foi (v. 670), l'orthodoxie (v. 676), le paradis (v. 680) ici évoqué par la clause *Christus Olimpo* peut-être empruntée à Alcuin, *Carm.* 56, 2, 1 : *mitis ab aetherio clementer Christus Olimpo*²⁶⁴. L'utilisation de Benjamin a pour seule fonction, à notre sens, de refonder cette relation entre le Chrétien et le héraut du Christ.

Cet ensemble de vers reprend différents éléments de la vie de Benjamin sans se focaliser uniquement sur l'épisode de la coupe et sur la reconnaissance de Joseph. De fait, de nombreux éléments narratifs des chapitres 42-45 ont été omis : le retour des frères en Canaan, les paroles de Jacob, la supplication de Juda. Les informations retenues l'ont été en vue de l'analyse typologique et pour évoquer à travers Paul l'importance de la grâce et l'itinéraire du Chrétien. Le vers 663 évoque la naissance douloureuse de Benjamin. Le poète a conservé l'idée de l'accouchement difficile ainsi que l'étymologie du nom du fils de Rachel. Il s'agit d'une reprise très fidèle de *Gn.* 35, 18 et l'expression *gnatum uocat illa doloris* est directement empruntée à la Vulgate. Le vers 664 fait sans doute référence au moment où, dans la Bible, Joseph revoit Benjamin après que ses frères l'eurent ramené de Canaan. On trouve en effet en *Gn.* 43, 29 *ad tollens autem oculos Ioseph uidit Beniamin* qui est ici récrit de façon très succincte *te Ioseph uidit* sans que le contexte de l'action soit précisé. Les vers 667-668 reprennent de façon très concise les versets 30-31 qui insistent sur l'émotion de Joseph : les termes utilisés sont empruntés à la Vulgate mais le versificateur n'a retenu que la base des structures verbales de la Bible (*fleuit, lauit*). L'hexamètre 669 fait référence à la coupe de Joseph retrouvée dans les affaires de Benjamin, coupe qui avait été placée par Joseph en personne afin d'éprouver ses frères. Une fois encore, le versificateur n'a pas pris la peine de mentionner le contexte de cette péripétie mais le lexique est directement emprunté à la Vulgate.

Le vers 671, quant à lui, peut se référer à l'argent que les frères ont utilisé pour payer le blé et que Joseph a remis discrètement dans les sacs. C'est ce que considère G. Dinkova dans son édition. Il nous semble cependant préférable de considérer qu'il s'agit d'une réécriture de *Gn.* 44, 12 et que ce vers fait référence à la coupe d'argent retrouvée dans le sac

²⁶⁴ Mais cette prière au Christ ne fait pas référence à l'histoire de Joseph.

de Benjamin. Nous fondons notre hypothèse sur la continuité narrative des vers 669-671. Encore une fois, le contexte de l'épisode n'a aucunement été mentionné. La forme verbale *nituit* est un ajout inspiré d'Isidore (*Quaest. Test. Gn, 30, 26 : resplenduit*) et prépare l'analyse allégorique du vers suivant, la brillance de l'argent signifiant la lumière de l'Évangile. Le vers 673 évoque le banquet donné par Joseph et la part cinq fois plus copieuse de Benjamin. L'auteur a résumé les détails du verset en utilisant le verbe *superare* et a remplacé *pars* par *portio* pour former le dactyle cinquième. Le vers 675 est une reprise de *Gn. 49, 27*, dans lequel Jacob bénit Benjamin en ces termes : *mane comedet praedam et uespere diuidet spolia*. On remarque dans cet hexamètre la reprise du terme *praeda* et de l'opposition *mane / uespere*. En revanche, la forme *comedet* a été remplacée par *rapit*, terme emprunté à Isidore (*Quaest. Test. Gn, 31, 61*). Cette transformation s'explique par l'analyse typologique du vers suivant qui insiste dans un premier temps sur la persécution de Paul : *insequeris* est ainsi mis en parallèle avec la forme *rapit*. La fin de l'hexamètre en question atténue l'aspect guerrier de Benjamin qui partage les dépouilles (*spolia*) dans la Bible et qui dans le *Liber* se contente de nourrir (*pascit*) les autres. En même temps, ce verbe fait peut-être référence à l'activité pastorale des frères de Joseph et s'inspire probablement de *Gn. 47, 3-5*, versets dans lesquels les frères évoquent leur profession devant Pharaon (*pastores ouium*) et obtiennent une terre afin d'exercer leur activité d'éleveur. Ainsi, la réécriture complexe de ce vers permet d'évoquer l'évolution du personnage qui finit par nourrir les autres de même que Paul finit par repaître les Chrétiens du dogme (v. 676).

Le vers 677 est une réécriture simplifiée de *Gn. 45, 23*. L'expression *patri suo misit* est empruntée à la Vulgate (*mittens patri suo*), mais le terme ironique *minuscula* vient se substituer à l'énumération des richesses. L'hexamètre 679 quant à lui est une reprise de *Gn. 47, 6* : les termes utilisés sont identiques mais, dans la Bible, c'est le pharaon qui donne les meilleures terres et non Joseph. Il va sans dire que cette substitution s'explique par l'analyse typologique du vers suivant. Ainsi, dans l'ensemble du passage, le versificateur n'a pas véritablement récrit un épisode, mais il propose des éléments bibliques épars et succincts sans forcément respecter l'ordre de l'hypotexte. Comme nous l'avons dit plus haut, le sujet véritable de cet ensemble s'avère Paul et sa relation au Christ, éléments figurés par différents aspects de l'histoire de Benjamin et de Joseph.

Les ajouts sont nombreux dans ce passage et ils sont essentiellement d'ordre typologique. Ils s'inspirent en grande partie d'Isidore qui lui-même reprend Ambroise en substance. L'idée principale est que Benjamin préfigure Paul. Les vers 660-662 insistent sur le rapprochement entre la douleur de Rachel et la persécution de l'Église par Paul. Le vers

664 narre dans son début la reconnaissance de Benjamin par Joseph comme nous l'avons déjà évoqué dans le paragraphe précédent. En revanche, la proposition circonstancielle de la fin de l'hexamètre qui est liée syntaxiquement avec le début du vers est en réalité un ajout exégétique faisant référence à la vocation de Saul. En effet, l'expression *cum lux tibi caelica fulsit* est une réécriture très précise des *Actes des Apôtres* (9, 3 : *subito circumfulsit eum lux de caelo*) mais que l'auteur a pu trouver chez Isidore (*Quaest. Test. Gn, 30, 24*). L'hexamètre 664 qui ne contient qu'une phrase raconte en même temps deux événements et insiste naturellement sur leur identité. Il faut donc comprendre que Joseph qui reconnaît Benjamin signifie le Christ qui reconnaît Paul et qui se manifeste à lui dans la lumière. Ce rapprochement a déjà été fait par Ambroise (*Ioseph. 10, 58*) et il est présent chez Isidore (*Quaest. Test. Gn, 30, 24*)²⁶⁵. Mais l'*auctor* précité sépare le récit de son interprétation par l'adverbe *mystice*. Le versificateur fait donc preuve d'une extrême concision et réunit en un même hexamètre deux niveaux de lecture différents.

Comme nous l'avons dit plus haut, Benjamin n'annonce pas Paul mais il est purement et simplement remplacé par lui. Une interprétation identique peut être faite au sujet du vers 665 : le début de la phrase concerne Benjamin mais la proposition causale introduite par *quia* se réfère à Paul. Un même procédé se retrouve aux hexamètres 667-668 : l'interprétation typologique ne se fait pas vers après vers mais à l'intérieur même de la structure syntaxique de la phrase. Le vers 670 est une reprise d'Isidore (*Quaest. Test. Gn, 30, 26*). Cela étant, pour le docteur précité la coupe retrouvée signifie la doctrine (*doctrina*) qui luit dans le corps (*corpore*) de Paul. Dans le *Liber*, elle représente la méditation (*meditatio*) qui brille dans son cœur (*corde*). Ainsi, le versificateur insiste sur cette intériorisation de la foi et permet à Paul de devenir un *exemplum* pour l'ensemble des Chrétiens. Le vers 676 s'inspire également du commentaire d'Isidore sur la bénédiction de Jacob (*Quaest. Test. Gn, 31, 61*) : la formule quelque peu énigmatique de Jacob est interprétée comme l'évolution de Paul qui martyrise les fidèles avant de leur enseigner l'Évangile. On remarque cependant qu'Isidore utilise le verbe *dispensavit* pour évoquer la mission apostolique de Paul alors que le versificateur utilise la forme *pascit*. Ainsi les fins des hexamètres 675-676 sont strictement symétriques : *uespere pascit / dogmate pascis*. Ce parallélisme permet d'insister sur la similitude entre l'activité pastorale de Benjamin et l'activité apostolique de Paul. En même temps, l'expression

²⁶⁵ Les deux auteurs utilisent une proposition analogue : *ubi lux circumfulsit eum* chez Ambroise et *quando circumfulsit eum lux* chez Isidore. La fin du vers du *Liber cum lux tibi caelica fulsit* ne permet pas, par le lexique, de privilégier une source à l'autre. Il nous semble cependant que le poète est plus proche d'Isidore puisque ce dernier, dans son paragraphe, ne donne que cette précision inspirée de *Ac. 9, 3*. Ambroise, en revanche, fait un développement beaucoup plus long comprenant plusieurs citations néo-testamentaires qui ne sont pas reprises dans notre poème.

dogmate pascis est quelque peu ambiguë puisque le verbe *pascere* signifie à la fois paître et faire paître. On pourrait donc comprendre ici que Paul se repaît lui-même du dogme. L'hexamètre mettrait ainsi en avant la conversion de l'apôtre. L'absence d'accusatif empêche de pencher définitivement en faveur d'une hypothèse ou d'une autre. Il faut, à notre sens, considérer que cette expression met en avant à la fois la conversion de Paul et sa mission apostolique, ces deux notions étant indubitablement liées. Quoi qu'il en soit, la réécriture du *Liber* est finalement plus riche et plus complexe que son hypotexte.

Les vers 678-680 insistent quant à eux sur le salut donné par le Christ. Le dernier hexamètre de l'ensemble se démarque quelque peu d'Isidore (*Quaest. Test. Gn, 30, 34*) : chez ce dernier, les terres que Joseph offre à ses parents, signifient le royaume de Dieu (*regni Dei*) accordé aux patriarches et aux prophètes. Le versificateur, quant à lui, précise que le Christ donne l'Olympe à tous ceux qui font sa volonté (*qui uelle suum faciunt*). L'interprétation de l'auteur du *Liber* est donc plus large et, comme souvent, constitue une exhortation pour l'ensemble des Chrétiens.

V. 681-712 : Retour sur l'existence de Joseph.

Cet ensemble de vers n'est guère en accord avec le reste du poème. Il ne s'agit pas ici de narrer un épisode biblique et de l'interpréter mais de faire l'éloge de Joseph en revenant sur les faits marquants de sa vie. Aucune analyse typologique n'est présente dans ce passage dans lequel le versificateur s'adresse avec ferveur au patriarche et fait terminer tous ses hexamètres ou presque par le même pronom personnel *te*²⁶⁶. Ce n'est plus la figure du Christ qui intéresse désormais le poète mais la valeur morale du héros, véritable *exemplum* en matière de pudeur et de mérite.

Les principaux événements de la vie de Joseph sont ici évoqués pour la première ou pour la seconde fois. Quoiqu'il en soit, le versificateur respecte l'ordre de la matière biblique et propose une notice biographique à la fois efficace et précise. Les vers 683-685 reviennent sur l'amour de Jacob pour Joseph et sur la vente de ce dernier. L'épisode a déjà été narré aux vers 608-619. Mais le versificateur ne réutilise pas ses hexamètres. Il insiste désormais sur les épreuves et la grandeur épique du personnage en remplaçant la forme biblique *oderant* par l'expression *tedas inuidiae fomentans* alors que, dans les vers 608-619, il n'a jamais été question de la psychologie des frères. De même, au vers 618, l'épisode de la vente avait été

²⁶⁶ On remarque ici que le poète ne manifeste pas le désir de former des hexamètres classiques qui ne se terminent que de façon exceptionnelle par des monosyllabes.

évoqué simplement à travers le prix de Joseph. Le versificateur au vers 685 ne s'intéresse plus aux détails utiles à l'exégèse typologique mais raconte l'enchaînement des actions à travers les présents de narration. La fin de l'hexamètre susmentionné évoque l'achat par l'eunuque en reprenant les termes mêmes de *Gn.* 39, 1. Les vers 620-628 avaient narré l'ardeur de la femme de Potiphar, mais n'avaient jamais mentionné l'achat de Joseph par l'eunuque. Le récit et ses péripéties priment désormais et la multiplicité des personnages contribue au romanesque du passage.

Une analyse semblable peut être faite au sujet des vers 689-699. La rencontre avec la femme de Potiphar a été évoquée très brièvement aux vers 620-628 sans reprendre aucunement les dialogues de la Vulgate. Ici, la réécriture est plus proche du texte biblique et respecte davantage sa dimension « théâtrale ». En effet, si l'on excepte le vers 689 qui recopie le vers 620 à quelques très légers détails près, les autres hexamètres du passage sont différents des vers 621-628. De fait, le versificateur s'est attaché à mettre en vers les différentes parties dialoguées et a même inventé quelques répliques. Ainsi, les vers 690-691 se sont substitués à l'ordre lapidaire de la femme en *Gn.* 39, 7 : *dormi mecum*. Le versificateur évoque dans le récit le stupre de l'épouse (v. 694), mais, dans les deux hexamètres précités, il invente, si l'on peut dire, un marché : « fais ce que je veux et libre je te ferai... ». En refusant, Joseph ne résiste pas seulement à la chair (d'autant qu'il n'est jamais précisé dans la Bible que l'épouse fût désirable) mais aussi à la promesse d'une libération et d'un certain confort de vie. L'héroïsme de Joseph n'en est que renforcé. La réponse de ce dernier (v. 695-696) témoigne au reste de sa grandeur. Le vers 695 s'inspire de *Gn.* 39, 9 mais reformule de façon plus concise et plus percutante (que l'on songe à l'opposition *omnia / non te*) le refus de Joseph. Il en va de même pour l'hexamètre suivant. La redondance *uxorem / dominam* ne se retrouve pas dans la Vulgate et la forme *non temero* vient se substituer à l'expression *quomodo ergo possum hoc malum facere*. La négation marque ainsi davantage la détermination que l'interrogation. Quant au verbe *temerare* et au substantif *domina*, ils permettent d'insister sur la *pietas* de Joseph. Le vers 697 est proche du vers 626 par son lexique, mais le versificateur a préféré ici la parataxe à l'ablatif absolu, ce qui contribue à accélérer le récit. En outre le commentaire *maluerat te* est naturellement absent de la Vulgate : cette mention psychologique explique la vengeance de l'épouse narrée au vers 698, péripétie passée sous silence dans le premier récit de l'épisode. Le versificateur comble ainsi l'ellipse entre les vers 626 et 629. Le verbe *insimulare* insiste sur la perfidie de la femme offensée et permet de résumer le discours de l'épouse à Potiphar (*Gn.* 39, 17-18).

Le vers 699 mentionne la mise au cachot de Joseph. Le terme *uincula* remplace le substantif *carcer* de la Vulgate qui avait déjà été utilisé au vers 629 pour évoquer la situation du patriarche : *Ioseph habet carcer*. Dans le vers précité, le versificateur s'intéressait au cachot en lui-même en raison de sa valeur typologique. Ici, il se focalise davantage sur le récit et l'action. Remarquons à ce sujet l'asyndète du vers 699 et le verbe *precipiat* qui se substitue au *tradidit* hiéronymien. Le vers 700 s'inspire de *Gn.* 39, 21, verset dans lequel on trouve l'expression : *fuit autem Dominus cum Ioseph*. Cette expression du soutien du Seigneur ne se fait qu'à cet endroit de l'histoire de Joseph dans la Bible. Le versificateur, pour sa part, mentionne à plusieurs reprises l'aide de Dieu (v. 686, v. 692, v. 700, v. 711) et insiste ainsi sur le destin exceptionnel du héros. Dans le même hexamètre, le cachot est appelé *fouea* ce qui n'est pas le cas dans la Vulgate. Il s'agit pour une part d'éviter la répétition de termes déjà employés (*carcer*, *uincula*). En même temps, le substantif susmentionné n'est pas anodin puisqu'il renvoie à l'histoire de Daniel (*Dn.* 6). Joseph devient un héros à l'instar de Daniel puisqu'il échappe, semble-t-il, à une mort certaine, la fosse connotant l'idée d'un lieu d'où l'on ne sort pas et où l'on court les pires dangers. Les vers 701-704 évoquent l'élévation de Joseph et son aptitude à interpréter les songes. Le versificateur n'a pas détaillé ici le contenu du rêve de Pharaon comme il l'avait fait aux vers 635-639. Il est vrai qu'une telle matière servait particulièrement bien l'exégèse typologique. Ici, seule compte la progression du récit. Ainsi, le vers 702 explique la cause de la libération de Joseph ce qui n'était pas le cas dans la narration précédente où Joseph, au vers 630, apparaît « brusquement » devant le Pharaon. De même le vers 704 mentionne l'origine de cette élévation : *quod bene respondes*. L'ensemble de ces quatre hexamètres constitue une réécriture extrêmement succincte du chapitre 41 de la *Genèse*. Tous les discours ont été supprimés mais en même temps le versificateur a totalement respecté la trame narrative de l'hypotexte.

Les vers 705-709 racontent, quant à eux, la reconnaissance de Joseph et de ses frères et l'installation de la famille du patriarche en Egypte. Certes, l'ensemble constitué par les vers 660-680 avait déjà évoqué certains aspects de cette épisode biblique. Mais comme nous l'avons dit à l'occasion du commentaire du passage précité, cet ensemble ne constitue aucunement une narration et se focalise sur certains détails à valeur typologique sans jamais les contextualiser dans la progression de l'action. Il en va ici bien différemment puisque l'auteur résume les différentes péripéties du chapitre 42 en quelques vers (retour des frères, reconnaissance de Joseph, mise à l'épreuve, dévoilement de Joseph, installation en Egypte). Pour conclure, cette réécriture de la vie de Joseph insiste sur l'énumération des *gesta* du

patriarche, sur les péripéties du récit et donc sur l'héroïsme de ce dernier. Les commentaires du narrateur viennent d'ailleurs renforcer cette idée.

A l'inverse de Benjamin qui n'a de valeur que par rapport à sa dimension typologique, Joseph est un héros « par lui-même » au même titre que Paul dont il vient d'être question. On ne peut que remarquer la symétrie entre les vers 660 et les vers 681 qui ouvrent tous deux par des apostrophes les sections narratives : *Paule Dei preco / O pudibonde Ioseph*. Et de fait, si les analyses typologiques ayant pour fonction de montrer que Joseph est une préfiguration du Christ constituent la base des vers 608-680, le passage en question ne contient aucun ajout de ce type. Les vers 681-682 expriment par trois questions rhétoriques formant un rythme ternaire avec cadence majeure l'impossibilité de chanter la totalité des *gesta* du patriarche²⁶⁷ mais aussi l'impossibilité de les taire. Le récit qui sera fait est donc au service de cette éloquence épideictique qui vante les mérites du héros. Le vers 686 montre que Dieu n'a pas abandonné Joseph alors qu'il était vendu par ses frères. Comme nous l'avons dit plus haut, le versificateur insiste, bien plus que la Bible, sur ce soutien apporté par le Seigneur. Cette réaffirmation d'une protection contribue à l'élaboration du registre épique : la vie de Joseph dépasse les cadres de l'humanité courante. De même, l'épouse de Potiphar est un outil entre les mains de l'*antiquus inimicus* (v. 688) et la résistance de Joseph suscite d'autant plus l'admiration. Le vers 711 résume les qualités du patriarche : *pudicitiae meritoque* et apporte une conclusion à la *narratio*. Le vers 712 constitue, comme on peut s'y attendre, une invitation à ressembler à Joseph mais en se focalisant sur la retenue du personnage : *castos*. Joseph devient ainsi pour la communauté monastique à laquelle appartient de toute vraisemblance le versificateur un *exemplum* de la chasteté.

V. 713-721 : Bénédiction des fils de Joseph.

Dans les vers 608-712, le versificateur a longuement développé les *gesta* de Joseph. Peu d'épisodes de la vie du patriarche ont été omis, à l'exception sans doute du chapitre 47 qui montre Joseph profiter de la famine pour enrichir grassement le pharaon. On comprend aisément l'omission des versets en question qui cadraient fort mal avec l'idéal de pauvreté monastique. L'auteur évoque désormais les derniers moments de Jacob avec trois entités narratives distinctes : la bénédiction des fils de Joseph (v. 713-721), la bénédiction des fils de

²⁶⁷ Il utilise donc (comme en I, 6) le topos « *pauca e multis* » pour montrer qu'il n'est pas à la hauteur de son sujet. Voir à ce sujet le développement de Curtius sur le topos de l'ineffable : *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, Paris, 1956, p. 265-269.

Jacob (v. 722-747), la mort de Jacob (v. 748-750). Il suit en cela scrupuleusement l'ordre de la Vulgate (*Gn.* 48-49).

La première de ces trois sections narratives évoque donc en neuf vers la bénédiction faite par Jacob des fils de Joseph (*Gn.* 48). Le versificateur a considérablement simplifié la matière biblique : il a supprimé le long discours liminaire de Jacob, les différents détails sur sa cécité et les paroles de bénédiction que ce dernier adresse à Joseph, puis à Ephraïm et Manassé. Mais il a conservé l'élément central du récit biblique, à savoir la « bénédiction inversée », seul élément qui bénéficiera d'ailleurs au vers 721 d'une exégèse typologique. Le vers 713 constitue la situation initiale du récit du *Liber*, mais il est emprunté à un autre passage biblique : celui de l'entrevue entre Joseph et Jacob pendant laquelle le père fait promettre à son fils de l'enterrer avec ses ancêtres, hors d'Égypte (*Gn.* 47, 27-31). C'est en effet dans cet épisode que Jacob appelle Joseph à son chevet parce qu'il se sent mourir et non dans l'épisode de la bénédiction des fils de Joseph, dans lequel on apprend que Joseph est parti de son propre chef avec ses fils voir Jacob après avoir appris que ce dernier était fort malade (*Gn.* 48, 1). De fait, le vers 713 s'inspire de *Gn.* 47, 29 et propose une structure grammaticale semblable à l'hypotexte. Pourquoi le versificateur a-t-il emprunté une autre situation initiale ? Sans doute pour insister sur la solennité du moment et sur le rôle central de Jacob, le patriarche qui se sent mourir (v. 713 *sciret*) et qui convoque sa famille pour adresser ses dernières paroles. Les hexamètres suivants, quant à eux, constituent une reprise fidèle de *Gn.* 48, 13-19. Le versificateur a respecté l'alternance de dialogue et de récit que l'on trouve dans la *Genèse*. Mais il a œuvré pour raccourcir et alléger les versets de l'hypotexte. Ainsi, l'utilisation des formes verbales du vers 715 (*dextrat / sinistrat*) permet d'éviter les répétitions du verset 13 : *posuit ad dexteram...* De même, l'ablatif absolu du vers 716 *cancellatis manibus* (repris textuellement à Isidore, *Quaest. Test.* Gn, 31, 3) allège considérablement le verset 14. Le vers 717 témoigne du même effort stylistique : le participe présent *indignans* se substitue à la forme *uidens* suivie de ses longs compléments (*Gn.* 48, 17) et permet d'amorcer la réplique de Joseph sans l'utilisation de la tournure biblique : *dixitque ad patrem...* L'hexamètre 720, quant à lui, s'inspire de *Gn.* 48, 19 et conserve l'opposition des deux comparatifs. Cela étant, dans la Vulgate, on lit : *sed frater eius iunior maior illo erit*. Le texte biblique est donc focalisé sur le personnage du cadet qui est élevé (*maior erit*). Il en va différemment du *Liber* qui insiste au contraire sur la soumission (*subdo*) de l'aîné. En outre, le versificateur n'a aucunement repris le début du verset 19 dans lequel Jacob dit que Manassé deviendra aussi un grand peuple. Là où la *Genèse* insistait sur la grandeur des deux branches avec une élévation de la souche cadette, le *Liber* donne à lire un rapport de domination ce qui

prépare naturellement l'exégèse allégorique du vers 721 : par l'étendard de la croix (figurée par le croisement des bras), les Gentils dominent les Hébreux. Cette idée est reprise à Isidore (*Quaest. Test. Gn*, 31, 4) mais le champ lexical de la guerre n'est pas présent chez le docteur précité : le versificateur a utilisé *uexillo*²⁶⁸ (l'étendard) à la place du terme plus neutre *tali sacramento* et a substitué *dominantur* à l'expression *praepositus est*.

V. 722-747 : Bénédiction des fils de Jacob.

Les vers 722-747 respectent entièrement la structure du passage biblique dont ils s'inspirent. Tout comme dans la Vulgate, cet ensemble commence par une introduction (v. 722-724) puis se poursuit avec une ou deux phrases de bénédiction pour chaque enfant, lesquels sont mentionnés dans un ordre similaire ou presque²⁶⁹ à celui de l'hypotexte. Remarquons néanmoins que le verset 27 consacré à Benjamin n'a pas été repris ici, sans doute parce qu'il avait déjà été paraphrasé au vers 675 à l'occasion de la notice sur le plus jeune des fils de Jacob. Notons enfin que, dans le *Liber*, chaque bénédiction est suivie d'un vers consacré à l'exégèse typologique.

L'introduction du *Liber* est différente de l'introduction biblique. En effet dans la Vulgate (*Gn.* 49, 1-2) Jacob invite, au discours direct, ses enfants à se réunir afin d'écouter ses dernières paroles mais ils ne sont pas énumérés (de fait, ils ont déjà été mentionnés au chapitre 29 et au chapitre 46). Le poème profite donc de ce moment conclusif pour nommer tous les descendants de Jacob. Au vers 724, le versificateur a substitué *benedixit* à la forme *adnuntiem* de l'hypotexte. Dans la Vulgate, Jacob annonce l'avenir mais dans le *Liber* il proclame la signification spirituelle de chacun d'eux. Le vers 726 ne reprend que le début de la bénédiction adressée à Ruben en des termes identiques à ceux de la Vulgate. La fin du verset n'a pas été reprise, alors qu'elle était elle aussi commentée par Isidore dans un sens typologique. La concision est ici pratiquée par la coupure, mais il est vrai qu'il est pratiquement impossible pour le versificateur de résumer les paroles souvent énigmatiques de Jacob. Il en va de même pour les propos adressés à Siméon et Lévi qui occupent dans la Bible les versets 5 à 7 et qui ne sont ici repris que partiellement. Le vers 728 est très proche du texte biblique, mais il en va différemment de l'hexamètre suivant. On trouve, en effet, en *Gn.* 49, 7 : *diuidam eos in Iacob et dispergam illos in Israhel*. Les pluriels *eos* et *illos* renvoient à la

²⁶⁸ Le groupe nominal *uexillum crucis* remonte à la littérature chrétienne tardo-antique. On le retrouve chez Tertullien (*Nat.* 1, 12), chez Prudence (*Cath.* 9, 80) et chez Sédulius (1, 321).

²⁶⁹ Zabulon est cependant mentionné après Issachar dans le *Liber* ce qui n'est pas le cas dans le texte biblique.

famille de Siméon et de Lévi et ce verset semble insister sur l'affaiblissement politique de ces deux tribus. La réécriture du *Liber* est la suivante : *ex his diuisos saluabo, malos quoque spargam*. A vrai dire, ce vers est incompréhensible si l'on ne connaît pas l'analyse isidorienne dont il s'inspire. Remarquons, avant d'en venir à l'explication de l'hexamètre, que Jacob énonce au discours direct (comme le prouve l'utilisation des premières personnes) des interprétations exégétiques. La parole d'Isidore est venue remplacer la parole biblique. Cela étant, pour ce docteur, Lévi et Siméon représentent le peuple juif (*Quaest. Test. Gn, 31, 13*) et, au sein de ce peuple, certains se sont séparés car ils ont cru au Christ. Le futur biblique *diuidam* n'est aucunement péjoratif selon cette interprétation et le versificateur a d'ailleurs rajouté la forme *saluabo*. Il faut comprendre : je sauverai ceux qui se sont séparés de ces tribus, c'est-à-dire du peuple juif, sous-entendu grâce à leur croyance en Jésus. La deuxième partie du verset concerne, toujours selon Isidore, les Juifs qui persévèrent dans leur infidélité (*permanserunt infidelitate*), et qui sont dispersés sur la surface de la terre (*per orbem terrae*). Le versificateur a résumé la pensée du *doctor* en utilisant l'adjectif substantivé *malos*. Il est intéressant cependant de remarquer que ce vers n'est pas uniquement un ajout, puisque le versificateur a conservé la structure grammaticale et la première personne de l'hypotexte biblique. L'idée ainsi exprimée revêt un sens différent par rapport à l'analyse d'Isidore. En effet, Jacob signifie Dieu, seul habilité à sauver (*saluabo*) et c'est donc par une décision de Dieu (*spargam*) que les Juifs errent, ce qui n'apparaît pas dans le commentaire de l'*auctor*. Dans son édition, G. Dinkova ne note pour ce vers que la référence vétéro-testamentaire, ce qui n'aide guère le lecteur moderne à saisir le sens de cet hexamètre complexe.

Les vers 730-731 font référence à la bénédiction de Juda, mais en omettant le verset 9. Ils constituent une réécriture fidèle de la parole de Jacob au verset 10 et l'on peut se demander pourquoi G. Dinkova marque au vers 729 la fin du discours direct du patriarche. Au vers 731, l'expression *donec ueniat qui mittendus est* est une reprise textuelle de Jérôme qui pratique ici une traduction typologique d'un verset au demeurant très obscur²⁷⁰. En revanche, la relative *qui uera salus est* constitue un ajout, mais une nouvelle fois intégré aux paroles de Jacob. Les vers 732-733 reprennent le verset 15 sans faire référence au verset 14 lui aussi consacré à Issachar. L'hexamètre 732 est assez proche du texte biblique. Notons cependant quelques changements signifiants. La conjonction *propter* remplace le *et* de la Vulgate. En outre l'expression *bona terrae* s'est substituée à la construction certes peu classique *uidit terram quod esset optima*. Au vers 733, *tributis seruit* est directement emprunté à la Vulgate,

²⁷⁰ Dans la T.O.B., la traduction est la suivante : « jusqu'à ce que vienne celui auquel il appartient ».

mais la fin de l'hexamètre constitue un ajout inspiré en substance par Isidore (*Quaest. Test. Gn, 31, 35*), lequel considère qu'Issachar représente l'esclave du Christ et qu'il lui offre ses biens en vue du repos éternel. Encore une fois, cette exégèse est intégrée aux paroles mêmes du patriarche et ne se comprend qu'avec l'hypotexte. Pour que le vers soit compréhensible et eu égard à l'interprétation d'Isidore, on doit traduire *spectans* par « visant », ce qui est au reste l'un des sens possibles de ce verbe. Le vers, fort délicat à comprendre, signifierait ainsi : parce que (*propter*) il a vu des biens terrestres, il devient un esclave (sous-entendu du Christ) en visant les biens du Christ. Selon l'auteur du *Liber*, Issachar représenterait donc l'itinéraire d'un homme qui choisit les biens célestes au lieu des biens terrestres, ce qui est entièrement en accord avec son idéologie monastique. En outre, la fin de l'hexamètre (*donaria Christi*) ne se retrouve quant à elle que chez Alcuin (*Carm. 66, 2, 9*) au sujet d'un certain Gerfridus qui donne ses biens en vue des dons du Christ : *distribuit larga mente in donaria Christi*. Cet intertexte semble confirmer notre interprétation.

Le vers 734 concernant Zabulon est une reprise fidèle de la Vulgate. Pour le personnage de Dan, le versificateur n'a pas retenu le verset 16 ni le début du verset 17. Si le vers 734 est une mise en vers du texte biblique sans changement remarquable, il en va différemment de l'hexamètre suivant qui s'inspire du verset 18 : *salutare tuum expectabo Domine*. Ainsi, la forme *operiar* a été substituée au verbe *expectabo*. Il ne s'agit plus pour l'auteur du *Liber* d'une attente passive, mais d'une prise en main de son propre destin. Le salut passe par la réalisation de bonnes œuvres (*operiar*) et la constance de la foi (*crediderit*). Les vers 740, 742 et 744 sont des reprises fidèles des versets de la Vulgate. L'auteur n'a ici pratiqué aucune coupure et s'est contenté de quelques substitutions pour des raisons métriques (ainsi au vers 744 où il a remplacé l'expression *eloquia pulchritudinis* par les termes *famina pulchra* qui constituent la fin de l'hexamètre). De la bénédiction de Joseph qui s'étend sur les versets 22-26, le versificateur n'a retenu que le début du premier verset en le reformulant de façon très fidèle (seul *aspectu* a été remplacé par *specieque* afin de former le dactyle cinquième).

Nous avons déjà évoqué certains ajouts exégétiques lorsqu'ils se greffaient syntaxiquement à la réécriture biblique proprement dite comme aux vers 729, 731 et 733. Cela étant, certains hexamètres du *Liber* constituent des commentaires autonomes, séparés des paroles de Jacob, et nous les avons naturellement édités sans guillemets. Dans un cas comme dans l'autre, les ajouts sont constitués de commentaires typologiques qui reprennent Isidore avec fidélité. Le vers 735 utilise le lexique de ce docteur (*Quaest. Test. Gn, 31, 30*) mais le versificateur, dans son travail d'*abbreviatio*, a omis de mentionner que Zabulon signifiait

l'Eglise, port et asile pour ceux qui croient. L'interprétation des vers 738-739 mérite quelques éclaircissements. Selon Isidore, la chute du cavalier signifie la mort du corps du Christ à laquelle succèdera la résurrection et cette idée est reprise au vers 738. En revanche, le tutoiement ainsi que l'idée du salut des fidèles (v. 739 *perpete morte carebit*) est une invention du versificateur qui une fois de plus passe de l'analyse à l'exhortation. Les vers 741 et 743 sont fidèles à l'hypotexte isidorien. Il en va de même pour l'hexamètre suivant qui assimile Neptalim aux apôtres et pour l'ultime vers du passage qui remplace *pulchritudo* par *speciosus* afin de rendre plus évident le parallélisme avec le texte biblique.

V. 748-750 : Derniers moments de Jacob.

Ces trois hexamètres constituent un résumé très succinct de l'épisode biblique de la mort de Jacob, narré en *Gn.* 49, 28-33. Le versificateur n'a retenu que les versets 29-30 en supprimant l'énumération de tous les parents enterrés dans la fosse. Seul le vers 748 constitue une réécriture de la Vulgate. Dans cet hexamètre, le poète a condensé les paroles du patriarche en passant du discours direct au discours indirect. Il a conservé le verbe *sepeliri* mais a substitué *Abraham* (d'ailleurs mentionné au verset 30) à l'expression *cum patribus meis*. Ainsi, le vœu de Jacob n'est plus d'être enterré avec sa famille, mais avec Abraham uniquement, lequel figure le Christ comme l'indique le vers 750. Le vers 749 est un ajout d'ordre psychologique (*credens*) qui explicite le souhait de Jacob. Il s'agit également d'une exégèse typologique mais qui est intégrée non plus aux paroles du patriarche, comme c'était le cas lors de l'épisode précédent, mais à ses propres pensées : Jacob est persuadé qu'il se relèvera dans sa chair grâce au Christ (v. 750 *per Dominum Christum*). Jacob devient donc une préfiguration du Chrétien mais aussi un *exemplum* par la fermeté de sa foi (v. 749 *obnixè*).

V. 751-760 : Massacre des enfants.

Le versificateur a passé sous silence les deux derniers chapitres de la *Genèse*, qui sont consacrés aux funérailles du patriarche et à la mort de Joseph. Il achève donc le Livre I non par la fin de la *Genèse* mais par le début de l'*Exode*. Dans *P*, la mention de l'incipit du *liber secundum* se fait sans aucun doute possible à la suite du vers 760. Cela étant, G. Dinkova, en se fondant sur l'intertexte biblique, considère que le premier livre doit s'achever après la mort de Jacob au vers 750 et édite le vers 751 en tant que premier hexamètre du deuxième livre. A

notre sens, un tel déplacement est quelque peu arbitraire. Il ne se fonde pas sur des traces de correction que l'on chercherait en vain dans le manuscrit et ne prend pas en compte la structuration globale du poème. En effet, l'unité de composition du versificateur n'est aucunement le livre biblique mais l'épisode biblique qui peut être lié à d'autres passages par des liens thématiques. La séparation entre la deuxième et la troisième partie du *Liber* se fait d'ailleurs au beau milieu du premier livre de Samuel. Bref, le passage d'un livre biblique à un autre ne constitue pas pour le poète un principe de structuration. Au reste, le massacre des enfants d'Israël est lié narrativement aux épisodes précédents mentionnant l'installation des fils de Jacob en Egypte. Il n'est donc pas absurde de le voir figurer à la fin du premier livre. Quant au Livre II, il débute par une nouvelle unité thématique centrée sur le personnage de Moïse, le héros de l'*Exode*.

Cet ensemble de vers évoque de façon très condensée l'ordre de Pharaon de tuer les enfants mâles. Il n'est jamais question du contexte de cette décision ni du rôle des sages-femmes des Hébreux. Seule l'action principale est rapportée à travers les deux premiers hexamètres du passage. Au vers 751, le verbe *praecipit* a été remplacé par *nequit*, ce qui insiste sur la culpabilité et la violence de Pharaon. L'expression *flumine Nili* n'est pas présente dans la Bible mais elle constitue une clausule attestée à 16 reprises dans la poésie antique (citons à titre d'exemple Lucrèce, *Nat.* 6, 1114 ; Virgile, *Aen.* 9, 31 ; Ovide, *Met.* 15, 753). Le vers suivant résume les paroles de Pharaon et allège le texte de la Vulgate : *mares / puellas* viennent se substituer à l'expression *quicquid masculini sexus natum*.

Les ajouts sont composés de deux ensembles : d'une part les vers 753-754 qui constituent une exégèse allégorique ; d'autre part les vers 754-760 que l'on peut assimiler à une exhortation morale. Dans son édition, G. Dinkova considère que ces ajouts sont inspirés de Bède (*In Pent. Ex.* 1). Certes, ce dernier assimile Pharaon au diable mais ce seul élément ne suffit pas à affirmer une quelconque inspiration. A l'inverse, l'interprétation « monastique » du passage ne se retrouve aucunement chez l'*auctor*. En effet, pour le poète, le pharaon s'attaquant au diable représente Satan haïssant le célibat (*qui uiuunt caelibes uita*). Pour Bède, il s'agit certes de Satan mais qui s'attaque à ceux qui comprennent le sens spirituel de la loi et non aux femmes qui ne s'attachent qu'aux aspects corporels du monde (*sapient carnalia*). Le versificateur, pourtant volontiers misogyne, ne reprend nullement une telle allégorie. Cela étant, son interprétation semble sous-entendre que le monachisme féminin n'a aucune existence. Les vers 754-760 constituent un ajout moral repérable à l'utilisation de la deuxième personne et à l'opposition de deux existences possibles : d'un côté celui qui est pieux en parole seulement (v. 756 *dumtaxat uerba*) et de l'autre celui qui se convertit (v. 757

conuertere), qui fait vœu de chasteté (v. 759 *castificetis*) et qui par conséquent est sauvé (v. 760 *uestra salus*). Bref, l'idéal de piété est un idéal monastique qui seul permet le salut. Cet éloge du célibat n'a finalement qu'un lien assez ténu avec le passage biblique, ce qui prouve d'ailleurs à quel point une telle idéologie est importante aux yeux du poète. A l'inverse, la condamnation de ceux qui ne sont pieux qu'en paroles est extrêmement violente puisque ces derniers sont réunis avec Pharaon dans la mort sans fin (v. 758). Ces deux types de piété nous invitent peut-être à considérer une allégorie qui n'est aucunement verbalisée par le poète mais qui semble sous-tendre l'exhortation : les filles pourraient être assimilées aux paroles (v. 756 *uerba*) et les mâles aux mœurs (v. 757 *mores*). Celui qui fait vivre les paroles en tuant la conversion des mœurs est voué à la mort éternelle. Une telle interprétation est purement hypothétique et n'est présente ni chez le poète ni chez Bède.

Éléments de commentaire du Livre II.

V. 1-20 : Le buisson ardent. Mission de Moïse.

La fin du livre précédent s'achevait sur le massacre des enfants (*Ex.* 1). Le début de la deuxième partie s'ouvre avec le personnage de Moïse, personnage central du poème jusqu'au vers 132 qui marque le début de la réécriture versifiée des règles du *Lévitique*. Le chapitre 2 relatant l'enfance de Moïse et ses péripéties jusqu'à son établissement au pays de Madiân n'a pas été retenu par l'auteur. De fait, le personnage de Moïse l'intéresse surtout dans son rapport avec Dieu qui préfigure le rapport du Chrétien avec le Fils. Il est, de fait, rarement considéré comme un *typus Christi* (à l'exception des vers 85-109). Les vingt premiers vers du deuxième livre font référence à l'épisode du buisson ardent et donc au commencement de la mission de Moïse. Le versificateur n'a retenu que l'essentiel de l'épisode et a coupé une grande partie du discours de Yahvé (versets 6-9 et 19-22).

Le vers 1 est une reprise de *Ex.* 3, 1. Dans le texte biblique, le verset en question sert à marquer la situation de Moïse au moment où il aperçoit le buisson ardent. On y trouve l'imparfait *pascebat*, qui permet d'évoquer l'arrière-plan, avant que l'action principale ne surgisse avec le parfait *apparuit*. Le versificateur, quant à lui, a substitué le parfait (*pauit*) à l'imparfait. Ainsi, ce premier vers du deuxième livre n'a pas pour fonction d'évoquer le contexte de l'action mais de présenter un personnage dont il n'a jamais été question jusqu'alors. La fin du premier hexamètre *fere quadraginta per annos* est quelque peu surprenante. En effet, il n'est jamais précisé dans l'ensemble du Pentateuque que le prophète ait fait paître les bêtes pendant quarante ans avant d'entendre l'appel du Seigneur. On apprend simplement en *Ex.* 7, 7 que Moïse avait quatre-vingt ans au moment de la confirmation de sa mission et on sait aussi par *Dt.* 34, 7 qu'il est mort à cent vingt ans. Le versificateur, à partir de tels éléments, semble considérer que la vie de Moïse se divise en trois parties de quarante années chacune (de la naissance à son arrivée à Madiân, son activité pastorale, sa mission). Il est évident que l'auteur n'a pas ajouté ce chiffre au hasard, puisqu'il constitue le leitmotiv de l'*Exode*. En outre, ce nombre a naturellement une valeur symbolique forte. Pour l'auteur, il semble désigner la notion d'abstinence et de pénitence. On trouve, en effet, dans le *De Gratia*

Noui Testamenti, v. 315-316 : *Nam numerus signat quadragenarius iste, quo Christus, Moyses, Helias abstinuere*. Dans ce passage, on peut supposer que le nombre quarante renvoie à l'exode de Moïse et non à son activité pastorale à Madiân. Cela étant, on peut considérer que l'ajout *quadraginta per annos* du vers 1 permet de valoriser cette partie de l'existence du prophète et de la décrire comme une retraite monacale. L'ajout constitué par le vers 2 confirme au reste cette interprétation : en se séparant, si l'on peut dire du monde, Moïse devient l'ami du Tout-Puissant (*amicus cunctipotentis*). Les vers 3 et 4 qui rapportent la vision proprement dite et la réaction de Moïse constituent une réécriture très fidèle de l'hypotexte. Soulignons simplement que le versificateur a préféré l'utilisation du passif de *uidere* suivi de l'infinitif (*est uisus ei quidam rubus asper aduri*) à la tournure peu classique du texte hiéronymien : *et uidebat quod rubus arderet*. En outre, la réaction de surprise de Moïse qui se manifeste au verset 3 par le discours direct a été narrativisée par la seule forme verbale *stupet*. Le verbe qui clôt l'hexamètre, *apropiare*, ne se retrouve pas au verset 4 (*pergeret ad uidendum*) mais apparaît au verset suivant dans l'ordre de Dieu : *ne adpropies*. Il a peut-être été inspiré également par des poèmes médio-latins. Les vers 5 et 6 récrivent le verset 5 sans procéder à des changements majeurs : notons simplement que *pedules* est venu remplacer *calciamentum* impossible d'un point de vue métrique et que la fin du vers 6 *namque fides tibi recta* constitue une invention du versificateur. Le vers 13 n'est pas à proprement parler une réécriture : il est déduit de l'ordre énoncé par Yahvé au verset 5 et insiste sur l'obéissance et la foi de Moïse. Il est curieux de voir au vers 15 le même début d'hexamètre qu'au vers 13 : *depositis caligis*. En outre la fin du vers en question ainsi que le début du vers suivant récrivent le verset 2 en des termes similaires aux vers 3 et 4. Quant à l'explication allégorique de la fin du vers 16, elle est similaire à celle exprimée au vers 14. On peut supposer ici que l'auteur a repris par erreur le début du vers 13 et qu'il a tâché de rattraper son inattention comme il l'a pu. Mais il ne s'agit là que d'une hypothèse et l'absence d'autres manuscrits ne permet nullement de lever le doute. Les vers 17 à 20 constituent un collage des principales phrases prononcées par Dieu. Le lexique utilisé est proche du texte biblique même si *heremo* s'est substitué au terme *solitudinem* impossible métriquement et que la fin de l'hexamètre 20 *aliud nomen michi non est* est un ajout inventé par le versificateur mais naturellement déduit du verset 14.

Les vers 7-12 constituent un commentaire exégétique du buisson qui brûle sans se consumer. Au vers 8, l'auteur affirme cependant que le sens de cette vision peut échapper à l'intelligence limitée de l'homme (v. 8 *exigui sensu*) ce qui ne l'empêche pas de proposer trois interprétations allégoriques exprimées avec une relative prudence (v. 10 *puto* en incise). Il

reprend au vers 10 l'explication de Bède (*In Pent. Ex, 3*) selon laquelle le buisson désigne la Vierge qui reste pure bien que la divinité brûle en elle : *in qua diuinitas ardebat, et nullum detrimentum patiebatur*. Cette nature double de la Vierge est reprise de façon condensée par le poète dans l'expression *Virginis et matris partum*. Notons qu'une telle exégèse n'est présente que chez Bède. Il en va différemment des commentaires contenus dans les vers 11 et 12 qui s'inspirent de ces deux phrases d'Isidore (*Quaest. Test. Ex, 7, 2*), reprises à l'identique par Bède et Raban : *Quod data lege non sunt consumpta peccata [...] Alii in rubo flammante et non urante, Ecclesiam intellegunt inflammari persecutionibus, et eam, loquente Domino in illa, non perire*. On le voit, le versificateur est resté très fidèle au contenu et au lexique des *auctores*. Pour des raisons métriques mais aussi pour condenser son propos, il a remplacé *inflammari persecutionibus* par l'expression *per saeuitiam* qui semble donc faire référence à la violence des hérétiques. On remarque aussi la présence de l'infinitif futur *perituram (esse)* en lieu et place de l'infinitif présent *perire*, lequel insiste davantage sur la certitude d'une Eglise éternelle. Le vers 14 s'inspire également d'Isidore (*Quaest. Test. Ex, 7, 3*) : *in qua nullus digne consistere uel Deum uidere potest, nisi qui cuncta terrena et mortalia deposuerit uitia, quod significabant illa Moysi calceamenta deposita*. Les sandales ôtées signifient donc le fait de se débarrasser des vices. Le rapprochement n'est pas exprimé dans le vers 14 par un terme introducteur (du type *significare*) mais il apparaît dans le texte latin par la disposition des éléments correspondants qui sont notés précisément l'un au-dessous de l'autre et par les homéotéleutes en [is] : *depositis caligis / immunis cunctis uitiiis*. On remarque également que le poète, dans sa réécriture du texte isidorien, a supprimé les adjectifs superficiels (*terrena, mortalia*) et a remplacé *Deum* par *Christe*, passage du Père au Fils et de l'éloignement du « il » à la proximité du « tu ». Au vers 16, l'expression *mundo corde uideris* reprend exactement la même idée : le Christ apparaît au cœur pur (*mundo corde uideris*, expression qui se substitue à la longue phrase de l'hypotexte isidorien que nous avons citée plus haut : *nullus [...] digne consistere uel Deum uidere potest, nisi...*) Nous avons mentionné plus haut ce que nous pensions des vers 15-16 qui semblent faire doublon avec les vers 13-14.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 12 (V. 772 *Dinkova*) : La leçon de *P* est la suivante : *aut non aecclesiam per saeuitiam perituram*. G. *Dinkova*, dans son apparat critique, a noté *perrituram* mais il s'agit sans doute d'une faute de frappe. En revanche, l'éditrice susnommée propose de transformer les formes à l'accusatif par des nominatifs : *Aut non ecclesia per saeuitiam peritura*. Il est vrai qu'il y a ici

un parallélisme syntaxique marqué par la répétition de *aut* et la correction par des nominatifs permet d'avoir deux propositions conjonctives (la seconde étant introduite par *quia* sous-entendu). Mais rien n'empêche de considérer que le versificateur fait ici une rupture de construction : *significauit* introduit une proposition conjonctive puis une proposition infinitive. Par ailleurs, avec des nominatifs, l'hexamètre est faux. En effet, la dernière voyelle de *ecclesiam* qui ouvre le troisième pied est forcément longue ce qui n'est pas possible avec la terminaison du nominatif, sauf à considérer que le poète allonge la voyelle finale d'*ecclesia* devant la césure ce dont nous ne trouvons aucun autre exemple dans le *Liber*.

V. 17 (V. 777 *Dinkova*) : G. Dinkova lit *et* au début du vers. Il ne s'agit visiblement pas d'une correction puisqu'elle ne propose aucun commentaire dans son appareil critique. Il nous semble, de notre côté, impossible de lire autre chose que *i*.

V. 21-46 : Pouvoir des signes accordés à Moïse.

Le poète n'a pas retenu *Ex.* 3, 18-22, versets dans lesquels Dieu promet à Moïse de frapper les Egyptiens pour que les Hébreux puissent sortir du pays. Il poursuit donc sa réécriture de l'*Exode* par la mention des signes accordés au prophète. La reprise de la Vulgate est ici très fidèle et peu de détails ont été omis. Nous remarquons cependant que le poète n'a que très partiellement conservé le premier verset du chapitre dans lequel Moïse affirme que les Hébreux ne le croiront pas : « Ils diront : le Seigneur ne t'est pas apparu ». Il en va de même pour le verset 5 dans lequel Dieu exprime la fonction des signes : « C'est afin qu'ils croient que le Seigneur t'est apparu ». A l'inverse, dans le *Liber*, les signes servent de preuve à Moïse en personne (v. 21 *hesitat* ; v. 32 *cum dubitaret*) et non à la communauté hébraïque. Le prophète n'incarne donc plus le héros de la nation juive, mais représente la nation juive elle-même (v. 24 *Iudeorum gens*) qui refuse de croire en Dieu. Il symbolise, plus généralement, la foi hésitante (v. 38 *fuga discipulorum*). De fait, Moïse, comme nous l'avons dit plus haut, n'est guère pour le poète un *typus Christi* (même si le vers 46 établit un rapprochement entre la croix du Christ et la verge de Moïse) mais a pour vocation de figurer à la fois la croyance du Juif et celle du Chrétien selon des niveaux d'interprétation différents. Remarquons également que, dans cette réécriture, l'ordre des signes a été inversé par rapport au texte initial. De fait, l'auteur a préféré évoquer la main de Moïse avant de relater l'épisode de la verge transformée en serpent. On peut considérer que cette inversion est dictée par le contenu exégétique du propos : si la main lépreuse signifie la Loi de l'Ancien Testament (v.

27), la verge figure la résurrection du Christ (v. 39) ou encore la fin du monde (v. 40) et, dans une perspective eschatologique, le versificateur a mentionné ces différentes phases de l'Histoire dans l'ordre chronologique.

Le vers 21 fait référence à l'hésitation de Moïse. Comme nous l'avons précisé au paragraphe précédent, le poète a quelque peu modifié le sens du verset biblique et, pour ce faire, a établi quelques transformations : le verbe *hesitat* constitue une interprétation du discours direct du prophète qui d'ailleurs n'émet dans la Bible aucun doute sur la divinité de l'apparition mais sur la réussite de la mission que Dieu lui donne en *Ex.* 3, 18-22, versets non repris par le poète. La proposition finale qui clôt l'hexamètre est également déduite des paroles de Moïse, lequel en *Ex.* 4, 1 se contente de déplorer l'incrédulité des Hébreux. Les vers 22-23 se rapprochent davantage du texte biblique même si le versificateur a remplacé le couple antithétique *mitte / retrahe* par *insinuato / profer*. Cette substitution s'explique sans doute par des raisons métriques : l'expression *insinuato ma(num)* (reprise de façon quasi identique au vers 30) permet à elle seule de former le premier hémistiche. De même au vers 29, le pentasyllabe *insinuetur* constitue la clausule de l'hexamètre selon les habitudes du poète qui affectionne, avec un goût fort peu classique, les polysyllabes en fin de vers. Une forme verbale quasi identique (*insinuaui*) se retrouve en fin d'hexamètre chez Prosper d'Aquitaine (*De Prou.* 514), dans un contexte certes différent, et l'anonyme s'est peut-être souvenu de cette possibilité métrique. Quant à l'impératif *retrahe*, il ne peut figurer dans l'hexamètre car composé de trois syllabes brèves²⁷¹. En outre, au vers 23, l'expression de la Vulgate *leprosam instar niuis* a été remplacée par *alba*. L'adjectif susnommé permet de créer une *uariatio* puisqu'on trouve au vers 25 *lepratur*, au vers 26 *lepra* et au vers 27 *lepram*. Il est vraisemblablement emprunté à Isidore, *Quaest. Test. Ex.* 9, 1 : *et inuenta est alba* ou à Bède, *In Pent. Ex.* 4 : *sed tantum manus alba dicitur*. Les vers 29-30 reprennent le verset 7 qui évoque la couleur retrouvée de la main du prophète. Le lexique utilisé est identique à celui des vers 22-23 si ce n'est que l'auteur a résumé les termes de la Vulgate *et erat similis carni reliquae* par l'expression plus fluide *ceu primo colorificatur*. Une nouvelle fois un polysyllabe est utilisé en guise de clausule et l'auteur a peut-être ici fait un emprunt métrique à son contemporain Marbode qui est le seul à proposer une fin d'hexamètre analogue (*colorificamus* : *Laur.* 251) mais dans un contexte différent. Il évoque ici la surprise de l'Empereur face à l'impassibilité de Saint Laurent lors de son martyre : *Surdo cantamus, caecoque colorificamus*. Les vers 33-35 constituent une réécriture de l'épisode de la verge

²⁷¹ A moins d'allonger la première syllabe devant deux consonnes dont une liquide. Mais le poète s'interdit sans doute cette solution. La forme *retrahe* ne se trouve jamais dans le *Liber* ni dans le *De Gratia*.

changée en serpent. Le poète a respecté le mouvement du discours direct mais nous pouvons noter quelques substitutions synonymiques. Ainsi, la consécutive *ita ut fugeret Moses* est remplacée par le parfait *expauit*. De même, *uersa est in colubrum* devient *est draco facta*. Ces changements s'expliquent vraisemblablement par une volonté de condenser la matière biblique et de lui donner une plus grande fluidité stylistique. Le terme *expauit*, quant à lui, est directement emprunté au commentaire d'Isidore (*Quaest. Test. Ex, 8, 1 : et expauit Moyses et fugit*).

Les vers 24-28 constituent un premier ensemble exégétique. La main devenue lépreuse est interprétée comme la Loi inachevée de Moïse et comme la punition adressée aux Juifs parce qu'ils refusent de croire au Christ (v. 24 *in Christum credere nolens*). Cette dernière idée ne se retrouve ni chez Isidore, ni chez Raban mais semble remonter à Bède, *In Pent. Ex, 4 : lepra autem dicitur incredulitatem Iudaeorum in Filium significare*. On remarque la substitution de *Christum* à *Filium*, terme peu utilisé par le poète, ainsi que l'adjonction du participe *nolens*, lequel renforce la culpabilité des Juifs qui refusent de croire par un acte conscient et libre. Les vers 25-26 affirment que la main lépreuse signifie l'impureté des Juifs qui ont été rejetés par Dieu. Les termes sont empruntés à Isidore, *Quaest. Test. Ex, 9, 1 : albor enim in cute lepra est, non candor. Ipsa haereditas Dei, id est, populus illus, ab eo foras missus, immundus factus*. Nous pouvons simplement remarquer que le poète a rajouté au vers 26 l'adverbe *nunc* pour actualiser les propos d'Isidore. Les vers 27-28 qui rapprochent la lèpre de la Loi de l'Ancien Testament ne sont pas empruntés à l'un des docteurs précités. Le vers 31, quant à lui, interprète la couleur retrouvée de la main comme la purification des Hébreux au moment de la fin du monde. L'idée est en partie reprise à Isidore, *Quaest. Test. Ex, 9, 2 : Sed reuocabit eam (plebem Iudaeae) et redibit ad pristinum colorem, dum agnouerit Dominum Saluatorem*. La réécriture du *Liber* condense fortement la matière isidorienne, ajoute le groupe prépositionnel *sub finem mundi* et ne conserve pas les deux actions de Dieu (*reuocabit / redibit*). Pour l'anonyme, la purification des Juifs ne saurait se produire dans ce monde et le Seigneur semble les avoir définitivement exclus.

Les vers 36-46 consistent en un commentaire de l'épisode de la verge changée en serpent. Le versificateur donne plusieurs interprétations du passage en question : la transformation de la verge en serpent et du serpent en verge peut signifier la mort et la résurrection du Christ (v. 36-39) ; la queue du serpent figure la fin du monde qui permet aux croyants d'être rétablis à l'extrême fin, puisque c'est en saisissant la queue du serpent que Moïse lui a fait retrouver sa forme originelle (v. 40-44) ; enfin, la verge qui permet au prophète de surmonter les obstacles signifie la toute puissance de la foi par rapport à la

philosophie (v. 45-46). Les deux premières idées remontent à Augustin, *In psalm. 73, 5* mais sont reprises par Isidore, *Quaest. Test. Ex, 8, 2-4* et par Raban, *In Ex. 1, 6* qui cite textuellement le docteur sévillan. Quelle source le poète a-t-il utilisée ? Nous serions tenter de dire qu'il s'est attaché à récrire Isidore et Raban plutôt qu'Augustin. Le vers 41 nous fournit une indication probante. En effet, on trouve chez Augustin : « *quia sic modo mortalitas Ecclesiae ambulat : alii eunt, alii ueniunt per mortem tamquam per serpentem* ». Et chez Isidore : « *quia sic mortalitas Ecclesiae per lubrica temporum uoluitur : alii eunt, alii ueniunt per mortem tamquam per serpentem* ». Raban reprend Isidore mais en substituant *lubrica tempora* à *lubrica temporum*. Une même comparaison peut s'établir au sujet du vers 44 : la forme *reparamur* semble remonter à Isidore (*redimus ad manum Dei, atque apprehensi, reparabimur*) et non à Augustin (*redimus ad manus Dei et efficitur stabilitum regnum Dei*). Raban, quant à lui, cite textuellement Isidore mais semble avoir remplacé *reparabimur* par *separabimur*²⁷². Quant à Bède, il n'évoque jamais en *In Pent. Ex, 4* le rapprochement possible entre la queue du serpent et la fin du monde. Il semble donc que le poète se soit appuyé sur Isidore et Raban et ne se soit pas inspiré directement d'Augustin.

Pour ce qui est du travail de réécriture, on remarque aux vers 36-37 la volonté du poète de proposer des synonymes au terme *serpens*, seul substantif utilisé par les *auctores*. On trouve ainsi *draco* (v. 36) et *chelidrus* (v. 37). Le vers 39 se distingue de l'hypotexte isidorien par l'utilisation de la deuxième personne : *resurgis*. Nous avons déjà évoqué le vers 41 qui semble emprunter à Raban l'expression *lubrica tempora*. Le poète est passé de l'affirmation à la question rhétorique et surtout a visiblement choisi une interprétation morale de l'adjectif *lubrica*. En effet, Augustin, dans son expression *mortalitas Ecclesie ambulat* évoque simplement le vieillissement de l'Eglise et, à notre sens, il en va de même pour Isidore qui utilise *lubrica* dans son sens premier de « glissement » : *lubrica temporum* signifierait donc « la fuite du temps » ou quelque idée analogue. Raban, quant à lui, joue peut-être sur les deux sens de l'adjectif. Mais l'anonyme, à travers cette question rhétorique au ton très désabusé, évoque la décadence morale de l'Eglise comme il le fait par exemple en I, 563 : *sanam doctrinam quis in hoc iam tempore discit ?* Le vers 43 poétise la phrase lapidaire d'Augustin reprise textuellement par Isidore : *ergo mors a serpente* en s'inspirant peut-être d'une fin d'hexamètre due à Paulin de Nole, *Carm. 15, 56* : *emanauit in orbem*²⁷³.

²⁷² Si l'on en croit l'édition de Migne (*PL*, 108).

²⁷³ Mais, dans le poème en question, le contexte est bien différent puisque Paulin évoque la diffusion de l'Evangile : *totum Euangelii sonus emanauit in orbem*.

Les vers 45-46 ne remontent pas aux sources que nous avons pu identifier jusqu'alors. Le poète y évoque la suprématie de la croix sur les vaines philosophies comme il l'avait fait au Livre I à l'occasion des vers 409-435. Remarquons simplement la scansion aucunement classique du génitif *philosophiae* qui exige, par sa place en fin d'hexamètre, l'allongement du premier « i » (traditionnellement court) et du second « i » suivi pourtant d'une voyelle. Cette forme se retrouve également à la clausule de I, 411 et 431 ainsi qu'au vers 156 du premier livre du *De Gratia*. La scansion y est, dans tous les cas, identiques. La clausule *philosophiae* remonte à Boèce (*Elog.* 1, 1) et se retrouve à neuf reprises chez les auteurs médiévaux précédant le *Liber*²⁷⁴. Notre poète ne semble donc pas soucieux de revenir à une scansion plus classique.

V. 47-61 : La Pâque.

Après avoir évoqué les signes accordés à Moïse, le poète relate l'épisode de la Pâque (*Ex.* 12). Il passe donc sous silence les chapitres 5 à 11 de l'*Exode* (échec de la mission auprès de Pharaon ; confirmation de la mission de Moïse ; les fléaux d'Égypte) et conserve les éléments de la Pâque juive utiles à ses commentaires exégétiques : cette fête signifie en réalité la mort du Christ sur la croix et préfigure l'eucharistie. Dans son édition, G. Dinkova a rapproché les vers 47-49 de l'épisode précédent. Or, ces trois hexamètres évoquent très clairement la sortie d'Égypte²⁷⁵ (v. 47 *Moyses educit Hebreos*), événement intimement lié à la célébration de la Pâque. En outre, cet ensemble comporte une évidente unité thématique d'un point de vue moral : le Chrétien doit regretter et fuir ses fautes pour les annihiler (v. 49 *crimina cum fugimus* ; v. 57 *crimina flens digne*). Enfin, le vers 48 semble faire référence lui aussi au chapitre 12, si bien qu'on ne saurait séparer l'ensemble 47-49 des hexamètres suivants.

Le poète s'est contenté de récrire principalement les versets 6-12 qui évoquent globalement les rites alimentaires concernant l'agneau pascal. Cela étant il fait également référence à *Ex.* 12, 46, ce qui témoigne de sa capacité à ne pas suivre la Bible ligne à ligne. Le vers 47 ne reprend pas un passage biblique en particulier mais s'inspire du verset 12 et des versets 29-36 : c'est en effet au moment de la Pâque que le Seigneur frappe les Égyptiens, ce

²⁷⁴ On la trouve, en particulier, trois fois chez Baudri (*Carm.* 35, 1 ; 134, 1117 ; 154, 323) et deux fois chez Marbode (*Capit.* 7, 131 et 8, 24) auteurs que notre anonyme exploite à plusieurs reprises.

²⁷⁵ Il y a certes dans *P* un signe dans la marge devant *uespere* (v. 49) mais c'est aussi le cas devant *Egipto* (v. 47). Il est très délicat de s'appuyer sur de tels signes pour structurer le texte du *Liber*. Le scribe les utilise très fréquemment, tous les trois ou quatre vers dans cette partie du *Liber*. Il s'agit par là de manifester une nouvelle idée et non un nouvel épisode.

qui permet aux Hébreux de quitter le pays. Le vers 48 fait de toute évidence référence à la fin du verset 12 : *et in cunctiis diis Aegypti faciam iudiciam ego Dominus*, promesse du Seigneur de se venger des dieux d’Égypte au moment de la Pâque. Ce verset est ainsi interprété par Isidore, *Quaest. Test. Ex.*, 14, 17 : *omnia in Aegypto templa destructa sunt*, formulation très proche du vers 48. Il est curieux à ce sujet que G. Dinkova, qui mentionne dans l’apparat des sources patristiques le passage d’Isidore en question, n’ait pas évoqué ce verset parmi les sources bibliques et n’ait pas pensé à rapprocher les vers 47-49 des hexamètres suivants. Les recommandations alimentaires sont énoncées dans les vers 50, 52, 54, 56, 58 et 60 avec, à chaque fois, un passage du discours direct (Dieu s’adresse directement à Moïse et lui demande de répéter ses paroles à son peuple) au discours indirect. Le vers 50 emprunte au verset 6 le terme *uespere* mais remplace le verbe *immolare*, impossible métriquement, par le participe *mactato*. Quant à la tournure syntaxique du vers, elle semble s’inspirer d’Isidore, *Quaest. Test. Ex.*, 15, 1 : *fit Pascha in occisione agni*. Le vers 52 maintient l’adjectif biblique *crudo* mais substitue le mot *elixo* à l’expression *nec coctum aqua*, sans avoir emprunté cette variation synonymique à Raban, *In Ex.* 22, 8 ou à Grégoire le Grand, *In Euang.* 22, 8, qui commentent le verset en question. Le vers 54 s’inspire fortement de *Ex.* 12, 46 : notons simplement que la forme *comminuatur* vient remplacer la deuxième personne *confringetis* sans doute pour des raisons de *uariatio* lexicale puisqu’on trouve le participe *fractum* au vers 55. Le verbe précité, au demeurant, est emprunté à l’Évangile de Jean, 19, 36 : *os non comminuetis ex eo*. Il s’agit précisément de la citation vétéro-testamentaire de *Ex.* 12, 46 introduite au moment où les soldats de Pilate épargnèrent les os du Christ. On le voit, dès le vers 54, par l’usage du terme néo-testamentaire, le versificateur prépare l’exégèse typologique de l’hexamètre suivant. Remarquons que le rapprochement entre la citation de l’*Exode* et la crucifixion du Christ est fait par Augustin, *Contr. Faust.* 12, 30 et par Isidore, *Quaest. Test. Ex.*, 15, 1, dont l’auteur s’inspire. Au vers 56, la forme biblique *edent* est remplacée par le plus rare *commanducatur*, sans doute pour éviter la répétition avec l’infinitif *esse (edere)* de l’hexamètre suivant ou encore la forme *editur* du vers 58. En outre, l’adjectif *amaris*, emprunté à Grégoire (*In Euang.* 22, 8) ou à Raban (*In Ex.* 22, 8) remplace *agrestibus* présent dans la Vulgate et prépare l’exégèse morale du vers 57 qui insiste sur la nécessité du repentir. Les vers 58 et 60, quant à eux, reprennent le lexique des versets 11 et 15 : *accinctis ; baculosque tenentibus ; fermentum*. Remarquons que la clause du vers 60 *uescitur agno* constitue peut-être un emprunt métrique à Marbode, *Carm.* 2, 39, 101.

A chaque hexamètre récrivant un verset biblique correspond un hexamètre d’exégèse. Le vers 49 s’inspire d’Isidore, *Quaest. Test. Ex.*, 14, 17 : *spiritualiter autem dicimus, quod*

egredientibus nobis ex Aegypto errorum idola corruant. Fuir l’Egypte revient donc à détruire l’erreur. Notons que le poète a remplacé *corruant* par *nullificatur* ce qui lui permet, selon une formule qu’il affectionne, de placer un pentasyllabe en fin d’hexamètre. En outre, l’anonyme a rajouté le terme *crimina* afin d’insister comme il le fera au vers 57 sur la notion de repentir. Le contenu de l’exégèse du vers 51 remonte également à Isidore, *Quaest. Test. Ex*, 15, 1 : *uespera mundi passus est Dominus*. L’idée que la mort du Christ sera salvatrice (*saluos fecit nos*) n’est pas présente chez l’auteur mais celui-ci cite néanmoins le verset présent en *Jn*. 1, 29 : *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*. Le vers 53 constitue une réécriture très condensée de Grégoire, *In Euang.* 22, 9, lequel est repris textuellement par Raban en *In Ex*. 1, 23. Notons qu’une telle interprétation ne se retrouve pas chez Isidore. Selon Grégoire, cuire l’agneau signifie essayer de résoudre par la science le mystère de l’incarnation : *neque per humanam sapientiam qualiter incarnari Deus potuit cogitendus*. Dans son développement, l’auteur utilise tantôt *scientia* et tantôt *sapientia* alors que le poète a préféré le terme *ratio*. De même le substantif du vers 53, *deitas*²⁷⁶, permet de résumer les propos tenus par les docteurs sur l’incarnation. Comme nous l’avons dit plus haut, le vers 55 fait référence à l’Evangile Johannique : les os intacts de l’Agneau préfigurent les os intacts du Christ au moment de la crucifixion. Le versificateur est demeuré très proche de la phrase d’Augustin, *Contr. Faust.* 12, 30, reprise textuellement par Isidore, *Quaest. Test. Ex*, 15, 1 : *non franguntur in cruce ossa Domini*. Il est de fait impossible de savoir, dans ces conditions, si l’anonyme s’est ici inspiré directement d’Augustin ou non. Le début du vers 57 (*crimina flens*) s’inspire de Grégoire lequel est repris textuellement par Raban : pour ces derniers, les laitues amères signifient l’amertume de la pénitence (*amaritudo poenitentiae*). La suite de l’hexamètre, comme l’a remarqué Neil Adkin²⁷⁷, semble se rapprocher de 1 *Cor.* 11, 27 : *quicumque manducauerit panem uel biberit calicem Domini indigne*. Dans ce verset, tout comme dans le verset suivant, Paul affirme que ceux qui participent indignement au corps et au sang du Christ se rendent coupables envers le Seigneur. Cette citation paulinienne permet donc d’insister sur la nécessité de la contrition pour pouvoir participer dignement à l’eucharistie²⁷⁸. Le vers 59 s’inspire également des docteurs précités lesquels interprètent les hommes ceints d’une ceinture comme des prédicateurs (*curam pastoralem suscipere*) qui ont su dominer leurs désirs (*fluxa luxuriae domare*). On remarque que le poète a condensé les propos

²⁷⁶ Ce terme désigne le Dieu chrétien depuis Prudence, *Apoth.* 144. Il signifiait auparavant la divinité païenne (cf. Arnobe, 1, 28 et Augustin *Ciu.* 7, 1).

²⁷⁷ Neil Adkin, p. 73.

²⁷⁸ C’est par rapport à cet intertexte paulinien que, dans le texte latin, nous faisons figurer la virgule après *flens* et non après *digne* comme c’est le cas dans le manuscrit. Dans son édition, G. Dinkova ne propose aucune virgule ce qui ne permet pas de lever l’ambiguïté.

susmentionnés notamment avec l'adjectif *casti*. Le contenu du vers 61 remonte également à Grégoire, lequel considère que celui qui mange du pain sans levain est celui qui fait le bien sans être corrompu par la vaine gloire. Cette idée est résumée par le poète à travers le verbe *superbit*. Étant donné que Raban a toujours pris soin de citer textuellement Grégoire, il n'est jamais possible, dans ce passage, d'affirmer quelle est précisément la source patristique du versificateur. Disons, pour conclure, que le poète considère la Pâque juive non seulement comme une préfiguration de la mort du Christ, mais aussi comme une préfiguration du sacrement de l'eucharistie, à travers notamment les expressions *panum uinum esse* (v. 57), *carne frui Christi nescit* (v. 61) ou encore l'anaphore du terme *crimina* (l'eucharistie ne se conçoit pas sans repentir comme en témoigne le vers 57), autant de formules que l'on ne retrouve nullement chez les *auctores* précités.

V. 62-66 : Mara et Elim.

Le poète passe de l'épisode de la Pâque (*Ex.* 12) à la mention des deux premières étapes du désert (*Ex.* 15, 22-27) : Mara, où Moïse transforme l'eau amère en eau douce ; Elim où les Hébreux trouvent des sources en abondance ainsi que des palmiers. Il n'a donc pas récrit l'évocation du sacrifice des premiers nés au Seigneur (*Ex.* 13), le passage de la mer (*Ex.* 14) non plus que le cantique de Moïse (*Ex.* 15, 1-21).

Du passage en question, le versificateur n'a retenu que les éléments pouvant bénéficier d'une exégèse typologique et, par conséquent, a omis le discours du Seigneur au verset 26. Le vers 62 condense les versets 23 et 25 et emprunte au texte biblique l'adjectif *amaros*. Le poète a remplacé *aquae* par *fontes* sans doute pour des raisons métriques. Il substitue *dulcorat* à la forme de la Vulgate *dulcedinem* impossible dans l'hexamètre. L'emploi du verbe susmentionné permet aussi de créer une *uariatio* lexicale avec le verbe *dulcescit* utilisé au vers 63 et qui est peut-être emprunté à Isidore, *Quaest. Test. Ex.* 21, 3 : *quod aquae Marae, ligno in se suscepto, dulcescunt*. En outre, le terme *uirga* employé au début du vers 62 se démarque quelque peu du sens du passage de l'*Exode*. En effet, dans le texte biblique, Moïse adoucit les eaux suite à l'injonction du Seigneur qui lui conseille de jeter dans la source un morceau de bois : *lignum*. Certes, l'utilisation de *uirga* permet au poète d'ouvrir son vers par un dactyle et non par un spondée. Il nous semble cependant que cette substitution s'explique par des raisons théologiques puisque la verge de Moïse transformée en serpent préfigure la mort et la résurrection du Christ (v. 36 et 39). Ainsi, ce changement prépare le commentaire typologique du vers suivant. Les vers 64 et 65 quant à eux reprennent le verset 27. L'adjectif

dulces a été ajouté afin d'insister sur l'opposition entre les eaux amères de Mara (l'Ancien Testament) et les eaux douces d'Elim (le Nouveau Testament) selon la lecture isidorienne. Remarquons en outre que le terme *septuaginta* a été remplacé par sa reformulation poétique : *septes denas [...] geminasque*, c'est-à-dire soixante-douze. Cette substitution est incompréhensible sans l'aide d'Isidore, lequel considère en *Quaest. Test. Ex*, 22, 1 que les soixante-dix palmiers préfigurent les soixante-dix apôtres : *alii septuaginta missi ad praedicendum Verbum Dei referuntur*. Or, cette phrase fait de toute évidence référence à l'Évangile de Luc (*Lc.* 10, 1) dans lequel on apprend que le Christ envoie soixante-douze apôtres en plus des douze disciples bien connus : *alios septuaginta duos*. Le versificateur a donc modifié le texte vétéro-testamentaire pour rendre l'analyse typologique plus pertinente.

Les vers 63 et 66, quant à eux, consistent en des récritures versifiées et condensées d'Isidore (*Quaest. Test. Ex*, 21 et 22), lequel est repris textuellement par Raban (*In Ex.* 2, 5-6). Si le contenu des hexamètres s'inspire des docteurs précités, le lexique utilisé est original : *insypidus* (v. 63), *praecones* (v. 66). En outre, comme souvent, la tournure affirmative est remplacée au vers 66 par une question rhétorique. Enfin, le versificateur n'explicite pas comme les *auctores* les rapprochements faits entre l'Ancien et le Nouveau Testaments et se contente d'utiliser le terme *praecones* pour évoquer les douze apôtres et les soixante-douze autres missionnaires.

V. 67-75 : La manne et les cailles.

Le poète suit ici l'ordre de la Vulgate et ne commet aucune ellipse. En revanche, la récriture du chapitre 16 est extrêmement simplifiée, puisque seuls certains détails sont évoqués sans que la trame narrative du passage n'apparaisse. De fait, les dialogues entre Moïse et le peuple ont été supprimés tout comme le récit de la découverte de la manne qui fait suite à l'envol des cailles. Les éléments conservés l'ont été en vue d'un commentaire allégorique (v. 68 et 70) ou moral (v. 72, 74 et 75). L'évocation de ces différents passages bibliques se fait dans un ordre qui n'est pas celui de la Vulgate mais de l'exégèse d'Isidore, *Quaest. Test. Ex*, 23, lequel commente d'abord la signification des cailles, puis le gomor double pour finir avec la présence des vers.

Le vers 67 rapproche plusieurs éléments bibliques : le grondement du peuple (*Ex.* 16, 2 et 8), la promesse de Dieu qui consiste à donner de la viande le soir et du pain le matin (*Ex.* 16, 12) et enfin l'envol des cailles (*Ex.* 16, 13) qui, selon toute vraisemblance, correspond à la première partie de la promesse divine même s'il n'est jamais précisé dans l'*Exode* que les

Hébreux mangèrent les cailles précitées²⁷⁹. Le versificateur a donc fortement condensé la matière biblique tout en conservant le vocabulaire de l'hypotexte : *murmur, coturnix*. Le vers 69 reprend le verset 35 en procédant à quelques changements : le verbe *pluit* vient remplacer l'expression *filiis autem Israhel comederunt*. Le poète peut ainsi insister sur la provenance divine de la nourriture céleste et établit peut-être un parallèle avec *Ex. 9, 23* qui évoque la grêle, le septième fléau d'Égypte : *pluitque Dominus super grandinem*. De fait, Dieu est à la fois celui qui châtie et celui qui sauve et sa puissance n'a pas de limite, comme l'indique le participe *indeficiens*, qui constitue un ajout de la part du poète. Le vers 71 est très proche du texte de la Vulgate. Le poète a simplement condensé la matière biblique en substituant *duplice gomor* à l'expression *cibos duplices id est duo gomor*. Le vers 73, quant à lui, fait référence aux Hébreux qui conservèrent la manne jusqu'au matin contrairement aux recommandations de Moïse. Le poète a utilisé l'expression *facit uermes*, moins évocatrice que les verbes du verset 20 *scatere* et *conputruit* mais il crée ainsi une rime léonine : *uermes / expes*.

Comme nous l'avons dit plus haut, les ajouts consistent en des exégèse allégoriques et morales et s'inspirent globalement d'Isidore, *Quaest. Test. Ex, 23*. Ainsi, le vers 68 reprend le deuxième paragraphe du chapitre précité dans lequel le docteur affirme que les Hébreux ont mangé les cailles et que la chair des oiseaux signifie les paroles divines qui ne nourrissent que charnellement ce peuple charnel : *plebem carnalem, tanquam carne, alebat per uerba diuinitus missa*. Notons que le poète a remplacé *alebat* par le passif *replentur* ce qui semble signifier que les Hébreux, entièrement emplis par le sens charnel, ne peuvent accueillir un autre type de lecture. Une nouvelle fois, l'image du peuple juif chez le poète est plus négative que chez Isidore. Remarquons que l'auteur a pris soin avec l'adverbe *usque* d'actualiser l'idée du docteur sévillan. Le vers 70 commente le vers 69 et assimile la manne inépuisable à la permanence du dogme divin. Nous n'avons pas trouvé la source d'un tel parallélisme. Remarquons simplement que la fin de l'hexamètre *fabrica mundi* se retrouve chez Flodoard, *Triumph. 18, 8, 234* et chez Baudri, *Carm. 134, 995*. Les vers 72 et 74-75 commentent les versets 20 et 22 selon une interprétation morale. Ces deux passages bibliques sont mis en parallèle par le poète, lequel suit la lecture isidorienne. Selon ce dernier, celui qui écoute les paroles de Dieu et les met en application (*uerbum Dei audit et facit*) recueille le bien en double et ce en vue de la vie éternelle (*propter spem itae aeternae*) ; en revanche, celui qui

²⁷⁹ En revanche, en *Nb. 11, 31-34*, on trouve les Hébreux en train de dévorer les cailles mais il n'est jamais question de la manne dans cette péricope. Ce passage a sans doute grandement inspiré l'analyse allégorique de l'*Exode* puisque les Juifs qui dévorent la viande avec ardeur apparaissent ici dans toute leur dimension « charnelle ».

connaît les paroles de Dieu mais continue de pécher (*qui post susceptum uerbum Dei peccant*), abrite en son cœur un vers qui le ronge (*uermis qui eorum semper conscientiam fodiat et arcana pectoris rodant*). Le poète a conservé l'analyse isidorienne mais il l'incarne dans une rhétorique persuasive comme l'indiquent le futur plein de promesses du vers 72 ou encore les inquiétantes homéotéleutes et allitérations du vers 75 : *torquens corrodens atque remordens*.

V. 76-77 : L'eau jaillie du rocher.

Après l'épisode de la manne, le poète poursuit sa réécriture de l'*Exode* sans faire d'ellipse et évoque désormais le passage des eaux de Massa et Mériba. L'auteur a résumé les sept premiers versets du chapitre 17 par un seul hexamètre. Ce dernier ne reprend guère le vocabulaire de l'*Exode*. Ainsi, on trouve au verset 6 : *percutiesque petram et exhibit ex ea aqua ut bibat populus*. Aucun des termes précités n'est présent dans le vers 76. Plus vraisemblablement, le poète s'est inspiré de la narration du même épisode telle qu'elle est présente dans le livre des *Nombres* (Nb. 20, 11) : *percutiens uirga bis silicem*. On remarque, une fois de plus, la capacité de l'auteur à réunir des passages distincts du texte biblique. Sans doute faut-il voir également des réminiscences de Marbode, *Carm.* 1, 19, 7 ou d'Hildebert, *Inscr.* 1, 6, 1, lesquels décrivent avec le même hexamètre l'action du prophète : *bis silicem uirga dux percutit atque propheta*. L'interprétation du vers 77 est due à Isidore : *Quaest. Test. Ex.* 24, 1 : *percussa enim petra fons manauit. Percussus in cruce Christus sitientibus lauacri gratiam*. Mais le poète a récrit le docteur en question en empruntant la clausule de l'hexamètre à Juvencus, *Euang.* 4, 658 : *pocula Christo*.

V. 78-84 : Combat avec Amalech.

Dans cet ensemble de vers, le poète évoque brièvement le combat avec Amalech (*Ex.* 17, 8-16), passage qui suit directement dans la Vulgate celui des eaux de Massa et rapproche ce personnage des autres peuples ennemis des Hébreux (Edom, les Cananéens) qui apparaissent dans le livre des *Nombres*. Le vers 79 est dévolu à une exégèse typologique tandis que les vers 82-84 constituent une lecture morale : il ne faut en aucune façon s'opposer aux hommes pieux lorsqu'ils sont sur notre chemin.

Le vers 78 évoque la victoire sur Amalech. Il s'inspire du verset 13 qui rapporte l'issue du combat (*fugauitque Iosue Amalech*) et qui est ainsi reformulé par le poète : *Moyses*

superavit. L'anonyme n'a donc pas conservé le rôle de Josué, qui se bat pendant que Moïse élève les mains pour recevoir l'aide du Seigneur. Il a préféré insister sur la toute puissance du prophète (*superavit*) qui correspond naturellement à l'omnipotence de Dieu. Le début de l'hexamètre s'inspire du verset 11 : *cumque leuaret Moyses manus*. On remarque que l'auteur a transformé cette proposition en un ablatif absolu : *extensis manibus*. Il s'est probablement inspiré directement d'Augustin, *Contr. Faust.* 12, 30 : *extensis Moysi manibus signo crucis*. En effet, Isidore, qui reprend naturellement Augustin, propose une formulation plus lointaine (*Quaest. Test. Ex*, 25, 1) : *bracchiaque sua in modo in modum crucis extendit*, phrase reprise textuellement par Raban (*In Ex.* 2, 8). Quant à la fin de l'hexamètre, il s'agit vraisemblablement d'une reprise d'Hildebert qui écrit dans sa paraphrase du livre des *Rois* : *ut properans Daudid cuneos Amalech superavit* (*Libr.* 1, 123). Le versificateur exploite avec beaucoup d'habileté cette fin de vers puisque l'évêque du Mans évoque dans ce vers non le personnage de l'*Exode* mais la nation des Amalécites vaincue par David (1 S. 30). Les vers 80-81 font allusion à Edon et, selon toute vraisemblance, à Arad, roi des Cananéens (*Chananeus rex Arad* en *Nb.* 21, 1). Le poète se contente ici de résumer en deux vers la fin du chapitre 20 et le début du chapitre 21 des *Nombres*, passages qui font suite dans le livre surnommé à l'épisode des eaux de Mériba. Nous pouvons remarquer ici qu'il paraphrase l'*Exode* tout en utilisant les *Nombres*, comme au vers 76. Notons également que le parallélisme entre Amalech, Edon et Arad est dû au versificateur et qu'il ne figure chez aucun des *auctores* utilisés dans le commentaire exégétique.

Le vers 79 affirme que Moïse, qui triomphe d'Amalech en tendant les bras, figure le Christ qui triomphe de Satan sur la croix. L'idée d'une similitude entre Moïse et Jésus est exprimée par Augustin, *Contr. Faust.* 12, 30 mais le rapport entre l'ennemi et le diable ne se trouve que chez Isidore (*Quaest. Test. Ex*, 25, 1), lequel est cité par Raban (*In Ex.* 2, 6). Nous avons évoqué plus haut que l'auteur, au vers 78, semble avoir emprunté l'expression du début d'hexamètre à Augustin ; ici, nous considérons qu'il a plutôt utilisé Isidore. A vrai dire, aucun indice lexical ne permet d'adopter une décision définitive et il est tout à fait probable que le poète, dont nous avons pu constater à plusieurs reprises la culture, ait pu manier différentes sources simultanément. Quoi qu'il en soit, ce vers 79, s'il se rapproche surtout d'Isidore par le contenu (*sicque hostis, id est, diabolus, [...] signo crucis dominicae superatur*), s'en éloigne par la forme : une fois de plus, l'apostrophe et la deuxième personne pleines de lyrisme (*Christe, triumphas*) viennent se substituer à l'analyse. Quant aux vers 82-84 qui exhortent le lecteur à ne pas s'opposer aux hommes pieux, ils ne se retrouvent chez aucun des auteurs précités.

V. 85-109 : L'Alliance au Sinaï.

Après la narration du combat contre Amalech, le versificateur a passé sous silence le chapitre 18 qui concerne la rencontre de Moïse avec Jéthro ainsi que la nomination des chefs. Il poursuit sa réécriture avec ce vaste ensemble de vingt-cinq hexamètres qui évoque l'Alliance au Sinaï. Les vers 85-109 semblent contenir des remarques disparates sur l'Alliance qui est longuement présentée dans l'*Exode* du chapitre 19 au chapitre 31 puis, après la rupture du veau d'or, renouvelée et instituée du chapitre 33 à la fin du Livre. L'ordre adopté par le poète est original et ne correspond pas à la structure d'Augustin, d'Isidore, de Bède ou de Raban, eux dont l'anonyme s'inspire quant au fond mais qui suivent linéairement le développement biblique. Cette refonte de l'hypotexte semble se justifier à la fois par une volonté de condenser et d'éviter les redites (qui sont nombreuses dans les chapitres 19 à 40 de l'*Exode*) mais aussi de proposer des regroupements thématiques. Le poète a pris soin d'organiser une matière complexe en fusionnant les chapitres 19-31 et 33-40, ce que confirme l'étude de la structure des vers 85-156 consacrés à la fin de l'*Exode*. De fait, l'auteur n'a pas séparé l'Alliance première et l'Alliance renouvelée, le projet d'édification du sanctuaire et la construction du sanctuaire, bref le premier ensemble (*Ex.* 19-31) du second (*Ex.* 33-40). Il évoque du vers 85 au vers 109 le récit de l'Alliance proprement dit, ses fondements et le rôle de Moïse. Du vers 110 au vers 116, il est question du veau d'or. Du vers 117 au vers 156, le poète reprend le contenu de l'Alliance en s'attachant à deux aspects culturels : le sanctuaire de Yahvé et le grand prêtre. Pour ce qui est des vers 85-109, nous considérons qu'il est possible de les diviser en quatre parties : les vers 85-90 narrent l'apparition de Dieu, les vers 91-96 évoquent l'écriture de l'Alliance, les vers 97-100 concernent les fondements de l'Alliance (foi et piété) et les vers 101-109 la conclusion de l'Alliance et le rôle de Moïse lors de son retour du Mont Sinaï, préfiguration du ministère et de la crucifixion du Christ.

L'apparition du Seigneur est narrée aux vers 85 et 88-89. Le vers 85 paraphrase en son début le verset 3 du chapitre 19 (*Moses autem ascendit ad Deum*) et dans sa deuxième partie le verset 20 (*descenditque Dominus*). Le poète, par un tel collage, donne une structure symétrique à son hexamètre ce qui prépare les ajouts moraux des vers 86-87 qui peuvent se résumer ainsi : plus le Chrétien aime le Christ, plus le Christ descend vers lui. Le vers 88 est quelque peu différent de *Ex.* 19, 1 qu'il semble paraphraser. On lit en effet dans la Vulgate que les Hébreux sont arrivés au Sinaï trois mois après leur sortie d'Égypte (*mense tertio*). Le poète, quant à lui, parle de cinquante jours (*quiquaginta diebus*). Cette substitution remonte à

Isidore, *Quaest. Test. Ex*, 28, 1 (*quingagesima die*), ce qui permet au docteur précité d'établir le parallèle entre la descente de Dieu au Sinaï et la Pentecôte. L'auteur du *Liber* a conservé le choix d'Isidore sans l'explicitement même si le participe *irradians* fait peut-être indirectement référence aux langues de feu des *Actes des Apôtres* (*Ac.* 2, 3), d'autant que le vers 89 se clôt par l'ablatif *igne*. Ce dernier consiste en une réécriture très succincte de *Ex.* 19, 16 qui narre l'apparition de Dieu à Moïse. Le poète a procédé à des changements quasi synonymiques : *in fumo* vient remplacer *nubes* et *igne* semble se substituer à *fulgura*. Pour le premier cas, le poète s'est peut-être inspiré de *Ex.* 20, 18 dans lequel apparaît la vision du Sinaï par le peuple qui est resté en bas : *montemque fumantem*. Dans le second cas, on peut évoquer le rapprochement éventuel avec les langues de feu des *Actes des Apôtres* (*linguam tamquam ignis*) comme nous l'avons mentionné plus haut.

Les vers 91-92, quant à eux, évoquent l'écriture des tables de la Loi. L'auteur n'a pas récrit le décalogue mais se contente de mentionner son existence au vers 91 : *promulgavit Deus omnia mystica legis*. La fin de l'hexamètre est quelque peu surprenante. Il est possible que cette expression fasse référence aux dix commandements. Cela signifierait dans ce cas que le versificateur ne suit pas l'interprétation d'Isidore. En effet, ce dernier note au sujet du décalogue (*Quaest. Test. Ex*, 29, 16) : *nihil enim mystice significant*. Cela étant, une telle assertion ne se retrouve ni chez Bède (*In Pent. Ex*, 20) ni chez Raban (*In Ex.* 2, 12), lesquels pratiquent de fait une exégèse allégorique du décalogue. Le versificateur semble donc, si l'on considère que l'expression en question fait bien référence au décalogue, s'approprier les perspectives des deux *auctores* précités. On peut également considérer que l'expression *omnia mystica legis* concerne plus généralement (et l'adjectif *omnia* nous invite à proposer une telle interprétation) l'ensemble des commandements divins (*Ex.* 20-31). Cependant, à partir du vers 97, l'auteur rapporte précisément les différentes prescriptions de Dieu mais sans jamais revenir sur le décalogue ; il n'est donc pas impossible que l'expression en question serve à résumer les dix commandements et non les autres aspects de l'alliance qui elles bénéficieront d'une reformulation. Le vers 92 évoque l'écriture de la Loi sur les tables de pierre. Remarquons simplement que le poète a remplacé l'adjectif *lapideas* (impossible métriquement puisque les trois premières syllabes du terme sont brèves) par la forme synonymique *petrinis*.

Les vers 97 et 99 reprennent deux versets de l'*Exode* faisant référence au culte de Dieu et qui sont interprétés de façon semblable aux vers 98 et 100 : le Père et le Fils constituent l'ensemble de notre foi et de notre piété. Le vers 97 est très semblable à *Ex.* 20, 24 : *altare de terre facietis mihi*. Remarquons simplement le passage du discours direct au discours indirect.

Quant au vers 99, il reprend presque textuellement *Ex. 22, 29* : *decimas tuas et primitias non tardabis offerere*²⁸⁰. L'anonyme a substitué *iubemur* à *non tardabis* afin d'insister sur la cohérence de la communauté chrétienne réunie dans une même foi (v. 98 *sincera fides*) et dans une même piété (v. 100 *nostrae pietatis*).

Les vers 101, 103, 105 et 107 font référence à la conclusion de l'Alliance et à l'action de Moïse. Dans tous les cas, les gestes du prophète bénéficient d'une analyse typologique ce qui donne une unité à des éléments *a priori* épars. Le vers 101 résume le passage du sacrifice des taureaux au Seigneur narré dans l'*Exode* (*Ex. 24, 5-8*). Le versificateur a conservé le terme *uitulum* mais il a substitué *comminuens* au verbe du verset 5 *immolauerunt*. Il s'est inspiré d'Augustin, *Contr. Faust. 22, 93* (peut-être à travers Isidore, *Quaest. Test. Ex, 38, 7* ou Raban, *In Ex, 2, 4, 21* qui le reprennent textuellement) : *totum deinde corpus illum comminuitur*. La fin de l'hexamètre s'écarte également du texte biblique. On sait d'après les versets 6 et 8 que Moïse a mis le sang des veaux dans les coupes puis en a aspergé les Hébreux (*sanguinem respersit*) mais jamais il n'est rapporté que le prophète leur a donné à boire. L'anonyme s'est ici inspiré du même passage d'Augustin, indirectement ou non : *in aquam aspergens potum populo dedit*. Si le vers 103 est proche du vocabulaire de la Vulgate (emprunt des termes *cornutam* et *faciem*), il en va différemment de l'hexamètre 105 qui substitue le verbe *aduelat* au substantif biblique *uelamen*, peut-être pour créer une symétrie avec la forme *opacat* qui clôt l'hexamètre. Notons que la fin du vers n'est pas une réécriture de l'*Exode* mais une interprétation du voile dont Moïse se couvre, laquelle s'inspire d'Isidore (*Quaest. Test. Ex, 38, 2*). Le vers 108 fait référence au rituel de l'holocauste. Il est assez délicat d'identifier le verset que le poète reformule. Le lexique utilisé est en partie identique à celui de *Ex. 24, 8* : *respersit in populum*. En revanche, les formes *uasa* et *labrum* ne sont présentes qu'en *Ex. 35, 16*. L'anonyme a, semble-t-il, synthétisé les différentes informations portant sur le rituel et a pris soin au début de l'hexamètre de mentionner les éléments aspergés par le sang, énumération qui, dans l'exégèse du vers 109, signifie le monde (*mundi*).

Nous avons distingué quatre parties à cet ensemble. Pour chacune d'entre elles, le poète propose un commentaire moral ou typologique. Les vers 86-87 expriment la correspondance entre l'amour du Chrétien pour le Christ et l'amour du Christ pour le Chrétien. Cette affirmation sous-entend naturellement une invitation à méditer la parole divine. L'utilisation de la première personne du pluriel permet d'actualiser dans les faits cette parole théorique : *diligamus, meditamus, docemur*. Le vers 90 consiste en une interprétation

²⁸⁰ Pour ce vers, G. Dinkova mentionne dans l'apparat consacré aux sources bibliques : *Ex. 25, 2* ; *Ex. 34, 26* ; *Ex. 35, 5*. Or, dans ces trois passages, la notion de « dixième » n'apparaît pas.

allégorique du feu et de la fumée et rapproche la manifestation du Père et l'avènement du Christ. Nous avons vu plus haut que cet hexamètre en question pouvait faire référence par certains côtés à la Pentecôte mais qu'il avait également une portée plus générale. Le poète s'est ici inspiré d'Isidore, *Quaest. Test. Ex*, 28, 3 : *fideles claritatis suae ostensione illuminat et infidelium oculos per fumum erroris obscurat*. On le voit, l'anonyme a remplacé le couple antithétique *fideles* et *infideles* par l'opposition très présente dans le Nouveau Testament *humiles* et *superbos*. L'hexamètre contient donc une portée morale en évoquant non seulement la foi mais aussi le choix de vie.

Le second ensemble concerne l'écriture de la Loi. Les tables en pierre signifient, d'après le vers 93, que les Juifs ne comprennent que le sens charnel de la loi. Cette idée est empruntée à Isidore, *Quaest. Test. Ex*, 31, 1 : *per lapidis insensibilitatem demonstravit duram eorum mentis*. Le poète a remplacé *mentis* par *ceruice* ce qui lui permet de former son dactyle cinquième. Les vers 94-96 développent un parallélisme entre la Loi inscrite sur la pierre et l'épisode de la femme adultère narré dans l'Évangile de Jean. En effet, le début de l'hexamètre 95 *in terra digito scribens* fait clairement référence à *Jn*. 8, 6 : *digito scribebat in terra*. Le poète insiste bien sur la supériorité de l'Évangile par rapport à la Loi : Jésus est celui qui sauve (v. 93 *saluare reos*), et sa parole écrite dans la terre porte des fruits (v. 95 *fructus*) par opposition à la parole stérile inscrite sur la pierre ; enfin le Christ en triomphant de la mort donne l'Esprit Saint. Notons que le rapprochement fait entre le décalogue et l'épisode de la femme adultère ne se retrouve ni chez Isidore, ni chez Bède, ni chez Raban.

La troisième partie évoque l'autel et les sacrifices faits à Dieu, éléments qui préfigurent l'importance de la foi. L'autel construit en terre est interprété comme la croyance en l'incarnation du Christ (v. 98). Cette idée est reprise à Ambroise, *Moral.* 3, 26, 51 : *altera enim de terra Deo facere est incarnationem Mediatoris sperare*. Cette phrase étant citée textuellement par Isidore, *Quaest. Text. Ex*, 32, 1, il est impossible de préciser si le poète a eu directement recours à l'auteur des *Moralia* ou non. On remarque en outre que la structure très condensée du vers en question rend sa compréhension très délicate si l'on ne connaît pas l'interprétation des *auctores*. Le vers 100 consiste en une interprétation de *Ex*. 22, 29. Le poète s'est peut-être inspiré d'Isidore, *Quaest. Test. Ex*, 37, 2. En effet, pour l'auteur des *Quaestiones*, les *primitiae* signifient la volonté de faire le bien et les *decimae* l'accomplissement de cette volonté : *quippe primitiae frugum, uel primogenitorum, principia bonorum operum ostendunt, uel ipsam bonam uoluntatem [...] In decimis consummationes nostrorum operum ad Deum referre praecipimus*. Le versificateur n'a donc pas repris les termes contenus dans la citation mais il semble résumer les pensées d'Isidore en utilisant le

concept de *pietas*. Remarquons que le rapprochement entre le verset sur l'autel et le verset sur les prémices est dû à l'auteur du *Liber* et qu'il exprime, par ce regroupement, les fondements même du Christianisme : la piété et la foi en l'incarnation.

La dernière partie de cet ensemble concerne les actes de Moïse et leur interprétation typologique. Le vers 102 consiste en une interprétation de l'eau donnée à boire aux Hébreux, élément qu'on ne trouve pas dans la Vulgate mais qui remonte à Augustin et, selon toute vraisemblance, à sa lecture de la *uetus latina*. Pour Augustin (*Contr. Faust.* 22, 93), l'eau donnée à boire est l'eau du baptême qui permet d'absorber le veau, c'est-à-dire les idolâtres (*gentilium idololatriae deditorum*). L'expression précitée est ici condensée par le substantif *rebelle*s mais le verbe du vers 102 se retrouve chez l'auctor à la voix passive : *ab eis potius quos absorbere conabatur absorptus est*. Notons que l'analyse d'Augustin est citée textuellement par Isidore, *Quaest. Test. Ex*, 28, 7. Le vers 104 est une reprise fidèle du docteur sévillan (*Quaest. Test. Ex*, 43, 1) : *habet et cornua duorum Testamentorum*. Remarquons que le versificateur a ici rajouté le sujet *uelle Christi*. Il en va de même pour le vers 106 qui s'inspire du même chapitre 43. Chez Isidore, en effet, c'est la conversion (*si conuersi fuerint*) qui permet l'éclaircissement du texte biblique alors que pour le poète, c'est le Christ lui-même qui explique le sens de la Loi. On retrouve ici l'intérêt de l'anonyme pour la grâce du Nouveau Testament, titre de son autre poème. Par ailleurs, le vers 107 est identique ou presque au vers 5 du *De Gratia* : *nascens, baptizans, moriens, inferna subintrans*. Ici, *docens* s'est substitué à *baptizans* puisque la notion de baptême a déjà été évoquée, certes indirectement, au vers 102. Enfin, le vers 109 s'inspire lui aussi d'Isidore (*Quaest. Test. Ex*, 58, 3). Le développement du docteur a été fortement condensé par l'expression *purificatio Christi*.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 108 (V. 868 *Dinkova*) : Nous lisons, quoique difficilement, *labrum* (la panse du « a » est cependant visible) ce qui donne une signification satisfaisante au passage contrairement à la forme *librum* que G. Dinkova a lue. Cette dernière n'a rien noté dans son apparat critique au sujet de l'hexamètre en question.

V. 110-116. Le veau d'or.

Après avoir évoqué l'Alliance et avant de présenter longuement les institutions culturelles des Hébreux telles qu'elles apparaissent à la fin de l'*Exode* et dans le *Lévitique*, le poète mentionne l'épisode du veau d'or. L'anonyme ne propose aucunement une réécriture susceptible de suivre la trame narrative de *Ex. 32*. Il ne parle du veau d'or qu'à la fin du vers 111 et sans le nommer. L'idolâtrie ne constitue en rien le thème principal de cette réécriture. De fait, le versificateur a surtout repris les éléments de la Vulgate ayant trait à la beuverie et propose aux vers 114-116 une condamnation morale des ivrognes et de ceux qui s'adonnent aux plaisirs terrestres. De fait, une telle idée a déjà été longuement développée dans le *Liber I*, à l'occasion de la notice sur le personnage d'Esäü (v. 473-505). L'anonyme y fait l'éloge de la frugalité et de la sobriété, conditions absolues pour gagner le Ciel, mais il s'appesantit moins sur la boisson que sur la nourriture, les vêtements et l'austérité de la vie monacale. Il en va ici bien différemment.

Le vers 110 ne récrit aucun verset biblique et considère que l'édification du veau d'or est le fait d'ivrognes, interprétation qui repose sur *Ex. 32, 6* : *et sedit populus comedere ac bibere*. Cet hexamètre est selon toute vraisemblance inspiré de Virgile²⁸¹, *Aen. 3, 630* : *expletus dapibus uinoque sepultus*. Il décrit dans l'*Enéide* la goinfrerie cannibale du Cyclope. L'intertexte virgilien permet ici d'insister sur l'ivrognerie monstrueuse des Hébreux. Neil Adkin fait cependant remarquer que l'emprunt provoque une certaine incohérence puisque *sepulti* est suivi de près par *consurgunt*. Le vers 111 résume les versets 6 à 8 du chapitre 32. Le début de l'hexamètre est très proche de la fin du verset 6 (*surrexerunt ludere*) tandis que la fin du vers se rapproche du verset 8 (*fecerunt [...] et adorauerunt*). On remarque le passage du parfait au présent gnominique : les ivrognes, par leurs pratiques, ne cessent de répéter l'épisode du veau d'or. Ainsi, le récit de l'*Exode* est actualisé dans une perspective morale. De fait, les vers 112-116 exhortent le lecteur à ne point chercher l'argent ni les vains divertissements du monde temporel. La stratégie persuasive repose sur l'exemple des trois mille hommes exécutés par les fidèles de Moïse (*Ex. 32, 28* repris presque textuellement au vers 112). L'éloquence du versificateur est ici particulièrement apparente : en témoignent l'apostrophe (*O uos*), l'anaphore très polémique du pronom relatif *qui*, la rime léonine du vers 116 ainsi que la structure périodique de la phrase couvrant les hexamètres 114, 115 et 116. Neil Adkin²⁸² remarque que le vers 114 est inspiré de *Es. 28, 8* : *omnes enim mensae repletae*

²⁸¹ Neil Adkin, p. 73.

²⁸² Neil Adkin, p. 73-74.

sunt uomitu sordiumque. Il est possible également, comme le souligne le philologue américain, que l'ablatif *uomitu* fasse indirectement référence à la goinfrerie du cyclope déjà évoquée au vers 110 et que Virgile en *Aen.* 3, 632 décrit comme *eructens*.

V. 117-131 : Le sanctuaire de Yahvé.

Cet ensemble de vers évoque l'édification du sanctuaire de Yahvé à partir de la contribution du peuple. Dans l'*Exode*, l'énumération des éléments donnés par les Hébreux figure à deux reprises. Une première fois en *Ex.* 25 lorsque Dieu donne les instructions à Moïse. Une seconde fois en *Ex.* 35, lorsque le peuple obéit aux recommandations du prophète. Le versificateur a donc fait une synthèse de ces deux passages tout à fait symétriques. Il a repris avec précision les nombreux objets cités et propose dans les hexamètres consacrés au commentaire une exégèse essentiellement typologique.

Le vers 117 sert d'introduction au passage. Il permet de rappeler que Moïse reçoit l'ordre de Dieu sans utiliser le discours direct et ce afin de condenser la matière biblique. Le terme *tabernaculum* est emprunté à *Ex.* 25, 9 mais la fin de l'hexamètre *Moyses fabricare iubetur* est directement empruntée à Isidore, *Quaest. Test.* Ex, 50, 1. Notons que Bède (*In Pent. Ex.*, 26) et Raban (*In Ex.* 4, 24) qui s'inspirent en substance des analyses d'Isidore ne reprennent pas textuellement la formule liminaire de ce dernier, si bien que l'on peut affirmer que le poète s'est ici servi de l'auteur des *Quaestiones* à l'exclusion des deux autres *auctores*. Les vers 121-123 consistent en une première énumération des biens offerts par les Hébreux. L'auteur a repris les termes de la Vulgate en se contentant de substituer le génitif *ueruecum* à la forme *arietum* impossible métriquement. Notons également que le poète n'a pas forcément respecté l'ordre de l'énumération (ainsi au vers 121, *argentum*, *gemmas* et *columpnas* appartiennent à trois versets différents) et ce pour pouvoir former ses hexamètres. Le vers 124 insiste sur l'idée que Moïse prend les richesses au peuple (*a populo*). Ce terme n'est pas présent dans les chapitres de l'*Exode* dont il est question puisque les Hébreux y sont désignés par l'expression *filiis Israhel* (*Ex.* 25, 2. *Ex.* 35, 4). Cette substitution prépare l'exégèse des vers 125-126 selon laquelle le Christ regroupe (v. 125 *aggregat*) en l'Eglise le peuple dans sa diversité. Les vers 127-128, quant à eux, énumèrent les objets précieux qui doivent se trouver à l'intérieur du sanctuaire. Le poète a une nouvelle fois procédé à un collage de différents versets et ce pour des raisons essentiellement métriques sans s'inspirer nullement des *auctores* : *cilicina saga* ne se retrouve qu'en *Ex.* 26, 7 (il semble avoir été placé ici uniquement pour former la clause de l'hexamètre puisque le même élément a déjà été

évoqué au vers 122 et qu'il ne sera aucunement explicité dans les vers 129-131) ; *fialas*, *turibulum* et *mensas* sont repris à *Ex. 37, 16* et *septemque lucernas* à *Ex. 37, 23*. Le terme *aram* réécrit vraisemblablement le substantif *altare* de *Ex. 37, 25*²⁸³. Quant au terme *cathedras*, on ne le retrouve jamais dans la Vulgate et il nous est impossible de préciser le terme auquel il se substitue puisqu'il n'est jamais question de chaire dans le sanctuaire de Dieu d'après l'*Exode*. Le poète a sans doute ajouté ce détail pour montrer que la demeure de Yahvé annonçait l'église médiévale dans sa construction même. Notons que cette information ne se retrouve ni chez Grégoire, ni chez Bède, ni chez Raban et que nous ne sommes pas parvenu à en identifier la source.

Le sanctuaire ainsi décrit préfigure l'Eglise chrétienne comme l'indique le vers 118 qui s'inspire fortement d'Isidore, *Quaest. Test. Ex, 50, 1* : *tabernaculum hoc per allegoriam Ecclesia est in huius uitae eremo constituta*. Le vers 119 reprend presque textuellement ce docteur (*Quaest. Test. Ex, 50, 2*) en affirmant que les éléments donnés par les Hébreux sont à la fois précieux et sans valeur : *uariis itaque speciebus tabernaculum instruitur, partim pretiosis, partim uilioribus*. Notons que le poète a remplacé *speciebus* impossible métriquement par *rebus*. Pour Isidore, ces matériaux variés représentent les saints (*sanctos*) et les pécheurs (*peccatores*) qui font les uns et les autres partie de l'Eglise. Cette analyse n'est pas reprise explicitement par le poète mais le vers 120 reformule une idée similaire en s'inspirant de la métaphore évangélique du blé et de la balle (*Lc. 3, 17* ; *Mt. 4, 12*). Notons que les deux gloses supra-linéaires que l'on retrouve dans le manuscrit parisien confirment l'inspiration isidorienne puisque *palee* est glosé par *reprobi* et *grana* par *iusti*. Les substantifs utilisés ne sont cependant pas les mêmes que chez le docteur sévillan et insistent davantage sur la notion de jugement divin. Les vers 125-126 s'inspirent de Grégoire, *Moral. 30, 6, 24*, propos repris en grande partie par Isidore en *Quaest. Test. Ex, 56, 6-8*. Le poète, semble-t-il, propose une interprétation quelque peu originale des *auctores* précités. En effet, Grégoire donne une valeur allégorique aux différents éléments mais pour lui les richesses ne désignent pas des catégories de personne mais des concepts abstraits. De fait, pour lui comme pour Isidore, le lin renvoie à la pureté de la chair : *immaculata carnis incorruptio*, expression remplacée par le terme *castos* dans le *Liber*. Il en va de même pour l'or : *diuinitatis intelligentia*, alors qu'on trouve le substantif *sapientes* au vers 125. Au vers 126, *facundos* remplace le terme *eloquium*. Ce rapprochement entre l'argent et l'éloquence est présent chez Isidore et non chez Grégoire si bien que l'auteur semble avoir utilisé le docteur sévillan de

²⁸³ Dans son apparat des sources bibliques, G. Dinkova propose comme référence *Ex. 35, 13-19*. Ce choix ne nous semble aucunement justifié.

préférence à l'auteur des *Moralia*. Hypothèse, au reste, confirmée par le terme *rectores* qui constitue, d'après la glose, une interprétation allégorique des *columnae*. Grégoire en effet ne commente pas le substantif en question alors que pour Isidore, les colonnes désignent les *doctores, fidei firmitate solidati*, interprétation que le versificateur généralise avec l'adjectif *rectores*. Mais le reste de l'hexamètre renvoie pareillement aux deux écrivains susmentionnés. Remarquons que l'adjectif *humiles* se substitue à *poenitentium afflictio* et *pacientes* à l'expression *tolerantia passionum*. Ainsi, le versificateur a préféré dans l'ensemble de ces hexamètres les catégories de personne aux vertus abstraites. On peut supposer qu'un tel choix s'explique par la volonté d'affirmer que la pureté de l'Eglise peut se réaliser non par les dogmes mais par les Chrétiens eux-mêmes qui mettent en pratique les enseignements du Christ. Les vers 129-131 s'inspirent d'Isidore, *Quaest. Test. Ex*, 56, 10-12. De fait, le vers 129 analyse de façon allégorique le substantif *mensa* considéré comme les nourritures spirituelles des Ecritures. Remarquons que l'expression isidorienne *cibo pascuntur* est remplacée par la clausule *pabula praestat*, sans doute inspirée d'Aldhelm, *Enigm.* 77, 6. Les deux autres hexamètres reprennent l'*auctor* de façon fidèle (*orationes sanctorum* est remplacé par *preces sanctorum* pour raison métrique ; *apostoli et doctores plenis uitalibus aquis* est résumé à travers la fin de vers *dogmata recta piorum*) à l'exception de l'expression *diuersosque gradus*, explication allégorique du terme *cathedra* selon la glose du vers 131 et dont la source nous est pour l'heure inconnue. Notons enfin que, dans ce passage, seules les gloses permettent au lecteur de comprendre à quel élément correspond quelle qualité, puisque les énumérations des vertus, pour des raisons métriques, ne se font pas dans le même ordre que les énumérations des richesses et qu'à l'intérieur des hexamètres, le poète n'a pas pris le soin d'explicitement les correspondances.

V. 132-156 : Le grand prêtre.

Après avoir composé une synthèse sur le sanctuaire de Yahvé, le poète propose ici un long développement sur les prescriptions concernant le grand prêtre ce qui donne lieu à de nombreux commentaires moraux. D'une certaine manière, l'auteur suit l'ordre de la Vulgate, puisque dans l'*Exode*, on trouve après les indications ayant trait au sanctuaire (*Ex.* 37-38) un passage concernant les vêtements des prêtres (*Ex.* 39, 1-32). Le poète cependant ne s'est aucunement contenté de paraphraser le chapitre en question (seul le vers 146 d'ailleurs y fait directement référence). Il a préféré composer une notice sur la question en ayant recours à

certains passages du *Lévitique* (en particulier *Lv.* 21) avant de revenir à partir du vers 157 au début du livre en question.

Les vers 132-134 consistent en une réécriture extrêmement précise de *Lv.* 21, 18-20. Toutes les infirmités contenues dans les versets précités ont été reprises à l'exception de la fin du verset 20. Les termes utilisés sont rigoureusement identiques à ceux de l'hypotexte. Mentionnons simplement que le poète a préféré, pour l'harmonie de son énumération, remplacer les substantifs de la Vulgate (*gibbus*, *scabiem*) par les adjectifs dérivés (*gibbosum*, *scabiosum*). Les vers 135-136 introduisent la lecture allégorique des hexamètres 137-144 qui s'inspire en grande partie de Grégoire le Grand, *Reg. Past.* 2, 1. Curieusement, le vers 135 place une telle exégèse sous l'autorité paulinienne (*per Paulum*). On pourrait s'attendre, de fait, à ce que les vers suivants soient une réécriture d'une des épîtres mais il n'en est rien. Certes, Paul évoque en *He.* 5 les qualités du prêtre, mais il insiste surtout sur sa nécessaire compassion et le vocabulaire paulinien ne se retrouve aucunement dans les hexamètres en question. Comment peut-on interpréter une telle substitution ? Le versificateur pense-t-il donner davantage de légitimité à son propos en évoquant l'apôtre ? Commet-il une erreur malgré lui en utilisant une source déjà fautive mais que nous n'avons pu pour l'heure identifier ? Les vers 145-146 évoquent, quant à eux, les vêtements des prêtres. L'hexamètre 145 consiste en un résumé très efficace de *Lv.* 8, 6-12. Certains verbes de l'hypotexte ont été conservés : *lauisset*, *uestiuit*. Les formes *unguit* et *ornat*, pour leur part, ne se retrouvent pas dans la Vulgate et servent à condenser les informations contenues dans les versets 7-12. Le vers 146, de son côté, reformule *Ex.* 39, 1-5. Le poète n'a pas détaillé les différentes couleurs mais se contente de résumer les versets en question par l'expression *quatuor coloribus* qu'il emprunte de toute évidence à Isidore, *Quaest. Test. Ex.* 59, 2 : *quatuor colores, ex quibus uestis eius contextitur*. On remarque une fois de plus la capacité du poète à regrouper des passages appartenant à des livres bibliques distincts mais traitant du même thème. Enfin, le vers 155 fait référence au chapitre 10 du *Lévitique* dans lequel on apprend que Nadab et Abiu, ayant présenté, lors des sacrifices, un feu profane, furent dévorés par les flammes de Dieu. Le poète s'est contenté de mentionner la mort (*exitium*) des deux frères, terme qui sera repris par le substantif *supplicio* de l'hexamètre. Le lecteur, même s'il ne connaît pas l'histoire des profanateurs, est ainsi fortement invité à ne pas offrir de l'encens au Seigneur sans avoir été « choisi » (*electi*), terme qui, dans un tel contexte, signifie vraisemblablement « ordonné ». On le voit, l'auteur du *Liber*, a dans cet ensemble de vers composé une synthèse originale sur la thématique du prêtre, afin d'évoquer, dans les commentaires allégoriques et moraux, les qualités de ce dernier et les différences subtiles entre le faux prêtre et le vrai prêtre.

Les vers 137-144 énumèrent les vertus des prêtres selon une lecture allégorique de *Lv.* 21, 18-20. Les difformités physiques correspondent toutes à des vices ou à des hérésies comme l'indiquent les gloses supra-linéaires des hexamètres 132-134. Cette correspondance n'est pas présente chez Isidore et nous ignorons, pour l'heure, les sources du versificateur. Cela étant, la liste des qualités du prêtre proprement dite s'inspire probablement de Grégoire, *Reg. Past.* 2, 1. De fait, l'anonyme a pu lui emprunter l'adjectif *discretus*. L'expression du vers 141 *non iudicium miserandis* fait sans doute référence à la formule grégorienne *singulis compassione proximus*. De même, au vers 143, *caelica scrutetur* peut se rapprocher des termes *prae cunctis contemplatione suspensus*, tout comme au vers 142 *facundus* de l'expression *utilis in uerbo*. Force est de remarquer qu'il ne s'agit nullement d'une réécriture servile. En outre, si Grégoire insiste dans le même passage sur l'utilité et l'action du prêtre (*actione praecipuus, contra delinquentium uitia per zelum iustitiae erectus, bene agentibus per humilitatem socius*), le poète souligne surtout l'importance de ses qualités morales et de sa culture. De fait, sont mises en avant sa sobriété (v. 138), sa chasteté (v. 138 et 142), sa douceur (v. 139 et 141) et sa culture biblique (v. 142). Des idées semblables sont contenues, au reste, dans les gloses des hexamètres précédents : ainsi au vers 133, *caecum* est glosé par *illiteratum*, au vers 133 *grandi* par *immoderatum*, au vers 134 *scabiosum* par *luxuriosum*. De fait, par l'amplification de la liste des qualités morales par rapport à la *Regula* de Grégoire ainsi que par l'insistance sur la nécessaire culture du prêtre, le texte entre de plain-pied dans le cadre de la réforme grégorienne dans sa lutte contre le nicolaïsme et l'illettrisme de l'Eglise. La dimension morale est également présente dans les exégèses des vers 147-153 qui commentent la bigarrure du vêtement du prêtre exprimée en *Ex.* 39. De fait, le poète n'a aucunement conservé l'analyse faite par Isidore des versets précités en *Quaest. Test. Ex.* 59, 2. Pour le docteur sévillan, ces différentes couleurs signifient la double nature du Christ. L'anonyme, quant à lui, privilégie la lecture morale à la lecture typologique : le vêtement de quatre couleurs signifie l'action des hommes parée des quatre vertus cardinales comme en témoigne le vers 150 : *prudens, iustus, fortis, moderatus*. Ainsi le poète fait une distinction entre celui qui est considéré (v. 148 *putetur*) comme prêtre (v. 148 *presul*) parce qu'il en a la fonction mais s'éloigne des vertus et celui qui n'a pas le nom de prêtre (v. 152 *nomen presulis*) mais qui obéit aux vertus cardinales (v. 150) et théologiques (v. 151). Le premier ne saurait être un véritable *sacerdos* devant Dieu, alors que le second peut être considéré comme un véritable prêtre (v. 153 *antistes*) dans le temple de l'âme (v. 153 *templo mentis*). Le poète établit dans ce passage une subtile distinction entre des termes dont la signification est très

proche : *presul* semble insister, dans le *Liber*, sur la dimension honorifique²⁸⁴, *antistes* et *sacerdos* sur la responsabilité et la valeur de l'âme²⁸⁵. Il évoque donc une prêtrise morale qui dépasse (mais ne remplace pas) les institutions ecclésiastiques. En effet, les hexamètres 154-156 rappellent que seul celui qui a été choisi comme prêtre (v. 154 *electi*) peut offrir à Dieu l'encens. Il n'est pas question, par conséquent, de s'improviser prêtre et l'*exemplum* des deux frères, mentionné au vers 155, a pour but d'éloigner le lecteur d'une telle entreprise. Le poète semble donc imaginer une adéquation entre la fonction et la morale, entre le *presul* et le *sacerdos*.

V. 157-163 : Rituel des sacrifices.

Si le passage précédent concernait encore, du moins en partie, l'*Exode* et l'établissement de l'alliance avec le sanctuaire d'une part et le prêtre de l'autre, nous basculons désormais dans le *Lévitique* et ce jusqu'au vers 215. Des 27 chapitres du livre en question, le versificateur n'a gardé que certains versets portant essentiellement sur le rituel des sacrifices et sur la notion de pureté. Ce choix s'explique, la plupart du temps, par des exégèses allégoriques ou morales : les réglementations du *Lévitique* sont généralement assimilées aux principes que le Chrétien doit observer pour suivre le Christ. Ainsi, si originellement le *Lévitique* permettait d'organiser la communauté hébraïque, il est récrit par le poète afin de définir le corps de l'Eglise chrétienne et les moyens de s'y incorporer. Dans les vers 132-156, le poète avait antéposé certains passages du *Lévitique* pour les rapprocher du chapitre 39 de l'*Exode*. Cependant, à partir de l'hexamètre 157, il respecte l'ordre de l'hypotexte biblique mais procède naturellement à de nombreuses coupures. Ce premier ensemble de sept vers fait référence aux trois premiers chapitres du *Lévitique* qui évoquent le rituel des holocaustes et des offrandes végétales.

Dans les versets du livre biblique précité, on trouve de nombreux détails sur la manière de préparer tel ou tel sacrifice. Le poète, quant à lui, s'est contenté d'énumérer les différents dons sans séparer, à l'inverse du *Lévitique*, les offrandes animales et végétales. De fait le vers 157 fait à la fois référence à *Lv.* 3, 7 (*agnos*), à *Lv.* 2, 1 (*oleum*), à *Lv.* 2, 4 (*panes azymos*) et, pour le dernier élément (*ignem*), à différents versets du premier chapitre. On le

²⁸⁴ Ce substantif signifie le chef des Chrétiens (Léon le Grand, *Serm.* 26, 1) mais aussi l'évêque (Ionas, *Vit. Col.* 1, 5) ou encore l'abbé (Cassien, *Hist.* 8, 1). Il est donc celui qui est au dessus d'une communauté comme l'indique le préfixe *prae*.

²⁸⁵ *Sacerdos* est dérivé de l'adjectif *sacer* (saint) et *antistes* du verbe *antestare* : l'*antistes* est celui qui se tient face à la foule.

voit, le poète a respecté les termes de l'hypotexte mais son énumération, sans doute pour des raisons métriques, ne suit pas l'ordre du texte biblique. Le vers 158, pour sa part, ne reprend que des éléments du premier chapitre : *capras* se retrouve en *Lv.* 1, 10 et *columbas* en *Lv.* 1, 14. Les termes *thaurus* et *hedos* s'avèrent des reprises synonymiques de *Lv.* 1, 2 : *id est de bubus et ouibus offerens uictimas*. Ils permettent l'alternance harmonieuse et régulière des sonorités [os] et [as] : *thaurus / capras / hedos / columbas*. Le vers 160 est une réécriture fidèle de *Lv.* 2, 11 : *nec quicquam fermenti ac mellis odolebitur*. Remarquons cependant que l'anonyme, s'il évoque l'interdiction du miel, passe sous silence celle du levain. Un tel choix est naturellement guidé par l'analyse morale que l'on retrouve au vers 163 et qui est inspirée d'Isidore, *Quaest. Test.* *Lv.* 3, 1.

De fait, les éléments susnommés sont interprétés par le poète comme les vertus que le Chrétien peut déployer pour plaire à Dieu (v. 163 *placare Deum*). Comme aux vers 132-134, les correspondances ne sont pas développées dans les hexamètres mais sont simplement signalées dans les gloses supra-linéaires. De telles lectures morales sont en partie inspirées d'Isidore. Ainsi, la correspondance entre le miel et le désir lascif que l'on retrouve en *Quaest. Test.* *Lv.* 3, 1 : *apud Deum nihil uoluptuosum, nihil suaue huius mundi placere*. On le voit, le vers 163 est très proche dans sa formulation de la source isidorienne mais la clause de l'hexamètre est sans doute inspirée de Dracontius, *Laud. Dei.* 3, 354. Le rapprochement du vers 162 entre le sel et la sagesse se retrouve lui aussi chez Isidore, *Quaest. Test.* *Lv.* 4, 1 : *sal rationis ac discretionis semper accipiant*. Remarquons toutefois que le versificateur a préféré la notion de *sapientia* à celle de *ratio* : la sagesse, en effet, ne signifie pas seulement l'intelligence rationnelle, mais un choix de vie, à savoir vivre dans la vertu pour plaire à Dieu. Les autres éléments correspondent à d'autres d'attitudes chrétiennes. De fait, selon les gloses et le vers 161, le chevreau signifie la confession, la colombe, la paix, l'huile, l'amour... La dimension morale du passage manifeste l'originalité du *Liber* par rapport aux sources patristiques. En effet, pour Isidore (*Quaest. Test.* *Lv.* 1, 5 et 6) tout comme chez Raban qui le reprend (*In Lv.* 1, 2), les différents animaux correspondent à des *figurae Christi* et non aux vertus du Chrétien.

V. 164-170 : Animaux purs et animaux impurs.

Après avoir récrit certains passages des trois premiers chapitres du *Lévitique*, le versificateur paraphrase désormais le chapitre 11 consacré aux animaux purs et impurs. Il a donc omis les chapitres 4 à 10 qui énoncent les rituels des sacrifices et mentionnent

l'investiture des prêtres. Rappelons cependant qu'une partie du chapitre 8 a été reprise au vers 145, à l'occasion d'une notice synthétique sur les caractéristiques du grand prêtre. Cela étant, cette ellipse importante nous montre que le poète ne s'intéresse nullement à la lettre des sacrifices mais à la valeur symbolique des différents éléments. Aussi se borne-t-il à les énumérer sans rapporter dans les détails les différents rituels.

Dans cet ensemble de sept hexamètres, le poète mentionne les animaux qu'il ne convient pas de manger avec cette même technique énumérative que l'on retrouve aux vers 121-123, 127-128, 132-134 et 157-158. Le chapitre 11 du *Lévitique* a été fortement condensé puisque le poète n'a pas repris les règles de pureté et d'impureté selon les caractéristiques physiques des espèces. En outre, la liste n'est aucunement exhaustive et le poète semble avoir exclu toutes les bêtes quelque peu exotiques ou du moins peu courantes : *migale et cameleon et stelio* (*Lv.* 11, 20) ; *bubonem et mergulum et ibin* (*Lv.* 11, 17). De fait, les vers 164-166 dressent la liste des animaux impurs sans respecter, vraisemblablement pour des raisons métriques, l'ordre de la Vulgate, laquelle sépare les oiseaux, les animaux terrestres et les animaux aquatiques. Les termes *lacertis, mustelis, miluis, camelis, coruis, suibus* sont directement empruntés à l'hypotexte. *Passer*, qui signifie le moineau mais aussi l'autruche (Plaute, *Pers.* 199 ; Ausone, *Epist.* 11), a peut-être été utilisé à la place de *strutionem* (*Lv.* 11, 16) impossible métriquement. De même, *oloribus* constitue une reprise synonymique de *cycnum* (*Lv.* 11, 18) comme l'indique la glose supra-linéaire. Enfin, la mention de la murène (v. 166), que l'on chercherait en vain dans le *Lévitique*, s'explique vraisemblablement par une interprétation de *Lv.* 11, 10, verset qui invite à repousser tout animal marin ne possédant ni écailles ni nageoires comme c'est précisément le cas pour la murène.

Les vers 167-170 consistent en une lecture morale du passage du *Lévitique*. Chaque animal, comme l'indiquent les gloses supra-linéaires, correspond à un vice. Remarquons que les gloses en question sont nécessaires pour identifier les rapprochements puisque l'énumération des animaux et celle des vices correspondants ne se font pas selon le même ordre. Ainsi, le premier vice mentionné, *instabiles*, est glosé par *lacertas* qui apparaît en deuxième dans la liste des animaux. De telles similitudes semblent provenir en grande partie du texte de Novatien²⁸⁶, *De libris iudaicis*, 3. Ce dernier en effet commente le passage du *Lévitique* dont il est question en proposant des interprétations allégoriques qui se retrouvent dans le *Liber* : *quis autem mustelae corpus cibum faciat ? Sed furta reprehendit*²⁸⁷. *Quis*

²⁸⁶ Novatien ne semble pas avoir été utilisé à d'autres endroits du *Liber*. On peut supposer que le poète a eu accès aux réflexions de cet auteur par le biais d'anthologies ou de bestiaires. Cet auteur antique, en outre, ne paraît pas avoir bénéficié d'une large diffusion au XI^{ème} s.

²⁸⁷ A rapprocher de la glose *mustelas* au dessus de *fures* au vers 168.

*lacertam ? Sed odit uitae incertam uarietatem*²⁸⁸. [...] *Passerem quoque cum interdicat intemperantiam coarguit*²⁸⁹ ; *quando cygnum, ceruicis altae superbos*²⁹⁰. De même, Novatien rapproche le milan des *raptores* (*rapaces* au vers 168), le corbeau des *impuras uoluntates* (*inmundos* au vers 169) et le chameau d'une vie *criminibus tortuosam* (*discordes* au vers 169). Précisons également qu'on ne trouve pas de commentaire sur la murène chez Novatien, puisque, comme nous l'avons dit plus haut, cet animal est évoqué par le poète suite à une interprétation du texte biblique. Il convient enfin de remarquer que le versificateur n'a pas évoqué les vices avec un terme abstrait mais avec des adjectifs substantivés qui désignent des catégories de personnes. Il ne s'agit pas, de fait, d'une réflexion générale sur le mal mais l'affirmation que certains comportements ne permettent pas de faire partie du corps du Christ (v. 167 *incorporat*) et donc d'être sauvé.

V. 171-174 : La circoncision.

Le poète suit ici l'ordre de la Vulgate mais n'a retenu que le verset 3 du chapitre 12 du *Lévitique*. En effet, le chapitre en question est globalement consacré au rituel de purification de la femme qui vient d'accoucher, ce qui ne semble nullement intéresser l'auteur du *Liber* qui se contente de paraphraser le troisième verset concernant la circoncision. Le verbe de l'hexamètre 171 *circundencidi* est identique à celui de l'hypotexte : *circumcidetur*. Cependant, le versificateur a transformé la forme *infantulus* par le sujet plus spécifique de la proposition infinitive *iudeos*. En effet, dans ce passage, le poète insiste sur l'opposition entre la circoncision corporelle (v. 174 *corporis*) qui s'adresse aux Juifs et la circoncision spirituelle (v. 174 *mentis*) qui concerne les Chrétiens. De fait, la loi du *Lévitique* annonce le Christ, mais en même temps est dépassée par le Nouveau Testament. Le connecteur *uero* au vers 172 qui suit le spondée initial *Christus* montre le passage dans une nouvelle ère. Pour définir cette « circoncision chrétienne », le versificateur a repris un verset de l'épître aux Romains de Paul. La citation néo-testamentaire est introduite au vers 172 par l'expression *preconis uoce* glosée *Pauli*. Paul, dans l'ensemble du *Liber*, est en effet appelé le héraut du Christ comme on le voit par exemple au vers 660 du *Liber I* : *Paule, Dei preco...* Le verset paulinien mentionne le concept de la circoncision du cœur (*Rm. 2, 29 circumcison cordis*), idée reprise dans le *Liber* par l'expression *mentis renouatio*. Enfin, la clause *crimina tollit*

²⁸⁸ Cf. *instabiles* glosé par *lacertas* au vers 168.

²⁸⁹ Cf. *lasciuos* glosé par *passeres* au vers 170.

²⁹⁰ Cf. *tumidos* glosé par *cygnos* au vers 169.

constitue un ajout du poète, ce qui transforme quelque peu le message contenu dans l'épître. En effet, pour le héraut du Christ, « c'est ce qui est caché qui fait le Juif, et la circoncision est celle du cœur ». Autrement dit, la circoncision du cœur permet de définir une identité qui dépasse les identités corporelles ou ethniques. Le poète, quant à lui, insiste davantage sur l'idée que la circoncision de l'esprit permet de supprimer les fautes. Par ailleurs, ce n'est pas l'expression *circumcisio cordis* qu'utilise l'auteur mais celle de *renouatio mentis* ce qui est quelque peu différent et invite à rapprocher le passage en question des vers 122-130 du *De Gratia*. Dans cet ensemble d'hexamètres, l'auteur paraphrase l'épisode de la circoncision du Christ (*Lc. 2, 21*). Pour lui, cette circoncision du Christ signifie la réparation (v. 126 *reparator* ; v. 127 *reformaui*) du monde par le Christ et donc la rémission des fautes (v. 129 *crimine soluit*). Est donc ici développé un concept analogue à celui de la *renouatio* du vers 174. Il faudrait donc comprendre l'hexamètre en question comme une invitation faite au Chrétien de participer à la restauration du monde initiée par le Christ, idée qui n'est aucunement présente dans le verset paulinien, ce dernier étant ici contaminé par l'exégèse de la circoncision du Christ évoquée dans l'Évangile de Luc.

V. 175-193 : La lèpre humaine.

Dans ce long développement de dix-neuf hexamètres, le poète récrit le début du chapitre 13 du *Lévitique* consacré aux symptômes de la lèpre et au rituel de purification du malade. À partir du vers, 182, l'auteur propose une lecture allégorique et morale des versets en question.

L'anonyme s'est contenté de reprendre les versets 2 à 8 qui concernent les manifestations de la lèpre : boursouffure, dartre, tache, ainsi que les durées de mise à l'écart. Les versets 9-17 sont très proches des versets précités et énumèrent d'autres manifestations de la lèpre. Quant aux autres versets du chapitre, ils mentionnent d'autres maladies de peau. On comprend que le versificateur n'ait pas paraphrasé tous les détails « techniques » puisqu'il s'intéresse essentiellement à la valeur symbolique de la lèpre. Si le *Lévitique* prend la peine dans le cadre d'une réglementation précise d'évoquer tous les cas possibles, il en va, de fait, bien différemment pour l'auteur du *Liber*. Cela étant, les versets 2 à 6 du chapitre 13 ont été récrits très précisément. Certes, le poète a omis les versets 4 et 5 qui détaillent les évolutions possibles de la maladie mais, pour le reste, il demeure très fidèle à son hypotexte. De fait les termes *color*, *cute*, *uarius*, *pustula*, *lucens*, *lepre plaga*, *sacerdos*, *arbitrio*, *mundatio* lui sont directement empruntés. Quelques légers écarts sont cependant à mentionner. L'expression *si*

uarius color in cute apparaît à la fois au vers 176 et au vers 177. Dans un cas la conjonction *si* est suivie du subjonctif et dans l'autre de l'indicatif mais il ne semble pas y avoir de nuance de sens d'une expression à l'autre et ce choix s'explique vraisemblablement par une volonté de *uariatio*. On peut s'interroger sur une telle redondance qui n'apparaît nullement dans la Vulgate. L'auteur a peut-être réutilisé une telle expression uniquement pour former le premier hémistiche du vers 176 dont l'intérêt réside dans la clause : *pustula nata*. Au vers 179, le poète a préféré la tournure *detur locus egro* à la formule biblique *recludet eum*, choix qui n'est visiblement pas motivé par des contraintes métriques. Cette substitution s'explique peut-être par la volonté de former, à travers les hexamètres 179 et 180, une symétrie de construction particulièrement visible. Au vers 180, le terme *contaminet* semble être utilisé comme un synonyme de la forme du verset 3 *separabitur*²⁹¹, impossible métriquement. Il s'agit en outre d'un emprunt au verset 11 : *contaminabit*. Le sens du verbe au vers 180 tout comme dans le verset précité est de toute évidence « déclarer impur ». Quant à la forme *arbitrium*, il s'agit, à n'en point douter, d'un accusatif de relation.

Les vers 182-193 consistent en une lecture à la fois allégorique et morale des versets paraphrasés. Les taches causées par la lèpre signifient les hérésies et la pureté recouvrée le rétablissement dans le sein de l'Eglise. Le Chrétien schismatique, par conséquent, est invité à se repentir pour obtenir le pardon et de nouveau faire corps avec le Christ. L'assimilation de la lèpre à l'hérésie remonte à Augustin, *Quaest. Euang.* 2, 40 : *leprosi ergo non absurde intelligi possunt, qui scientiam uerae fidei non habentes, uarias doctrinas profitentur erroris*. Cette citation est reprise presque à l'identique chez Isidore, *Quaest. Test.* Lv, 11, 2 : *leprosi ergo non absurde intelliguntur haeretici, qui, unitatem uerae fidei non habentes, uarias doctrinas profitentur erroris, ueraque falsis admiscunt*. Par son vocabulaire (v. 182 *hereses* ; v. 183 *falsis uera refellunt*), le versificateur semble davantage tributaire d'Isidore que d'Augustin. On remarque cependant qu'aux vers 182-183, le versificateur a récrit le docteur sévillan en utilisant l'*amplificatio*. Ainsi, le vers 182 s'achève sur un rythme ternaire s'appuyant sur trois termes synonymiques (*hereses, scismata, sectas*) dont seul le premier trouve son origine chez l'auteur des *Quaestiones*. Cette *amplificatio*, soulignée d'ailleurs par les allitérations présentes dans les deux derniers substantifs (*scismata* ; *sectas*), semble avoir pour fonction de montrer l'horreur de la faute et donc la nécessité d'un repentir profond. Les vers 184-190 forment une longue période qui mentionne tout ce que le Chrétien doit faire pour se réconcilier avec l'Eglise (v. 190 *reconcilientur*). Une fois encore, dans de telles exhortations morales, le poète utilise la rhétorique de l'*amplificatio*. Trois verbes expriment

²⁹¹ Cette forme verbale commence par un crétique.

les manifestations physiques de la douleur (v. 184 *gemiscant* ; v. 185 *fleant* ; v. 185 *plangent*). Cette plainte, au reste, est rendue perceptible par les rimes léonines des vers 184-185. Les hexamètres 186-187 insistent de leur côté sur la nécessité de la confession. Quant aux vers 188-190, ils évoquent l'interdiction pour le schismatique de franchir le seuil (v. 189 *limen*) de l'Eglise avant d'avoir été purifié par le repentir. L'idée est reprise à Isidore, *Quaest. Test. Lev*, 11, 16 : *intelligitur haereticos proiici debere ab Ecclesia* mais l'anonyme rend l'exhortation plus forte à travers l'utilisation des subjonctifs et le terme concret *limen* qui marque la frontière du lieu interdit. Dans les vers précités, le poète, en s'inspirant d'Isidore, établit donc un parallèle entre le Chrétien qui obtient le pardon et le lépreux qui est à nouveau déclaré pur après avoir été séparé de la communauté. De fait, l'expression du vers 190 *mundi dicantur* fait écho à la fin du verset 6 du chapitre 13 du *Lévitique* : *mundus erit*. Les hexamètres 191-193 sont également tributaires de l'auteur des *Quaestiones*. En effet, pour Isidore le péché contre l'esprit et le désespoir sont assimilés à un genre de peste incurable (*Quaest. Test. Lv*, 11, 15 : *genus autem leprae quod mundari omnino non potest*). L'auteur s'appuie ici, naturellement, sur la parole de Jésus dans les évangiles synoptiques (*Mt.* 12, 31 ; *Mc.* 3, 28 ; *Lc.* 12, 10). Il n'est pas évident qu'Isidore, lorsqu'il parle d'une lèpre qu'on ne saurait soigner, fasse référence précisément à un passage du *Lévitique*. Mais il en va différemment pour le poète qui, au vers 191, affirme que Moïse évoque un *genus incurabile leprae*. Une telle expression, cependant, ne se retrouve jamais dans le livre biblique. L'auteur s'est peut-être ici inspiré du verset 11 : *lepra uetustissima*. Mais, dans la Bible, cette lèpre « invétérée » n'est jamais déclarée « incurable ». Toujours est-il que la mention même fautive de Moïse renforce, à première vue, la pertinence de l'analyse typologique et morale : cette lèpre inguérissable signifie le péché contre l'Esprit évoqué par Jésus (v. 192) qu'il faut naturellement fuir. Le vers 192 est très proche de la citation néo-testamentaire et l'expression du vers 193 *qui desperant ueniam* est à rapprocher d'Isidore : *nec dicunt poenitentes posse consequi ueniam*. En revanche, l'adjectif *incurabile* ainsi que la clause du vers 193 *sine fine peribunt* ont été ajoutés par le poète afin de renforcer l'exhortation morale.

V. 194-207 : Les deux boucs.

Le poète passe du chapitre 13 au chapitre 16 du *Lévitique*. Il a donc omis le chapitre 14 qui explique avec de nombreux détails le rituel de purification du lépreux ainsi que le chapitre 15 évoquant les impuretés sexuelles. Par ailleurs, le chapitre 16 n'est pas entièrement paraphrasé loin s'en faut. Le versificateur n'a retenu que ce qui concernait le sacrifice des

deux boucs, lesquels représentent, selon le commentaire des vers 201-207, les Juifs et les Chrétiens.

Le chapitre 18 du *Lévitique* rapporte les paroles du Seigneur adressées à Moïse expliquant les divers sacrifices qu'Aaron doit accomplir pour le jour du Grand Pardon. Le texte biblique évoque l'holocauste d'un bélier, le sacrifice d'un taureau ainsi que le sacrifice de deux boucs. Seul ce dernier aspect du rituel a été retenu par le poète qui a, de fait, omis tout ce qui concernait les autres animaux. La réécriture proprement dite s'étend du vers 194 au vers 200. Le versificateur a regroupé tous les versets ou presque concernant les deux boucs et les a synthétisés²⁹². Le vocabulaire qu'il utilise est souvent proche de l'hypotexte biblique. Les termes *hircus*, *sanguis*, *uituluo*, *peccata*, *portabit* lui sont empruntés. Le début du vers 194 *lex diuina* permet au poète de ne pas rapporter le contexte des paroles adressées au Seigneur par Moïse au sujet d'Aaron. Au reste, c'est toujours le substantif *lex* qui, depuis le vers 164, ouvre les différentes parties de la réécriture du *Lévitique*. Le vers 197 prend quelques libertés formelles avec le verset 18 qu'il récrit. Dans la Bible, en effet, on apprend qu'Aaron prend les sangs du veau et du bouc et les verse (*fundat*) sur l'autel. L'action principale réside donc dans le rituel d'aspersion. Ici, l'accent est mis sur la notion de mélange des sangs (*miscebitur*) ce qui prépare l'exégèse des vers 204-205 selon laquelle le Chrétien doit mêler sa souffrance à celle du Christ. Remarquons également que le génitif *hedi* s'est substitué à la forme biblique *hirci* dans le seul but d'une *uariatio* lexicale. Il a vraisemblablement été emprunté à Isidore (*Quaest. Test. Lv, 15, 4*) dont l'auteur s'inspire clairement dans les commentaires de la fin du passage. En outre, la construction globale de l'hexamètre fait assurément songer à Ovide, *Met.* 802 : *sanguine cum soceri permiscuit impius ensis*. L'auteur des *Métamorphoses* évoque ce mélange sordide des sangs lorsqu'il narre la combat des Romains contre les Sabins. Cette reprise faite par le poète développe donc une idée opposée : si le sang païen est synonyme d'une violence telle que la famille (*soceri*) puisse se briser, le sang chrétien, grâce à Jésus, permet la sympathie et la réconciliation. On remarque néanmoins dans cette réécriture ovidienne la présence d'Isidore, puisqu'on retrouve chez lui (*Quaest. Test. Lv, 15, 4*) la forme *permisceri*. Au vers 200, l'expression *loca tesqua*, glosée *deserta*, vient se substituer à la forme *desertum* de la Vulgate. Il s'agit, à vrai dire, d'une clausule que le poète affectionne et que l'on retrouve au vers 278 du *De Gratia*. Dans le même hexamètre, le poète

²⁹² Dans son édition, G. Dinkova a simplement mentionné *Lv. 16, 7-10* comme source biblique de cet ensemble de vers. Cela nous semble fort approximatif puisque le sacrifice du veau est mentionné en *Lv. 16, 15*, le mélange des sangs en *Lv. 16, 18* et que les termes *peccata*, *desertum* et *portare* se retrouvent en *Lv. 16, 21-22*. De fait, comme nous l'avons déjà mentionné à de nombreuses reprises, le poète est tout à fait apte à regrouper différents versets épars, technique qu'il utilise davantage que la paraphrase ligne à ligne du texte biblique.

utilise la forme *minabitur* qu'il convient, pour des raisons de sens, non de rattacher au déponent *minari* mais au verbe *minare* qui signifie « chasser », « pousser devant soi » (Apulée, *M.* 3, 28 ; *Vulg. Ex.* 3, 1).

Cette réécriture est suivie de trois commentaires inspirés d'Isidore (*Quaest. Test.* Lv, 15, 3-6). Dans les vers 201-202, on apprend que les deux boucs signifient les deux peuples jumeaux tous les deux pécheurs. Le poète a condensé l'expression isidorienne *propter originalem peccati praeuaricationem* par le simple *peccatis ambo miselli*. Les vers 203-205 constituent une lecture allégorique du sang du bouc mêlé à celui du veau. Le veau désigne le Christ et le bouc celui qui aspire à participer aux souffrances et au règne du Christ (v. 204). Le vocabulaire employé ici est très proche de celui d'Isidore : *ut consortes passionis Christi effecti, participes gloriae ipsius efficiantur*. Remarquons simplement que l'auteur a remplacé les substantifs par des gérondifs ce qui lui permet de former une rime léonine et donc d'insister sur le rapport étroit entre la souffrance et la gloire du Christ. Les vers 206-207 font référence au bouc émissaire, à savoir l'homme qui refuse de s'associer au Christ. L'errance dans le désert figure donc les tourments sans fin de l'Enfer. Isidore développe cette idée en évoquant le feu qui ne s'éteint pas et le travail de la vermine. Les termes du poète sont quelque peu différents. L'expression du vers 206 *sine fine peribit* est une clausule souvent utilisée par l'anonyme (et que l'on retrouve au reste au vers 193). De fait, la conclusion du passage sur les hérétiques (v. 191-193) est identique à celle sur les infidèles (v. 206-207) : celui qui refuse de s'associer au Christ est voué à la mort éternelle. Le vers 207 ne reprend pas non plus le vocabulaire isidorien. Le poète semble avoir opté pour le rythme heurté des termes dissyllabiques (*chaos locus eius erit simul*). Il ménage également un écho sonore entre le mot *chaos* placé devant la penthémimère et le monosyllabe, fort peu classique en fin d'hexamètre, *mors* qui rompt brusquement le développement.

V. 208-215. Les animaux sacrifiés.

Le poète passe du chapitre 16 du *Lévitique* à la fin du chapitre 22. Il a omis les règles concernant la loi de sainteté ainsi que les dispositions relatives au prêtre. A vrai dire, il suit ici la structure du commentaire isidorien qui évoque le sacrifice des boucs au chapitre 15 (*Quaest. Test.* Lv, 15) et les interdits relatifs aux victimes au chapitre 16. Dans cet ensemble de huit hexamètres, l'auteur énumère les difformités physiques qui interdisent le sacrifice. Chaque tare correspond à un vice comme l'indiquent les vers 211-214 ainsi que les gloses supralinéaires et les vices en question empêchent d'être au service du Christ (v. 215). On le

voit, ce passage est très proche dans son contenu comme dans son écriture des autres hexamètres paraphrasant le *Lévitique*. L'auteur insiste constamment sur la nécessité de pureté pour plaire à Dieu et s'incorporer à lui (v. 162 *placare Deum* ; v. 167 *Christus enim tales sibi non incorporat umquam* ; v. 204 *Christi regnando consors* ; v. 215 *tales a Christi reprobati sunt holocaustis*). En outre, le rapprochement entre les animaux et les vices a déjà été fait lors des vers 165-170 concernant les interdits alimentaires. Quant à la forme, le poète utilise la même technique que dans les vers 132-134 qui évoquent les tares physiques interdisant la prêtrise. Comme c'est le cas aux vers 132-134, 160-164 et 168-170, les correspondances entre les éléments concrets et les éléments abstraits sont explicités dans les gloses supralinéaires. Bref, cet ensemble de vers est quelque peu redondant par rapport aux hexamètres précédents. On peut néanmoins expliquer sa présence par la volonté du versificateur, et ce tout au long du *Liber*, d'affirmer les exigences morales du Chrétien. En outre, si le péché de luxure (v. 211 *luxuriosus*) a déjà été évoqué au vers 163 (*lasciua uoluptas*), l'anonyme insiste ici sur le respect de la Loi (v. 212) et la génération de fils spirituels.

Du chapitre 22, seuls les versets 22-24 concernant les tares physiques des animaux ont été repris. Le vocabulaire de l'hypotexte a été conservé et les termes suivants sont directement empruntés à la Vulgate : *caecum*, *auribus*, *cauda*, *testiculis*, *offeri*. Remarquons simplement que, comme souvent, le poète a préféré le discours indirect (v. 210 *Moyses offeri numquam uult*) au discours direct du *Lévitique* (*Lv. 22, 22 : non offeretis ea Domino*). En outre, au vers 208, l'auteur a remplacé *fractum* par *deformatum* et *papulas habens* par *papulosum*²⁹³. De fait, comme nous l'avons déjà vu, l'utilisation de polysyllabes, en particulier en fin d'hexamètre, constitue l'une des caractéristiques stylistiques du versificateur.

Les vers 211-215 constituent des commentaires allégoriques inspirés en grande partie d'Isidore, *Quaest. Test. Lv, 16, 3-5*. A l'exception des vers 213-214 sur lesquels nous reviendrons, toutes les correspondances sont présentes chez le docteur sévillan. Remarquons tout d'abord que les rapprochements, explicités par les gloses, suivent l'ordre des tares physiques, ce qui n'était pas le cas dans les vers 168-170. En outre, l'auteur n'a pas conservé le vocabulaire isidorien mais a transformé, autant qu'il le pouvait, les relatives de l'*auctor* en adjectifs ou périphrases. Ainsi, *qui nec Deum uidet* devient *insipiens*, *qui pruritu libidinis et ardore concupiscentiarum exaestuat* a été remplacé par le simple *luxuriosus*, *qui uerbo Dei non obediunt* a été récrit par l'expression *contemptor legis*. De même, au vers 212 *persoluens*

²⁹³ Ce terme, dans ce sens, est un *hapax* (le *Thesaurus linguae latinae* donne *papulosus* comme une déformation de *populosus* ce qui n'est aucunement le cas ici). Il est dérivé du terme *papula* (la pustule), quant à lui très fréquent.

pia uota vient se substituer à la proposition *qui bonum quod incipit perseueranti fine non perficit*. Encore une fois, on remarque le goût du versificateur pour les polysyllabes et pour les énumérations de termes appartenant à la même classe grammaticale. Les vers 213-214 développent une idée originale. En effet, pour Isidore (*Quaest. Test.* Lv, 16, 6), les testicules mutilés signifient le fait de vivre dans la débauche, mode d'existence associé depuis l'antiquité à la sensualité féminine : *eos qui cum corpore uiri sint, turpitudinis usu effeminantur*. L'auteur du *Liber*, qui condamne la luxure à de nombreuses reprises, propose une interprétation toute différente. Pour lui, les testicules mutilés doivent être assimilés à l'incapacité de produire des fils spirituels (v. 214 *non filiolos hinc gignit spirituales*). Le poète semble ici évoquer le savant qui garde pour lui son savoir (v. 213 *solus uult scire uideri*) et qui refuse d'enseigner (*non gignit*), ce qu'il considère comme un grave péché. La présence d'un tel développement constitue un argument de plus au crédit de la thèse d'un auteur écrivant dans un cadre scolaire²⁹⁴. Notons enfin que, comme l'a remarqué Neil Adkin²⁹⁵, la clause du vers 213 est copiée sur Horace, *Epist.* 2, 1, 86 : *quod mecum ignorat, solus uult scire uideri*. Le contexte du vers horatien est cependant différent puisque le satiriste condamne ici les partisans des auteurs latins archaïques prétendant être les seuls à les comprendre. Dans les deux cas, les poètes se moquent d'une attitude orgueilleuse par rapport au savoir, mais, chez Horace, il s'agit de feindre connaître alors que dans le *Liber* l'accent est mis sur le refus de transmettre la vérité, attitude inverse à celle que pratique l'anonyme comme l'indique le vers 9 du prologue : *transmittam posteritati*.

V. 216-226 : Les envoyés et leur rapport.

A partir du vers 216 et ce jusqu'au vers 336, le poète paraphrase le livre des *Nombres*. Seuls certains passages ont été retenus par l'anonyme qui ne respecte aucunement l'ordre de l'hypotexte. Les épisodes réécrits semblent être juxtaposés sans véritable continuité même si l'on peut déceler çà et là quelques unités thématiques²⁹⁶. Le poète, par ailleurs, s'est surtout concentré sur les chapitres 13 à 24 ainsi que sur les chapitres 32 et 33 du livre biblique. On peut comprendre de telles préférences : l'auteur du *Liber* a privilégié les passages de récit, davantage susceptibles de donner naissance à des exégèses morales ou typologiques. Ainsi,

²⁹⁴ Voir à ce sujet Dolbeau, p. 376-377, qui n'a pas évoqué ce passage mais a relevé ailleurs dans le poème des preuves plus évidentes de l'appartenance au milieu scolaire du versificateur.

²⁹⁵ Neil Adkin, p. 74.

²⁹⁶ Nous les mentionnerons dans le détail du commentaire. Bornons-nous ici à citer quelques exemples : v. 219-232 : figures du Christ et de l'Église ; v. 233-246 : crimes et châtements ; v. 317-336 : fin de l'exode des Juifs.

les chapitres 1-9²⁹⁷ ont été omis (premier recensement, prescriptions cultuelles) tout comme les chapitres 11-12 qui, pour une grande part, reprennent des éléments de l'*Exode* que l'anonyme a déjà évoqués. La réécriture du livre des *Nombres* commence de fait avec la paraphrase du chapitre 13 ayant trait à la mission des envoyés.

Sur les 11 vers de l'épisode, seuls trois d'entre eux constituent des réécritures proprement dites, les autres hexamètres étant dévolus à des exégèses typologiques. Le poète n'a pas mentionné le nom des différents envoyés et il n'a pas repris non plus les versets 26-34 évoquant leur compte-rendu. Remarquons cependant que l'intervention de Caleb (verset 31), l'unique explorateur à vouloir conquérir Canaan, sera paraphrasée plus loin dans le poème (v. 312-316). On peut s'interroger sur les raisons d'une telle disjonction. Il semble qu'ici le poète insiste surtout sur la préfiguration des apôtres et de l'Eglise. En revanche, à partir de l'hexamètre 312, et ce jusqu'au vers 336, l'anonyme évoque essentiellement l'arrivée dans la terre promise, cette dernière représentant les biens célestes (v. 336) et Caleb celui qui se bat pour les obtenir (v. 314-316). Le vers 216 permet de condenser les 16 premiers versets. Le verbe *mittit* se retrouve à la fois au troisième verset du chapitre 13 dans l'injonction divine (*mitte*) et au verset 17 (*misit*). Le passage au discours indirect est au service de la réduction. Quant au présent de narration, qui sera au reste repris au vers 217, il permet à notre sens un glissement vers le présent d'énonciation puisque, comme l'indique le vers 217 (*lustrat*), la mission apostolique (représentée par les explorateurs), n'appartient pas uniquement au passé. Dans le même hexamètre, le substantif de la Vulgate *uiros* est remplacé par *exploratores* sans doute pour des raisons métriques. En effet, un tel polysyllabe permet de former à lui seul le premier hémistiche de l'hexamètre. Une même solution métrique sera au reste adoptée au vers 218. Remarquons en outre que le substantif en question est présent au verset 26, lorsqu'il est question du retour des envoyés : *reuersique exploratores*. Le terme *duodennos* n'est pas non plus présent dans l'hypotexte mais il est naturellement déduit de l'énumération des envoyés faite par Dieu à Moïse (versets 5 à 16). Un tel adjectif permet en outre de préparer l'analyse typologique du vers 216 (*discipulis duodennis*). Le vers 218 évoque la découverte de la grappe et son transport par deux hommes. L'adjectif *duo* et le verbe *portauere* constituent des emprunts à l'hypotexte biblique. En revanche, la forme *racemum* remplace *palmitem* du verset 24, peut-être pour des raisons métriques (la première syllabe de *palmitem* est longue et ne permet pas la formation de la fin du dactyle cinquième²⁹⁸), mais plus vraisemblablement

²⁹⁷ A l'exception des vers 233-235 qui paraphrasent le chapitre 6.

²⁹⁸ Cela étant, ce terme est tout-à-fait compatible avec l'hexamètre dactylique et aurait très bien pu figurer ailleurs dans le vers si le poète avait tenu à le conserver.

pour créer un écho phonique avec la forme *exploratorum*. Elle se substitue aussi au substantif *botrum* du verset 25, qui a été utilisé au vers 219 et qui n'a pas été retenu au vers 218 afin de créer une *uariatio* lexicale. Le vers 225 paraphrase quant à lui le même verset mais en insistant sur le fait que la perche supporte à la fois la grappe et le figuier. *Palanga* vient ici remplacer *uecte* et le verbe *tulit* se substitue à *portare* dans un but de *uariatio*.

Ces trois éléments (les douze envoyés ; la grappe transportée par deux hommes ; la perche supportant le figuier et la vigne) sont développés par des commentaires typologiques. Le vers 217 dresse le parallèle entre les envoyés et les apôtres. Dans son édition, G. Dinkova donne deux sources patristiques pour un tel rapprochement. La première (Bède, *In Pent. Num.*, 1) ne nous semble guère pertinente. En effet, dans le passage susmentionné, le moine de Jarrow commente un autre verset (*Nb.* 17, 2), à savoir le moment où Moïse et Aaron donnent des bâtons aux douze chefs de tribu. Le texte de Bède ne laisse aucun doute quant à son interprétation : *duodecim principes a Moyse et Aaron electi significant duodecim prophetas et totidem apostolos*. Il s'agit bien ici d'un commentaire portant sur les douze chefs (*principes*) et non sur les douze envoyés. A l'inverse, la deuxième source patristique nous semble justifiée. Dans son commentaire sur l'Évangile de Matthieu, Raban énumère toutes les figures vétéro-testamentaires représentant les douze apôtres (*In Matth.* 3, 10, 4). Il mentionne parmi elles l'envoi des douze éclaireurs : *hi duodecim exploratores missi a Moyse*. Le poète s'est contenté de reprendre l'analyse de l'*auctor* sans la développer. Il propose néanmoins une phrase verbale en ajoutant le verbe *lustrat* qu'il a d'ailleurs emprunté au verset 33 du chapitre 13. Les vers 219-224 commentent l'épisode du transport de la grappe en s'inspirant d'Isidore, *Quaest. Test. Num.*, 15, 9²⁹⁹, ce dernier étant repris textuellement par Raban (*In Num.* 2, 10 ; *Super Deut.* 1, 3). Les hexamètres 219-220 ne récrivent pas, à proprement parler, les analyses de l'*auctor* mais servent d'introduction au commentaire : la grappe, placée sur une perche, ne peut être vue du porteur de tête, mais le second porteur l'a naturellement sous les yeux. De telles précisions, implicites chez Isidore, permettent de mieux comprendre son raisonnement : le porteur de tête est la Synagogue, première chronologiquement mais incapable de voir le Christ et le deuxième porteur signifie les Chrétiens. Les vers 221-224 sont directement inspirés de l'auteur des *Quaestiones*. On retrouve dans l'hypotexte les formes *baiulauit*, *credendo*, *uidet*. Remarquons cependant que la proposition causale du vers 222, *quia credere noluit in te*, vient remplacer les adjectifs isidorien *caecus* et *ignarus*. Avec le verbe *noluit*, l'anonyme insiste davantage sur la responsabilité morale des Juifs. Par ailleurs, une nouvelle

²⁹⁹ G. Dinkova donne comme référence *Quaest. Test. Num.*, 15, 19 au lieu de 15, 9. Il s'agit, à n'en point douter, d'une faute de frappe.

fois, la troisième personne (*Christum ante oculos habens*) est remplacée par la deuxième personne qui marque davantage la proximité du Chrétien avec Jésus (v. 221 *te Christe*). Notons enfin que, dans son expression, le vers 224 s'écarte du texte d'Isidore. Ce dernier compare le second porteur à un esclave ou un disciple qui suit son maître (*quasi seruus dominum et discipulus magistrum sequitur*). Le poète ne reprend pas cette analogie mais ajoute une dimension morale à l'analyse : *pro posse suo* (v. 224). Par conséquent, pour le poète, ce qui différencie la Synagogue de l'Eglise se situe dans la volonté ou non de suivre les pas (v. 224 *uestigia*) du Christ. Le vers 227 commente le troisième élément, une même perche porte à la fois la grappe et le figuier, c'est-à-dire le Christ et la loi. Le chiasme et le lexique de l'hexamètre en question sont entièrement empruntés à Isidore, *Quaest. Test. Num*, 15, 11 : *nec est Christus sine lege, nec lex sine Christo esse poterit*.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

Dans le manuscrit, les vers que nous éditons avec les numéros 225-226 ont été écrits après le vers 239 et ce d'après la transposition établie par G. Dinkova. Il n'y a pas de signe particulier dans *P*, si ce n'est, dans la marge du vers 240 et du vers 242, la marque d'un nouveau paragraphe. Cela montre que le copiste ne considérait pas que ces deux vers puissent se rattacher aux hexamètres précédents et suivants. En outre, le vers 225 paraphrase *Nb.* 13, 24 tout comme le vers 218 commenté dans les hexamètres suivants. Par ailleurs, à leur place initiale, ces deux hexamètres viennent brutalement interrompre la réécriture de la révolte de Datân et Abiram. Il est délicat d'expliquer la cause de l'erreur du copiste et l'absence de marque de correction dans *P*.

V. 227-232 : La vache rousse.

Le poète passe du chapitre 13 au chapitre 19 des *Nombres*. Il reviendra cependant sur les chapitres 16-17 en paraphrasant les épisodes de la révolte de Datân, du serpent d'airain et de la vie d'Aaron. On peut comprendre une telle antéposition du chapitre 19 par la volonté de relier deux passages à la dimension typologique. Si dans les vers 216-226 les envoyés préfigurent les apôtres et les Chrétiens, dans les vers 227-232 le sacrifice de la vache annonce la crucifixion.

Le poète n'a repris que le début du chapitre 19 qui concerne le sacrifice de la vache proprement dit et non la fin qui évoque les obligations du prêtre dans le cadre du sacrifice.

Dans les vers 227-229, le vocabulaire est très proche de l'hypotexte biblique et les termes suivants sont empruntés aux versets 2-5 : *rufam, fimum, pellem, carnem, extra castra*. Remarquons qu'au vers 227 *uaccam* a été remplacé par *iunicam* et *immolabit* par *iugulare* ce qui permet la répétition de la syllabe [iu] a trois reprises : *iunicam, iugulare, iubebat*. Au vers 228, l'expression *flammae traditis* a été condensée par la seule forme *cremabat*.

Le commentaire typologique de la fin du passage qui affirme que la vache préfigure le Christ lavant les péchés des Chrétiens est grandement inspiré d'Isidore, *Quaest. Test. Num.*, 15, 23-26 lequel est repris textuellement par Bède, *In Pent. Num.*, 19. Le vocabulaire utilisé par le poète est très proche de celui des *auctores* : *extra Iherusalem, roseo, In se credentum quaecumque, uitulae*. Mentionnons simplement que, pour des raisons métriques, le versificateur a remplacé au vers 230 *sanguine* par *cruore* dont la première syllabe est brève. Remarquons également que le poète a résumé les commentaires exégétiques en ne reprenant pas les différentes caractéristiques de la vache et du sacrifice analysées par l'auteur des *Quaestiones* mais en se bornant à affirmer que la vache lave les péchés (v. 323 *peccata lauabat*). Le terme *piacula* du vers 231 n'est présent ni dans la Vulgate ni dans les deux sources patristiques et a été employé par l'anonyme comme variation synonymique pour la forme *peccata* (v. 232).

V. 233-235 : Le Naziréat.

On peut légitimement se demander pourquoi le poète, après avoir évoqué les chapitres 13 et 19 des *Nombres*, revient en l'espace de trois vers sur le chapitre 6 avant de rebondir au vers 236 sur le chapitre 15. L'ordre adopté par l'anonyme est quelque peu mystérieux et ne s'explique pas par une source patristique que le poète suivrait puisque Bède et Isidore respectent quant à eux la succession des chapitres bibliques. A titre d'hypothèse et sans vouloir absolument donner une unité à ce qui en est *a priori* dépourvu, nous pouvons cependant considérer que les vers 216-232 constituent un ensemble cohérent centré sur le concept de la préfiguration et que les vers 233-246 évoquent quant à eux des fautes que le Chrétien doit fuir : l'ivresse (v. 235 *ebrietas*) ; le crime (v. 237 *crimen*) ; la haine (v. 240 *inuidiae*). L'ensemble constitué par les vers 233-235 mentionne l'interdiction pour le nazir de boire du vin, ce qui correspond, dans le commentaire moral, à l'interdiction pour le docteur de s'adonner à la débauche. Une telle condamnation de la *uoluptas carnis* a déjà été faite dans le *Liber I* (v. 473-505) à l'occasion de la notice sur Esaü et au *Liber II* (v. 110-116) à l'occasion

de la paraphrase de l'épisode du veau d'or. Mais le poète s'intéresse ici plus spécifiquement à la sobriété du docteur (v. 234 *doctor*).

Des différentes prescriptions concernant le nazir dans le chapitre 6 des *Nombres*, l'anonyme n'a conservé que ce qui concernait la boisson. Le vers 233 résume l'ensemble du verset 3. Le versificateur a employé le terme *sicera* qui n'est pas présent dans la traduction hiéronymienne mais se retrouve chez Isidore, *Quaest. Test. Num*, 12, 5 dans son commentaire du chapitre 6. Ce mot désigne chez Isidore³⁰⁰ toute boisson alcoolisée et il semble que le poète l'ait employé dans un sens analogue.

Les vers 234-235 simplifient considérablement les analyses du *doctor*. En effet, ce dernier évoque le cas de celui qui ne boit pas de vin mais le remplace par du Sikère afin de paraître sobre. De fait, l'anonyme ne reprend nullement de tels propos mais conserve l'idée que le Sikère symbolise les plaisirs charnels. On retrouve en effet chez Isidore : *in sicera omnis uoluptas terrena*, ce qui devient, au vers 235 du *Liber, carnisque uoluptas*. Enfin, l'idée que les docteurs doivent s'abstenir de vin n'est présente ni chez Isidore, ni chez ses continuateurs, Bède et Raban. L'auteur insiste sans doute par là sur la nécessité d'une plus grande moralité au sein du monde ecclésiastique auquel il appartient selon toute vraisemblance.

V. 236-237 : Violation du sabbat.

Après la condamnation de la *uoluptas carnis*, le poète évoque en deux vers la nécessité pour le Chrétien baptisé de ne pas commettre de faute (v. 237 *crimen*). Il s'appuie pour cela sur les versets 32-36 du chapitre 15 des *Nombres*, dans lesquels on apprend que, sur l'ordre de Dieu, le peuple d'Israël lapide un homme parce qu'il a ramassé du bois pendant le sabbat.

Les versets en question sont récrits de façon très condensée dans le seul vers 236. De fait, le versificateur a grandement simplifié la narration de la Vulgate (l'homme est surpris en flagrant délit ; on le met en prison ; Dieu exprime sa volonté ; on lapide le criminel). Les termes utilisés sont empruntés à l'hypotexte et en particulier au verset 32 : *et inuenissent hominem colligentem ligna in die sabbati*. La forme *necatur* qui permet de résumer le dénouement se retrouve quant à elle chez Isidore, *Quaest. Test. Num*, 15, 12 dans son commentaire de la péricope : *necatur a populo*.

³⁰⁰ Voir à ce sujet la définition donnée par Isidore au chapitre 3 du livre 20 des *Etymologies* : *est omnis potio quae extra uinum inebriare potest*.

Le vers 237 propose un commentaire moral inspiré d'Isidore, *Quaest. Test.* Num, 15, 12-13 mais qui simplifie et généralise grandement les analyses du modèle. Pour ce dernier, celui qui ramasse du bois pendant le sabbat désigne le Chrétien (*in Christo signatus*) qui agit en vue d'un bien terrestre (*agere carnale opus*). Quant au bois ramassé, il servira à nourrir le feu de l'Enfer (*escam ignis aeterni*). On le voit, le versificateur modifie quelque peu le fond et la forme de l'hypotexte. L'expression d'Isidore *in Christo signatus* est remplacée par une notion plus concrète : *post baptismum*. En outre, le mot *crimen* élargit considérablement la portée de la condamnation. Le futur *emorietur* ne conserve pas l'analogie entre le bois ramassé et le bois du feu éternel mais exprime avec force et certitude ce qui attend le Chrétien fautif. Bref, l'anonyme a remplacé les analyses de l'*auctor* par une maxime concrète, générale et évidente quant à la signification.

V. 238-246 : Révolte de Datân et Abiram.

Le versificateur suit désormais l'ordre du texte biblique puisqu'il paraphrase une partie du chapitre 16 des *Nombres* consacré à la révolte et au châtement de Datân et Abiram. C'est désormais la haine et la colère (v. 240 *inuidiae* ; *uoce proteruos*) qui sont condamnées dès lors que l'anonyme peint de façon fort impressionnante la mise à mort des rebelles par le Seigneur. Les vers 241-246 consistent quant à eux en un commentaire moral.

Le poète n'a pas récrit en détails le discours de révolte de Datân et Abiram (*Nb.* 16, 12-14) mais il y fait référence au vers 240 en insistant sur le fait que l'opposition violente (*uoce proteruos*) doit être châtiée. Cet hexamètre ne reprend aucunement le lexique des versets bibliques. Il s'agit surtout d'une interprétation morale du passage qui a pour but de transformer les personnages fautifs en des *exempla*. Le vers s'inspire en grande partie, dans sa formation, de la tradition littéraire. Ainsi, l'expression *uoce proteruos* appartient à la koinè poétique et se retrouve chez Stace, *Theb.* 9, 339 ; Dracontius, *Romul.* 8, 305 ; Aldhelm, *Carm.* 4, 2, 11 ; Fulcoie, *Nupt.* 3, 400 ; Hildebert, *De Mahum.* 2, 13. Le début de l'hexamètre, *inuidiae tabo*, ne nous semble pas être un emprunt métrique à proprement parler mais nous pouvons noter que, dans la poésie épique, les mots de la famille de *tabum* (*tabis*, *tabere*) sont toujours associés à des éléments négatifs³⁰¹. Le vers 238, quant à lui, évoque le châtement

³⁰¹ A titre d'exemple, on trouve chez Lucain, 1, 661 la forme *tabet* qui est d'ailleurs reprise par le poète au vers 41 du *Liber I*.

proprement dit. L'adjectif *uiui* se retrouve au verset 32 du chapitre 16³⁰². En revanche, la fin de vers *telluris hiatu* vient se substituer à la phrase biblique : *et aperiens os suum deuorauit*. Ce changement s'explique pour des raisons métriques. Le terme *hiatu* se retrouve certes chez Isidore, *Quaest. Test. Num, 15, 15 (uiuentes profundo hiatu merguntur)* mais la fin d'hexamètre *telluris hiatum* est surtout présente chez Marbode (et lui seul), *Decem. Cap. 6, 115*. Le poète rennais emploie certes cette clausule dans un autre contexte : il est question chez lui d'un homme qui hésite à rebrousser chemin parce qu'il voit que la terre à ses pieds se fissure mais qui, guidé par l'appât du gain, finit par affronter le danger. Il nous semble cependant tout à fait possible que le poète ait pu réutiliser la clausule d'un poète contemporain et *a priori* situé dans une même ère géographique. Le vers 239 reprend en substance l'hexamètre précédent ; il a pour but de le clarifier et d'insister sur l'horreur d'une telle fin (*gustata nondum morte*). Les termes employés ne s'inspirent pas de la Vulgate. Précisons simplement que la clausule *morte sepulti* est très proche de la fin du vers 330 du *Liber I : mente sepulta*. Les vers 242-243 s'inspirent de deux versets différents afin de mieux les opposer dans l'optique de l'exégèse morale des vers 245-246. L'hexamètre 242 fait référence à *Nb. 16, 35* dans lequel on apprend que les partisans des fautifs périrent également. Le vers suivant récrit *Nb. 26, 11* dans lequel on apprend que les enfants des personnages en question ne connurent point la mort. Le poète n'a pas conservé les verbes et les constructions de l'hypotexte (*Nb. 16, 35 : ignis interfecit... ; Nb. 26, 11 : ut filii illius non perirent*). Il a préféré juxtaposer deux propositions symétriques par la construction et présentant des sonorités proches (v. 242 *perierunt* / v. 243 *oppetierunt*). La mise en parallèle de ces deux versets est au service, comme nous allons le voir, de l'analyse morale.

Les vers 240-241 et 244-246 ne semblent inspirés par Isidore que de façon lointaine. Certes, le docteur sévillan (*Quaest. Test. Num, 15, 14-15*) condamne lui aussi la révolte de Datân et Abiram et précise que les personnes similaires subiront le feu du jugement éternel (*in ignem aeterni iudicii*). Mais il considère que les fautifs symbolisent les hérétiques ou encore ceux qui s'élèvent contre l'ordre divin. Ils n'évoquent jamais les enfants des rebelles et parle d'audace (*temeritatis audaciam*) là où le poète mentionne la haine (v. 240 *inuidiae*). Le versificateur, encore une fois, privilégie l'appel à la conscience de chacun. Dans les vers 244-246, il affirme que l'homme est en face d'une alternative : s'associer aux mauvais (v. 246 *consentit* qui fait écho à la forme *consenserunt* du vers 242) ou repousser un tel modèle

³⁰² G. Dinkova considère que le vers en question s'inspire à la fois de *Nb. 16, 30-33* et de *Nb. 26, 9-10*. La seconde référence narre en effet la mort des deux personnages en précisant que la terre les a engloutis mais l'on n'y retrouve pas l'adjectif *uiuus* ou un équivalent synonymique.

d'existence (v. 244 *non imitatur*). Ces deux possibilités antithétiques présentent des conséquences opposées, lesquelles sont matérialisées par les rimes des vers 245-246 (*nequaquam participabit / morte cruciabit*). Ainsi, plus qu'une réflexion sur les significations allégoriques ou morales de l'hypotexte biblique, le passage consiste surtout en une invitation à vivre une vie de Chrétien par peur du châtement divin.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 240 (V. 1000 *Dinkova*) : G. Dinkova lit *in iudeae* et ne mentionne pas le vers en question dans son apparat biblique. Il nous semble impossible quant à nous de lire autre chose qu'*inuidiae* (le « i » devant le « e » *caudatus* est tout à fait visible). La lecture retenue permet de donner au texte latin une signification entièrement satisfaisante.

V. 247-250 : L'intercession d'Aaron.

Après une unité thématique portant sur les fautes et les châtements (v. 233-246), le poète semble avoir regroupé quatre passages ayant trait à la vie d'Aaron et de Moïse et qui préfigurent le Christ vainqueur de la mort. Le premier d'entre eux narre l'intercession du grand prêtre. Dans cette réécriture, le poète n'a pas insisté comme dans l'épisode précédent sur la protestation du peuple et le châtement divin. Il a préféré paraphraser les versets 46-48 du chapitre 16 qui montrent Aaron en train de répandre de l'encens pour purifier la communauté d'Israël et la soustraire au fléau.

Les vers 247-248 sont proches du lexique de l'hypotexte. Ainsi, les termes *turibulo*, *plagae* et *uiuentibus* sont empruntés aux versets bibliques. Les verbes *obstat* et *auxiliatur*, quant à eux, permettent de résumer les actions d'Aaron. Remarquons que l'hexamètre 248 s'achève, comme c'est souvent le cas, par un polysyllabe caractéristique du style du poète. En outre, la comparaison *murus uelut* ainsi que l'adjectif *loetali* sont empruntés à Isidore, *Quaest. Test. Num*, 15, 16 : *lethalem plagam obiectu sui quasi quidam murus*³⁰³.

Les vers 249-250 affirment, en s'inspirant une nouvelle fois d'Isidore, que le prêtre Aaron préfigure le Christ qui par sa mort (v. 250 *mortis odore suae*) nous rend immortels (v.

³⁰³ Dans son apparat des sources patristiques, G. Dinkova donne deux références : Isidore, *Quaest. Test. Num*, 15, 17 ; Bède, *In Pent. Num*, 16. Or l'examen du lexique utilisé par le poète montre que ce dernier s'est inspiré exclusivement d'Isidore puisque les expressions *loetali*, *murus uelut*, *odore* ne se retrouvent que chez le docteur sévillan. Il faut en outre préciser que l'auteur du *Liber* a utilisé à la fois les paragraphes 16 et 17 du chapitre des *Quaestiones*.

250 *nos efficit sine morte*). L'hexamètre 249 récrit *Nb.* 16, 48 : *stans inter mortuos ac uiuentes*. L'auteur a simplement substitué *Christus* au sujet initial de l'hypotexte : Aaron. Ainsi, le vers en question relève à la fois de la paraphrase biblique et de l'exégèse typologique. Précisons que le versificateur a remplacé *mortuos* (présent dans la Vulgate, chez Isidore et Bède) par *defunctos* pour des raisons métriques. Le vers 251 emprunte à Isidore le terme *odore*. Mais le poète a condensé en un vers les pensées de l'auctor. De fait, l'expression *mortis odore* s'avère une réduction tout à fait percutante. En effet, pour Isidore, l'encens signifie la passion du Christ, et c'est donc la douce odeur de l'encens (*in odorem suauitatis*) qui triomphe de la mort. Le poète raccourcit donc la pensée du docteur, ce qui permet de créer une épanadiplose tout à fait frappante : *mortis odore / sine morte*. Par ailleurs, le pronom *nos* est un ajout du versificateur qui, associé à la figure de style précitée, permet de transformer les analyses de l'auctor en un message d'espoir destiné à l'ensemble des Chrétiens.

V. 251-252 : Le rameau d'Aaron.

Le poète évoque désormais le chapitre 17 des *Nombres*, dans lequel Moïse offre à chaque chef un bâton. La verge qui bourgeonnera désignera celui que Dieu a choisi et Aaron sera l' élu. Le poète n'a nullement mentionné le contexte de l'épisode : les protestations de la communauté qui ne veut pas reconnaître Moïse et Aaron comme chefs. Il se contente d'évoquer le miracle du bâton au vers 251. Les termes *uirga* et *florem* se retrouvent en *Nb.* 17, 8. Mais le versificateur a substitué *uiret* à *geminasse* (en s'inspirant sans doute d'Isidore, *Quaest. Test. Num.*, 15, 18 : *uirga post ariditatem uirescens*) ce qui permet un jeu sur les sonorités : *uirga uiret*. Le début de l'hexamètre *arida uirga* est selon toute vraisemblance inspiré d'Hildebert, *Miscell.* 2, 6 : *arida uirga nuces, integra uirgo Deum*. Dans ce poème sur la nativité du Christ, l'évêque de Tours, reprenant lui aussi les analyses d'Isidore, considère que la vierge est préfigurée par le bâton sec qui finit par donner une fleur. Le emploi de ce début d'hexamètre par l'anonyme se fait donc dans un contexte tout à fait analogue. En effet, le vers 252, qui condense la pensée d'Isidore (*Quaest. Test. Num.*, 15, 19) reprend la correspondance *uirgo / uirga*. Remarquons que l'exégèse est soulignée par la disposition en chiasme des expressions *arida uirga / uirgo Maria* placées l'une au-dessous de l'autre.

V. 253-257 : Les eaux de Meriba.

Le poète passe du chapitre 17 au chapitre 20 du livre biblique. Il n'a pas retenu le chapitre 18 consacré à diverses prescriptions données aux Lévites. Quant au chapitre 19, la partie consacrée à la vache rousse a été paraphrasée aux vers 227-232. Comme nous l'avons dit plus haut, l'anonyme semble avoir regroupé des passages préfigurant la victoire sur la mort. Il en va de même pour cette mention des eaux de Mériba. Un tel épisode est également narré au chapitre 17 de l'*Exode* et l'auteur du *Liber* y fait d'ailleurs référence aux vers 76-77. Mais c'est dans la seule version du livre des *Nombres* qu'il est question du doute de Moïse (*Nb.* 20, 12 : *quia non credidistis mihi*), idée clairement exprimée au vers 253 (*indubitaui*). Que ce soit dans les vers 76-77 ou dans le présent passage, l'anonyme insiste sur l'idée que le jaillissement de l'eau figure la vie éternelle donnée par le sacrifice du Christ. Mais, dans la réécriture des vers 232-257, il ajoute un commentaire sur le doute de Moïse et évoque l'existence d'une Eglise qui ne saurait mourir.

Seul le vers 253 paraphrase les versets bibliques. Les termes *petram* et *aquam* lui sont empruntés. La forme verbale *indubitaui* (inspirée éventuellement d'Isidore, *Quaest. Test. Num.* 33, 4 : *de Dei uirtute dubitaui*) permet de résumer les versets 10 à 12, à savoir la question pleine d'incertitude du prophète et les reproches du Seigneur. Notons que le poète a rajouté le préfixe *in* pour pouvoir former son dactyle initial puisque la forme *dubitaui* commence par une syllabe brève. Remarquons également la présence de la rime léonine (*aquam / petram*) qui insiste sur le miracle de la vie éternelle puisque l'eau naît de la sécheresse de la pierre.

Les vers 254-257 commentent les versets en question en s'inspirant grandement d'Isidore (*Quaest. Test. Num.* 33, 4) tant par le fond que par la forme : *Christum ligno crucis affigens, eum uirtutem Dei esse non credidit, sed sicut percussa petra manauit aqua sitientibus sic plaga dominicae passionis effecta est uita credentibus*. Précisons simplement que l'expression *plaga dominicae passionis* a été remplacée par la clause *uulnere Christi* appartenant à la koinè poétique et que l'on trouve chez Prudence, *Perist.* 8, 17 et Alcuin, *Carm.* 110, 6, 1. Remarquons en outre qu'Isidore évoque ceux qui ont soif (*sitientibus*) en général sans faire directement référence à l'Eglise. Pour le versificateur, en revanche, et il se distingue ici de l'*auctor*, ce passage préfigure surtout la naissance d'une Eglise incorruptible : *sitis ecclesiae restingatur sine fine*.

V. 258-260. Mort d'Aaron.

Le versificateur suit l'ordre de l'hypotexte et mentionne désormais la mort d'Aaron. Les vers 259-260 consistent en des commentaires allégoriques qui affirment la supériorité de l'Évangile sur la Loi. Les circonstances du trépas du grand prêtre ne sont aucunement paraphrasées. De fait, le versificateur insiste exclusivement sur le deuil de la communauté (*Nb.* 20, 30). Il a remplacé la forme biblique *fleuit* par la forme passive *planctus Aaron est*, inspirée selon toute vraisemblance par Isidore (*Quaest. Test. Num.*, 34, 1 : *Aaron plangitur*).

Les vers 259-260 commentent cette plainte en l'opposant à la mort de Josué (v. 260 *Iosue non fletur*). Cette allusion fait peut-être référence à *Jos.* 24, 29, verset dans lequel on apprend la mise en terre du fils de Noun. Le texte biblique ne précise pas si le héros a été pleuré ou non mais le versificateur déduit de cette absence d'information une absence de deuil. Il oppose donc la mort de Josué et la mort d'Aaron et ce dans une perspective allégorique inspirée d'Isidore, *Quaest. Test. Num.*, 34, 1. Si Aaron est pleuré, c'est parce qu'il incarne la loi et que la loi seule mène en Enfer, alors que l'Évangile donne le paradis. Le vers 259 s'avère une réécriture fidèle de l'*auctor* : *in lege descensus ad inferos*. La fin de l'hexamètre 260 est également proche du texte isidorien : *in euangelio ad paradisum transmigratio*. Son début, en revanche, présente une certaine originalité. En effet, Isidore précise que Jésus n'est pas pleuré mais n'évoque jamais Josué. Il en va de même pour Bède, *In Pent.* Num, 20 qui reprend Isidore ou Jérôme, *Epist.* 78, 36 dont s'inspire en partie le docteur sévillan. Le poète semble avoir trouvé par lui-même une figure vétéro-testamentaire du Christ qu'il oppose à Aaron : ce dernier représente la Loi et Josué, de son côté, figure le Christ.

V. 261-278. Victoire contre Arad.

A la suite de la mort d'Aaron, le poète évoque la victoire contre Arad mentionnée au chapitre 21 des *Nombres*. Cette paraphrase donne lieu à un long commentaire moral (v. 263-278). Nous considérons en effet que les vers 261-278 constituent un ensemble homogène, à l'inverse de G. Dinkova qui saute une ligne entre les vers 265 et 266 (1025-1026 selon sa propre numérotation). Il est vrai que les hexamètres 267-268 font référence à *Nb.* 11. Pour autant, le vers 266 ne marque pas le début d'un autre épisode. La mention des hommes qui préfèrent les caillies à la manne céleste n'a de sens ici que par opposition à ceux qui recherchent la palme de la victoire par le travail et qui sont incarnés par les triomphateurs d'Arad (v. 261-262) et les explorateurs de Moïse (v. 275). Tâchons d'explicitier le mouvement

du passage. Les vers 261-262 font référence à la guerre contre Arad, perdue puis gagnée, ce qui représente les hommes vaincus par les péchés (v. 264 *uitiis carnis superati*) mais qui finissent par triompher des vices et par obtenir la palme (v. 265 *palmam sibi sunt operati*). A l'inverse (v. 266 *ast*), une catégorie de personnes se laisse affaiblir par les plaisirs charnels (v. 266-269). Les vers 270-278 invitent le lecteur à choisir la bonne voie, c'est-à-dire à préférer l'ardeur du travail et de la peine (v. 273 *uiolenti* ; v. 276 *labore*) à la faiblesse coupable (v. 274 *exanimati*). Ceux qui refusent d'avancer (nous pourrions dire, dans l'esprit du texte, ceux qui refusent de se faire violence) et qui protestent devant la tâche à accomplir (v. 277 *pro murmure*) figurée ici par la montée vers la terre promise, subiront le châtement divin (v. 278). Ainsi, si différents versets bibliques sont ici convoqués, c'est pour nourrir l'explication morale de la victoire sur Arad. Remarquons d'ailleurs que les vers 265 et 276 développent une idée similaire. La victoire (*palmam*, forme présente dans l'un et l'autre hexamètre) s'obtient par le travail sur soi (v. 265 *operati* ; v. 276 *sine nemo labore*). En outre, la mention des explorateurs au vers 275 fait référence à Nb. 21, 1, c'est-à-dire au passage sur le combat contre Arad. Il est question dans le verset précité de la voie ouverte par les explorateurs (*per exploratorum uiam*) qui permet à Israël de s'avancer contre le roi. Les éclaireurs désignent donc ceux qui sont capables d'avancer vers la voie du salut. Il existe, de fait, une véritable unité thématique dans cet ensemble de vers.

Comme nous l'avons dit plus haut, le point de départ de ce développement est constitué par la réécriture de la victoire sur Arad (v. 261-262). Le terme *Chananeus* est directement emprunté au verset 1 tout comme le parfait *expugnauit*. En revanche, le vers 262 substitue *uictores* à *tradidit* ce qui permet de former l'isolexisme *uictores / uicti*, deux adjectifs placés de part et d'autre de la penthémimère et qui insistent sur la possibilité d'un retournement. Une telle construction, au reste, est inspirée par Isidore, *Quaest. Test.* Num, 34, 2 : *uictor uincitur, uicti superant*. Les vers 267-269 font référence au chapitre 11 des *Nombres* dans lequel on voit le peuple d'Israël préférer la viande (les cailles) à la manne. Ce choix est interprété par le poète comme le mépris de la nourriture spirituelle (v. 267 *celestis edulii*). Remarquons que la forme *glutitur* est absente de l'hypotexte et qu'elle insiste sur la goinfrerie de ces hommes faibles qui cherchent de somptueux repas (v. 266 *prandia lauta*) et se laissent vaincre par les plaisirs charnels (v. 264 *uitiis carnis superati*). Le vers 277 renvoie, quant à lui, au chapitre 16 du livre des *Nombres* et, plus précisément, au verset 49, dans lequel on apprend la somme des victimes tuées par le fléau du Seigneur, celles qui n'ont pu être sauvées par Aaron. On aurait pu imaginer que le versificateur ait paraphrasé ce verset à la suite des hexamètres consacrés à l'intercession du grand prêtre (v. 247-250). Mais, dans cet ensemble

de vers, le poète insistait sur la figure typologique d'Aaron. Il met ici l'accent sur le châtement alloué à ceux qui murmurent.

Comme nous l'avons dit plus haut, ce regroupement de versets bibliques est au service d'une exégèse allégorique et surtout morale. Les vers 263-265 commentent l'idée du retournement de situation et s'inspirent en cela d'Isidore, *Quaest. Test. Num*, 32, 2. Pour autant, le docteur considère surtout qu'il ne faut jamais désespérer et toujours croire au salut : *non desperemus salutem sed iterum armemur*. Il n'évoque jamais précisément le combat contre les tentations de la chair. Une fois de plus, le poète a donc moralisé l'analyse d'Isidore ce qui est confirmé par l'invitation des vers 270-276. En effet, le versificateur exhorte le lecteur, comme il l'a déjà fait à de multiples reprises, à fuir les plaisirs de la table (v. 271) et la faiblesse des femmes (v. 274³⁰⁴). Sa stratégie persuasive se fonde essentiellement sur la peur du châtement divin (v. 272 ; v. 278). Remarquons également que, pour le poète, les cieux appartiennent aux *uiolenti* et non aux *exanimati*. Comme l'a fait remarquer Neil Adkin³⁰⁵, un tel vers s'inspire de l'Évangile de Matthieu, 11, 12 : *regnum caelorum uim patitur et uiolenti rapiunt illud*. Cette parole de Jésus, fort délicate à interpréter, semble être comprise par le poète comme un appel à vaincre ses propres vices afin de recevoir la palme de la victoire.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 267 (V. 1027 *Dinkova*) : G. Dinkova corrige *edulii* par *edulis* sans doute pour des raisons métriques, ce qui à notre sens ne s'impose aucunement. Les deux « i » peuvent tout à fait se scander par une seule voyelle longue.

V. 274 (V. 1034 *Dinkova*) : G. Dinkova lit *dumquam* et propose la correction *dumque*, ce qui ne permet pas une traduction satisfaisante. De notre côté, nous lisons la forme *numquam*. Certes la majuscule ressemble à un D mais elle est surtout similaire à d'autres N majuscules du manuscrit dont l'interprétation ne fait aucun doute. Par ailleurs, la leçon avec *numquam* est plus satisfaisante : Comme seuls les impétueux ravissent le règne du ciel, eux qui ne sont jamais vaincus par les cris des femmes... Ainsi le vers porte sur le sujet du vers précédent comme le confirme l'opposition *uiolenti* / *exanimati*. Le royaume des Cieux appartient aux

³⁰⁴ L'expression *femineis ululatus* du vers 274 constitue un emprunt aux auteurs épiques de l'Antiquité. On la trouve chez Stace (*Theb.* 7, 677) mais aussi, au singulier (*femineo ululatu*), chez Virgile (*Aen.* 4, 677 et 9, 477). Dans ces trois cas, il est question du deuil des femmes face à la mort d'un proche. Cet intertexte insiste donc sur la faiblesse des *feminae* qui se laissent facilement vaincre par les épreuves de la vie. À l'inverse, l'homme qui veut faire son salut doit affronter les *labores* de l'existence.

³⁰⁵ Neil Adkin, p. 74.

uiolenti c'est-à-dire aux ardents et non aux paresseux, ce qui est d'ailleurs confirmé par l'intertexte évangélique. Précisons également que, dans le même vers, nous lisons *exanimati* et non *examinati* ce qui permet de donner une signification beaucoup plus cohérente avec le reste du propos.

V. 279-293 : Le serpent d'airain.

Après la victoire sur Arad, le poète paraphrase l'épisode du serpent d'airain (*Nb.* 21, 4-9) et suit donc l'ordre de l'hypotexte biblique. Précisons qu'il y a une continuité thématique entre les vers 277-278 et le passage en question puisque, dans les deux cas, il s'agit d'une condamnation de la protestation (v. 277 et 279 : *pro murmure*).

L'épisode proprement dit n'est pas récrit en détail. Le versificateur a omis les regrets du peuple (verset 7), l'intercession de Moïse (versets 7-8) et le fait que le prophète ait attaché le serpent d'airain à une hampe ce qui est pourtant abondamment commenté par Isidore (*Quaest. Test. Num.* 36, 3) et Bède (*In Pent. Num.* 21). Il s'est contenté de résumer l'épisode à travers les cinq premiers hexamètres de l'ensemble. Le vers 279 introduit le passage en captant l'attention du lecteur par le début d'hexamètre *ultio terribilis*, expression qui n'apparaît pas dans la Vulgate ni chez les *auctores* précités. Ce même vers a pour fonction d'expliciter la cause du châtement : *pro murmure*. Ce groupe prépositionnel, emprunté au verbe *murmurant* présent chez Isidore (*Quaest. Test. Num.* 36, 1) a été substitué au discours de plainte du verset 5 pour d'évidentes raisons de réduction. L'hexamètre suivant s'inspire du verset 6 mais en procédant à plusieurs substitutions lexicales qui s'expliquent, à notre sens, par des raisons stylistiques. Ainsi, *ignites* tout-à-fait possible métriquement est remplacé par *flammiuomus* et les substantifs *plagas et mortes* sont délaissés au profit de la clause *discerpit mordicus artus*. On remarque donc que le poète a privilégié les images concrètes et qu'il a transformé les serpents de feu présents dans la Vulgate en un monstre unique (*serpens*) crachant des flammes (*flammiuomus*), autrement dit en un dragon traditionnel des bestiaires médiévaux. L'adjectif *flammiuomus* est attesté à 7 reprises dans l'Antiquité et à 33 reprises chez les auteurs médiévaux précédant la rédaction du *Liber*. Jamais on ne le trouve associé à *serpens*. Il apparaît entre autres dans la préface de Juvencus (*Euang.* 23) pour évoquer la descente du Christ sur terre, sans aucun rapport, on le voit, avec l'épisode du serpent d'airain. Le vers 281 composé d'un long génitif développant le terme *artus* de l'hexamètre précédent est une interprétation du texte biblique qui se contente d'évoquer les blessures du peuple (*Nb.* 21, 6 : *misit Dominus in populum*). L'anonyme considère donc que le serpent s'attaque à ceux

qui blasphèment et protestent, idée qui prépare le commentaire moral des vers 284-293. Les vers 282-283 résument le contenu du verset 9. Si la forme *sanat* est empruntée à l'hypotexte biblique, *fusilis aere* vient se substituer à l'adjectif *aeneum* pour des raisons métriques. Dans son apparat des sources patristiques, G. Dinkova considère que le vers 283 est inspiré de Bède, *In Pent.* Num, 20 et c'est d'ailleurs l'unique référence qu'elle donne pour l'ensemble du passage. Or, si le moine de Jarrow commente longuement l'épisode du serpent d'airain, on ne saurait trouver dans son exégèse d'échos lexicaux à l'hexamètre en question. La référence nous semble donc peu pertinente³⁰⁶.

Les vers 284-293 sont dévolus à un long commentaire moral que l'on pourrait résumer ainsi : il ne convient pas de gémir et de protester et, si on se laisse aller à de telles faiblesses, il faut changer de vie en regardant la croix du Christ. Cette condamnation des *murmura* (v. 286) ne se trouve pas chez les *auctores* précités et l'anonyme semble proposer une analyse originale, en partie du moins. Les vers 284-285 insistent sur l'intérêt du récit biblique et de sa valeur symbolique. Remarquons que le poète semble s'adresser à des moines ce qui est visible par l'apostrophe *fratres*. Nous avons fait une analyse analogue avec le vers 582 du *Liber I* : *scrutantes oculis fratrum uitas aquilinis*. Le contexte monastique est, à notre sens, confirmé par le vers 286. L'idée que l'on doit obéir sans grogner renvoie en effet directement au chapitre V de la règle bénédictine : *si quod iubetur non trepide, non tarde, non tepide, aut cum murmurio uel cum responso nolentis efficiatur*. Remarquons au passage l'harmonie imitative créée par l'allitération en [m] de l'hexamètre en question : *murmuriis, more, remugit*. Ce rapprochement entre l'épisode biblique et le commentaire moral est fondé sur le vers 288 : les *murmura* dévorent (*discerpit*) l'esprit (*mens*) comme le serpent dévore les hommes au vers 280. Remarquons dans l'un et l'autre hexamètre l'utilisation de la même forme verbale *discerpit* qui n'est aucunement empruntée à la Vulgate et qui a donc été employée au vers 280 pour préparer l'exégèse allégorique du vers 288. Les hexamètres 289-290 consistent en une invitation à changer de vie (*mutet uitam*) ce qui passe par la fuite (*fuga*), qu'il faut assurément interpréter comme le renoncement au monde et la volonté de gagner un monastère. Les vers 291-293 ne se comprennent guère sans l'intertexte isidorien. En effet, pour celui-ci (*Quaest. Test.* Num, 36, 3), le serpent d'airain attaché à la hampe préfigure le Christ : *et apte aeneus serpens ligno suspensus est, ut Dominus et in serpente mortalis et in aere significaretur aeternus*. Bien sûr, le poète ne procède aucunement ici à une véritable analyse typologique. Mais l'allusion à la croix du Christ fait référence à l'analyse isidorienne.

³⁰⁶ A l'inverse, les vers 292-293 sont inspirés par l'exégèse typologique d'Isidore, *Quaest. Test.* Num, 36, 3, lequel est repris par Bède, *In Pent.* Num, 21, sources qui n'ont pas été mentionnées par G. Dinkova.

De même que la communauté d'Israël est guérie en regardant le serpent d'airain (v. 283 *respectatur*), le pécheur peut acquérir la vie (v. 290 *uitam*) en regardant (v. 293 *respectet*) la croix. Remarquons que, pour rendre l'allusion plus pertinente, le poète a utilisé dans l'un et l'autre cas le même verbe *respectare*.

V. 294-296 : Victoires contre Séon et Og.

Le versificateur suit l'ordre du texte biblique et évoque très brièvement la victoire d'Israël sur Séon et Og, ce qui donne lieu à un rapide commentaire allégorique et exégétique. L'anonyme n'a aucunement conservé les indices géographiques et les différents discours directs formulés successivement par les messagers, les poètes et le Seigneur. Il n'a conservé que l'essentiel de l'épisode biblique : l'opposition des rois au passage des Juifs. Précisons que, dans l'hypotexte biblique, les versets 21-32 sont consacrés à la lutte contre Séon et que les versets 33-35 concernent le combat contre Og. Le versificateur a donc procédé à un collage puisqu'il traite les deux rois conjointement (v. 294 *duo reges*)³⁰⁷. Le verbe du vers 294 *obsistunt* n'est pas présent dans la Vulgate mais il permet de résumer en même temps le verset 23 (*qui concedere noluit*) et le verset 33 (*et occurit eis Og rex Basan*).

La fin du vers 295 est consacrée à un commentaire allégorique inspiré de Raban³⁰⁸. Celui-ci commente longuement les deux affrontements et accorde un chapitre à la lutte contre Séon (*In Num.* 3, 4) et un chapitre à la lutte contre Og (*In Num.* 3, 5). On voit donc, une nouvelle fois, que l'anonyme a la capacité de regrouper des éléments épars dans les exégèses patristiques. Au chapitre 4, Raban donne différentes interprétations allégoriques de Séon fondées sur l'étymologie du nom propre et, parmi elles, figure la superbe : *mittit igitur Israel legatos ad Seon [...] Mittit ad elatum, ad superbum*. Le poète au vers 295 a transformé *superbum* par *uana gloria* ce qui est fidèle dans l'esprit à l'*auctor*. Par ailleurs, Raban considère que Og, roi de Basan, signifie l'immoralité : *Basan interpretatur turpitude*. Le versificateur a utilisé pour des raisons métriques (*turpitude* donnant un crétique ne saurait entrer dans l'hexamètre) la forme *petulantia*. On le voit, l'anonyme a largement condensé les exégèses de Raban en évoquant les correspondances sans aucun lien syntaxique. Le vers 296 insiste sur l'idée que ces deux rois, puissants certes, mais qui finissent par perdre, s'opposent au Christ triomphateur. Jésus est l'opposé de Séon puisqu'il est pauvre (*pauper*) et l'opposé

³⁰⁷ La référence biblique proposée par G. Dinkova (*Nb.* 21, 33-35) est donc incomplète puisque ces versets ne concernent que le roi Og.

³⁰⁸ G. Dinkova ne donne aucune source patristique pour cet ensemble de vers.

de Og puisqu'il est né d'une vierge (*de uirgine natus*) et il est le vainqueur de ces deux péchés (v. 296 *has*).

V. 297-308 : Luxure avec les Madianites.

Le poète poursuit sa réécriture en paraphrasant le chapitre 25 du livre des *Nombres*. Il a donc omis les chapitres 22-24 qui concernent les oracles de Balaam. Il reviendra sur un tel personnage aux vers 307-311. Comment expliquer une telle antéposition de l'épisode de la débauche ? Il semble, une fois de plus, que le versificateur ait voulu créer des réseaux thématiques. De fait, la fornication et l'ablation des parties génitales du fautif (v. 301) s'opposent à la pureté du Christ né d'une vierge (v. 296) qui triomphe de l'immoralité (v. 295 *petulantia*). Par ailleurs, l'ensemble formé par les vers 297-306 vient compléter l'épisode du serpent d'airain. Dans les deux cas, il est question des erreurs du peuple et du châtement divin même si, en l'occurrence, les fautes ne sont pas identiques.

De l'hypotexte biblique, l'anonyme n'a pas conservé les noms propres (à l'exception de Finees, le héros justicier). Il n'a pas retenu non plus l'invitation faite par Moïse d'attaquer les Madianites (versets 16-18) même s'il est fait référence à la victoire d'Israël au vers 308. Enfin, dans le passage de la Vulgate, la communauté est responsable de s'être livrée à la fois à la débauche et à l'idolâtrie et seul ce premier point a été repris par l'auteur du *Liber*. Les vers 297-298 regroupent en une seule phrase deux versets séparés : le premier verset dans lequel on apprend la fornication des Hébreux (*fornicatus est* repris par l'expression *in fornice sedet*) et le verset 9 qui mentionne le nombre de victimes de la colère de Dieu. Le regroupement de ces deux éléments permet d'insister sur l'immédiateté et l'inexorabilité de la vengeance divine. Les vers 300-303 évoquent le personnage de Finees. Le contexte spatial du meurtre (*Nb. 25, 7 : lupanar*) tout comme la cause de la colère du héros (*Nb. 25, 6*) n'ont pas été retenus. L'auteur se contente d'affirmer l'importance d'un tel héros au vers 301 et rapporte son acte dans l'hexamètre suivant. Le lexique du vers 302 est proche de l'hypotexte biblique : *pugio* et *genitalia* lui sont directement empruntés. En revanche, *terebrat* vient se substituer à *perforat* dans un unique souci, semble-t-il, de *uariatio*. Quant à l'adjectif *spurcis*, il s'agit d'une interprétation morale de la situation et un tel adjectif ne se retrouve pas dans le chapitre des *Nombres*. Le vers 302 transforme en récit le discours direct de Dieu présent dans les versets 11 à 12 ce qui permet une certaine réduction de l'hypotexte. Seul le terme *ira* est emprunté au verset biblique. Remarquons que, dans les vers 300-302, le poète s'adresse directement au héros (v. 301 *tuus* ; v. 302 *te*) ce qui lui donne une certaine aura puisque

l'apostrophe est généralement utilisée dans le *Liber* pour évoquer le Christ. Le tutoiement est, si l'on peut dire, l'un des traits stylistiques du versificateur et il n'apparaît pas dans le chapitre des *Nombres* ni dans le commentaire de Raban. Notons à ce sujet que, dans son apparat des sources patristiques, G. Dinkova considère que les vers 300-302 sont inspirés de l'*auctor* susmentionné (*In Num.* 3, 9). Certes, l'abbé de Fulda développe de longs commentaires sur le passage en question mais ses exégèses (en particulier l'idée que l'homme tué par Finees représente le diable à qui l'on doit ôter la possibilité d'engendrer des péchés) ne sont nullement reprises ici. En outre, le lexique utilisé par le poète ne trouve aucun écho dans les paragraphes de Raban. Nous estimons donc que, pour les vers 300-302, le poète s'est uniquement servi de la Vulgate avec quelques substitutions personnelles. Les vers 307-308 évoquent très brièvement la victoire des Hébreux contre les Madianites mais aussi contre Balach et Balaam, ce qui est relaté au chapitre 31 des *Nombres*. La mention du devin permet de relier l'épisode des Madianites aux vers 309-311. Le second hémistiche du vers 308 est délicat à interpréter. Dans son édition, G. Dinkova estime qu'il fait référence à Balaam et à son châtement (*hoc emolumentum*) qui sera évoqué au vers 311 et pour cette raison utilise les deux points à la fin de l'hexamètre. Nous considérons de notre côté que le terme *fraus* renvoie à la ruse des Madianites qui ont tenté de débaucher les Hébreux. On trouve, en effet, une idée semblable dans la bouche de Moïse en *Nb.* 25, 18 : *quia [...] uos decepere insidiis* (parce qu'ils vous ont trompés par leur perfidie). Ainsi, le démonstratif *hoc* renvoie au verbe *dispereunt* du début de l'hexamètre.

Cet épisode donne lieu à des commentaires moraux qui ne se retrouvent pas chez Raban. Le vers 299 met le lecteur en garde contre la débauche en frappant son imagination par le nombre des victimes. Remarquons une nouvelle fois l'utilisation de la première personne (*scortemur ; nos*) qui invite la communauté chrétienne à s'écarter du péché. Les vers 303-307 commentent l'action pleine de colère de Finees et la parole de Dieu au verset 11. Il affirme que la colère humaine peut apaiser la colère de Dieu mais incite cependant à ne pas se laisser emporter (v. 305 *et tamen irasci pauet*) afin de ne pas être cruel envers nous-mêmes (v. 307 *saeuior sibi*), c'est-à-dire, à notre sens, afin de ne pas blesser son âme, ce qui pourrait interdire l'accès à la vie éternelle. Une telle méfiance à l'égard de la colère fait peut-être écho à la Règle bénédictine, 4, 22 : *iram non perficere*.

V. 309-311 : Balaam.

Ces trois hexamètres évoquent très brièvement le personnage de Balaam qui est pourtant au centre des chapitres 22-24 du livre des *Nombres*. Cet ensemble de vers ne semble guère relié, d'un point de vue thématique, aux épisodes précédents et il faut bien reconnaître que la juxtaposition de passages isolés constitue également l'une des marques de fabrique de la réécriture biblique opérée par le poète. Les hexamètres en question se contentent de faire allusion à différents événements narrés dans le livre des *Nombres* et il est impossible de les comprendre sans une réelle connaissance de l'hypotexte³⁰⁹. Rappelons simplement, dans un premier temps, que Balaam est un devin que le roi Balaq envoie chercher parce qu'il a peur des Hébreux. Balaam finit par se rendre avec son ânesse à la cour du roi de Madiân, et là, au lieu de maudire Israël, il ne cesse de bénir le peuple élu. Il est donc misérablement renvoyé chez lui. Les hexamètres 309-311 ne relatent pas véritablement l'existence du devin mais évoquent trois aspects de son existence en vue d'une interprétation morale. En effet, Balaam est utilisé ici en tant que comparant (v. 309 *ut Balaam*) et les verbes sont conjugués à la première personne (v. 309 *nos*). Les Chrétiens sont donc invités à ne pas agir comme Balaam afin de ne pas connaître un destin similaire. Le vers 309 exhorte donc le Chrétien à ne pas retomber en gardant les yeux ouverts, comme Balaam. Ce conseil s'appuie de toute évidence sur l'épisode de l'ânesse (*Nb.* 22, 22-31). Dans les versets précités, nous apprenons qu'à trois reprises l'ange du Seigneur se poste sur la route de Balaam pour lui interdire de passer lorsqu'il se rend chez Balaq. A chaque fois, l'ânesse voit le danger et prend des chemins de traverse, et à chaque fois, Balaam, qui n'a rien vu, s'emporte contre sa monture. Finalement, le Seigneur ouvre les yeux de Balaam (*Nb.* 22, 31 : *aperuit Dominus oculos Balaam*) ; ce dernier voit l'ange, se prosterne devant lui, mais continue sa route jusque chez le roi. De fait, l'ablatif absolu du vers 309 *oculis apertis* fait clairement référence au verset 31, et le verbe *recidamus*, qui n'est pas présent dans l'hypotexte, insiste sur l'idée que Balaam, bien qu'il ait vu Dieu, ne change pas de route et ne fuit pas les idolâtres. Le Chrétien est donc fortement exhorté à ne pas chuter dès lors qu'il connaît la vérité. Le vers 310, de son côté, invite le lecteur à ne pas vendre des avis (*mangones consiliorum*). Une telle expression n'est pas présente dans le passage biblique mais fait référence à *Nb.* 22, 7 : *habentes diuinationis pretium in manibus*. Les envoyés de Balaq ont ainsi apporté un salaire pour payer le devin. Une telle pratique lucrative est naturellement condamnée par le poète. De fait, comme

³⁰⁹ Curieusement, G. Dinkova ne donne aucune référence pour cet ensemble d'hexamètres. Les vers 309-310 s'inspirent pourtant de versets identifiables sans l'aide desquels le texte est incompréhensible.

l'indique l'hexamètre 311, si nous commettons les mêmes horreurs que Balaam nous aurons un destin similaire : *Ceu miser ille fuit, moriemur morte perhenni*. Ici le versificateur, à travers l'exclamative, exagère la misère du devin. En effet, ce dernier a été épargné par l'ange du Seigneur. Nous apprenons simplement en *Nb.* 24, 11 que Balaq le « condamne » à rentrer chez lui sans avoir pris part aux honneurs qui lui étaient réservés. On comprend que le poète n'ait pas repris de tels détails et se contente d'utiliser l'adjectif *miser* pour évoquer la fin de l'histoire de Balaam, sans quoi l'analogie avec la clause du vers 311 (*moriemur morte perhenni*) paraîtrait peu pertinente.

V. 312-316 : Caleb.

Le versificateur revient ici sur le chapitre 13 narrant le retour des explorateurs. Il a déjà récrit un tel passage à l'occasion des vers 216-227 mais sans mentionner Caleb, le seul parmi les éclaireurs à manifester sa volonté de s'installer en terre promise et à exhorter ses compagnons. On peut, une fois de plus, s'interroger sur une telle disjonction. D'abord, le destin de Caleb s'oppose à celui de Balaam. Le devin vit un retour et le jeune homme, à l'inverse, va pouvoir s'installer en terre promise. Mais il convient surtout de remarquer que les vers 312-336 évoquent tous l'arrivée d'Israël au Jourdain et constituent un ensemble homogène avant la réécriture du *Deutéronome* qui commence au vers 337. De fait, Caleb est nommé en *Nb.* 32, 12, verset dans lequel on apprend que, contrairement aux autres membres de sa tribu, ce héros a le droit de s'installer en terre promise puisqu'il a toujours suivi le Seigneur. On peut donc considérer que le poète respecte ici l'ordre de la Vulgate et part de cette information pour évoquer les qualités du jeune homme et ainsi revenir sur les chapitres 13 et 14.

Le vers 312 insiste sur l'intérêt d'un tel personnage (*nequaquam debet omitti*), hexamètre introductif dont on trouve d'autres exemples dans le *Liber*³¹⁰. L'hexamètre suivant est grandement inspiré du verset 31 : *Chaleb conspescens murmur populi*. Remarquons simplement que l'auteur a rajouté en guise de clause le commentaire moral *insipientis*, ce qui lui permet, une fois de plus, d'achever son hexamètre par un pentasyllabe. Le vers 313 semble être une interprétation de *Nb.* 14, 24 : *seruum meum Chaleb qui plenus alio spiritu secutus est me*. Selon cette hypothèse, le versificateur considère que le *spiritus* dont Caleb est rempli peut être assimilé à la vigueur de la jeunesse (*iuventutis semper uigor*). Il est possible ici que l'anonyme s'inspire d'une source patristique que nous n'avons pu pour l'heure

³¹⁰ Nous pouvons entre autres mentionner le vers 300 du *Liber* II.

identifier. Quoiqu'il en soit, l'idée que le *uigor* mène au paradis et permet de triompher des fautes (v. 316 *crimina superantes*) se trouvait déjà aux vers 270-278. Caleb représente donc l'*exemplum* de la force et de l'endurance, ce qui apparaît dans la forme *deuincere* (v. 315) absente de l'hypotexte biblique. Ainsi les hexamètres 315-316 développent une allégorie sous-jacente : Caleb qui n'a pas peur de livrer combat contre les ennemis vivant en terre promise figure le Chrétien qui ose affronter ses fautes et qui réussit à les vaincre.

V. 317-331 : Les étapes de l'Exode.

Cet ensemble de vers fait référence au chapitre 33 des *Nombres* dans lequel Moïse énumère les différentes étapes depuis la sortie d'Égypte jusqu'à l'arrivée en terre promise. La mention des quarante-deux *stationes* donne lieu à un vaste commentaire numérolgique inspiré de Jérôme (*Epist.* 78) repris textuellement par Raban (*In Num.* 4, 8).

Les vers 317-318 sont assurément inspirés du chapitre 33 et l'on est surpris que G. Dinkova propose la référence *Nb.* 26. Dans ce chapitre, Moïse énumère non pas les étapes mais les différentes tribus du peuple ce qui n'a rien à voir avec nos hexamètres. Naturellement, l'auteur du *Liber* ne répète pas la liste des *mansiones* (versets 3-49) mais se contente d'en indiquer le nombre sur lequel va se fonder son exégèse numérolgique. Le verbe *enumerat* ne se retrouve pas dans la Bible. Il permet de résumer le chapitre tout en fournissant à l'hexamètre son dactyle initial. Par ailleurs, le terme de la Vulgate *mansiones* a été remplacé par *stationes* pour des raisons métriques (*mansiones* commence par un crétique). Mais, une telle variation synonymique sert bien les commentaires exégétiques de l'auteur puisque, selon Du Cange, Isidore et Raban utilisent *statio* comme équivalent de *ieiunium*. Et de fait, pour l'anonyme, quarante représente, entre autres, le chiffre du jeûne qui permet de vaincre le diable³¹¹. Les vers 319-320 établissent, en s'inspirant de Raban (*In Num.* 4, 8), le parallèle entre le nombre des étapes et le nombre des années passées dans le désert. Le poète utilise une structure grammaticale symétrique pour insister sur les malheurs endurés (*mala quae patiuntur*) immédiatement compensés par les dons de Dieu (*bona quae Domini miseratio prestitit illis*). Le vers 321 fait référence à une étape fameuse de l'*Exode*, la traversée de la mer Rouge, qui n'a pas été narrée précédemment dans le *Liber*. L'hexamètre en question est grandement inspiré d'*Ex.* 14, 21-22 (*sicci, Mare Rubrum*) et l'on remarque une nouvelle fois la capacité du poète à synthétiser différents versets épars. De même, le vers

³¹¹ Voir à ce sujet les vers 315-316 du *De Gratia* : *Nam numerus signat quadragenarius iste, quo Christus, Moyses et Elias abstinuere.*

322 fait référence au début du livre de *Josué*, à la fois au chapitre 1 où l'on voit le fils de Noun devenir le guide d'Israël et au chapitre 3 relatant la traversée du Jourdain et l'arrivée en terre promise. Ainsi, l'ensemble constitué par les hexamètres 317-322, à partir de l'énumération de Moïse en *Nb.* 33, procède à une vaste synthèse de l'exode d'Israël.

La lecture de l'exégèse numérolgique et typologique des vers 323-331 nous fait comprendre pourquoi le poète a ajouté à la réécriture du chapitre 33 la mention de l'arrivée en terre promise inspirée du début du livre de *Josué*. En effet, pour l'anonyme, les étapes n'ont de sens que par rapport à l'aboutissement du chemin. Dans les vers 323-324, il considère que le chiffre quarante permet de passer d'Abraham à la naissance du Christ. Il s'appuie pour cela sur l'Évangile de Matthieu comme il l'a déjà fait aux vers 263-264 du *De Gratia* : *progeneratores dans quadraginta Matheus, succiduos Abrahae, Ioseph perduxit adusque*. Une telle correspondance est présente chez Jérôme (*Epist.* 78) tout comme chez Raban (*In Num.* 4, 8). Remarquons cependant que l'auteur a préféré utiliser, sans doute pour des raisons métriques, le terme *genealogias* à la forme *generationes* présente à la fois chez Matthieu (*Mt.* 1, 1) et chez les *auctores précités*. Il est vrai que *genealogias* précède d'un monosyllabe à voyelle longue (v. 323 : *tot genealogias* ; v. 325 *per genealogias*) permet de former un hémistiche complet. Le chiffre quarante représente également le mouvement de la nation hébraïque des biens terrestres aux biens célestes et donc aux douceurs du paradis. De fait, les vers 325-327 sont fortement inspirés de Jérôme et Raban : *per has currit uerus Hebraeus, qui de terra transire festinat ad coelum*. Remarquons que, dans sa réécriture, le poète a pris soin d'utiliser deux participes présents afin de créer une rime léonine (*postponens / requirens*) résumant la conduite du Chrétien qui doit mépriser les biens terrestres pour se tourner vers les biens célestes. Les vers 327-331, eux aussi, manifestent leur dette à l'égard des *auctores*. C'est en effet à Jérôme, repris textuellement par Raban, que l'on doit l'idée d'une correspondance entre la douceur de la vierge et l'abondance du Jourdain : *Nec mirum si in illo numeri sacramento perueniamus ad regna coelorum, sub quo Dominus atque Saluator a primo patriarcha peruenit ad Virginem, quasi ad Iordanem, qui pleno gurgite fluens, Spiritus sancti gratiis redundabat*. On le voit, les termes employés par le versificateur sont très proches de l'hypotexte. Remarquons simplement que les vers 330-331 sont d'une facture plus originale et qu'ils insistent davantage sur la pureté et la joie de Marie tout comme sur la douceur du Jourdain. De fait, les termes *intactam, tripudiantem, flaccientia et fouentem* ne sont pas présents chez les *auctores*. On ne peut qu'être sensible au jeu des sonorités provoqué par un tel lexique. Ainsi, sur les neuf mots que comportent ces deux hexamètres, six s'achèvent par le son [m], harmonie suggestive de la tendresse maternelle.

V. 332-336 : Installation à l'est du Jourdain.

Cet ensemble d'hexamètres fait référence au chapitre 32 des *Nombres* qui mentionne le refus de certaines tribus d'Israël de traverser le Jourdain. Après ce passage, le versificateur procédera à la réécriture du *Deutéronome*. Il achève donc sa paraphrase du livre biblique aux portes de la terre promise. Remarquons que les chapitres 34-36 qui précisent les frontières des différents pays et les lois d'héritage n'ont pas été repris. Le poète reviendra au vers 425 une dernière fois sur le livre des *Nombres* afin d'établir un lien avec le livre de *Josué*.

Les vers 332-333 sont proches de l'hypotexte biblique. La mention des trois tribus (Gad, Ruben, Manassé) se fait dans un ordre similaire au verset 33. Quant au vers 333, il résume à la fois les versets 4-5 dans lesquels les éleveurs expriment au style direct leur désir de s'installer en deçà du fleuve et le verset 33 qui montre Moïse accepter la requête. L'expression *peccudum ob amorem* permet de résumer Nb. 32, 4 : *regionis uberrimae est ad pastum animalium*. Remarquons que le poète a ajouté la notion psychologique *amorem*, ce qui prépare naturellement le commentaire allégorique des vers 334-336 : ces tribus représentent les hommes qui recherchent les biens terrestres (v. 335 : *herent terrenis*).

Cette correspondance remonte à Grégoire, *Moral.* 27, 13, 25 et a été reprise par Isidore (*Quaest. Test.* Num, 42, 15), Bède (*In Pent.* Num, 32) et Raban (*Super. Deut.* 1, 7). Le vocabulaire utilisé par le poète est cependant différent de celui des *auctores* et, dans ce passage, il nous semble impossible de définir la source précise de l'anonyme. De fait, la clause de l'hexamètre 334 *lach melque fluentem* qui insiste sur les douceurs « paradisiaques » de la terre promise semble avoir été inventée par le poète et il en va de même pour le vers 335 qui exprime de façon très concrète (*stipe*) l'attachement aux biens périssables.

V. 337-339 : Incorruptibilité des semelles et des vêtements.

Les vers 337-434 sont consacrés à la paraphrase du *Deutéronome*. La plupart des éléments retenus appartiennent à la partie centrale du livre (12-26) qui énumère les différentes lois de la communauté. Le poète n'a pas retenu les chapitres 1-4 rapportant le premier discours de Moïse ni les chapitres 27-34 (à l'exception des vers 338-339) qui relatent la célébration de l'alliance puis les adieux et la mort du prophète. Dans sa réécriture du *Deutéronome*, l'anonyme ne respecte guère l'ordre de l'hypotexte et se contente de juxtaposer

des prescriptions diverses retenues pour leur valeur exégétique. Mais, la succession des développements n'est nullement due au hasard, puisque, la plupart du temps, comme nous allons le voir dans l'analyse détaillée, le poète suit à la lettre le plan d'Isidore. Dans la Bible, comme dans le poème, le *Deutéronome* est un livre de lois et, par conséquent, le récit ne progresse guère dans les vers qui lui sont consacrés. C'est pourquoi, à notre sens, le poète reviendra brièvement au vers 435 sur le livre des *Nombres* pour reprendre le fil de sa narration et ainsi introduire le personnage de Josué. Les vers 337-339 proprement dits font référence à *Dt.* 29, 5. Il s'agit du début du dernier discours de Moïse dans lequel ce dernier rappelle, entre autres, que, pendant les quarante années d'errance, ni le manteau des Hébreux ni leurs sandales ne se sont usés. Il s'agit d'un des rares passages non-prescriptifs du livre biblique qui ait été récrit par l'anonyme. Il a été placé au début de la paraphrase du *Deutéronome* tout simplement parce qu'Isidore y fait référence dès le début de son commentaire, juste après le chapitre introductif (*Quaest. Test. Deut.*, 2). Il faut dire que le docteur sévillan analyse *Dt.* 8, 4 très proche dans sa formulation de *Dt.* 29, 5, ce qui explique que son chapitre commence par une telle exégèse. L'anonyme retient donc le plan d'Isidore tout comme la substance de son commentaire (v. 339) mais il préfère, de façon évidente, paraphraser le chapitre 29 au chapitre 8. Encore une fois, le poète manifeste sa souplesse et sa capacité à naviguer dans l'océan des Ecritures. Ainsi, la structure et le lexique des hexamètres 337-338 sont proches de l'hypotexte biblique. Le terme *attrita* a été directement emprunté au verset 5. En outre, par un souci, semble-t-il, de *breuitas*, *uestis* s'est substitué à *uestimenta* et le gérondif *ueterascendo* à l'expression *uetustate consumpta sunt*. Par ailleurs, le groupe nominal *crepido in perone* (glosé *calceis*) vient remplacer *calcamenta* impossible métriquement tout comme *calceis* devant consonne. L'analyse anagogique du vers 339 est directement inspirée d'Isidore (*Quaest. Test. Deut.* 2, 3) : *potest figurare futuram incorruptibilitatem corporum*.

V. 340-362 : Interdictions diverses.

Ce vaste ensemble d'hexamètres regroupe des prescriptions diverses appartenant globalement à la partie centrale du *Deutéronome*, même si le vers 345 fait référence au *Lévitique*. La succession des versets paraphrasés ne correspond nullement à l'ordre du texte biblique. La source de cette construction quelque peu hétéroclite est aisément identifiable. Le versificateur suit scrupuleusement le développement d'Isidore. L'ordre adopté est en effet identique aux chapitres 3-10 du livre consacré au *Deutéronome* dans les *Quaestiones* comme nous allons le voir dans l'analyse détaillée. Au reste, le passage du *Lévitique* (*Lv.* 19, 23)

paraphrasé au vers 345 est précisément commenté au chapitre 4 du commentaire d'Isidore consacré au *Deutéronome*, ce qui confirme l'hypothèse d'une utilisation directe. Dans son apparat des sources patristiques, G. Dinkova a mentionné d'autres références. Mais on conçoit mal que l'auteur ait pu s'inspirer de Raban puisque dans ce cas il aurait dû jongler entre son commentaire du *Deutéronome* et son commentaire du *Lévitique*. De même, l'intertexte grégorien est présent aux vers 345, 347 et 359. Mais cela signifie, dans ce cas, que le versificateur a dû regrouper certains chapitres épars du livre 8 des *Moralia* avec le livre 33. En outre, comme nous venons de le voir, les références à Grégoire ne sont visibles que pour trois hexamètres. Une même remarque peut être formulée pour Bède dont le texte n'affleure qu'aux vers 355, 357 et 359 et là encore dans des chapitres divers et éloignés (*In Pent. Deut.*, 14 ; 22 ; 24). Bref, le versificateur s'est de toute évidence servi d'Isidore dès lors que l'ordre des vers est en tout point semblable à la succession des chapitres du docteur et que bon nombre des exégèses du passage lui sont dues.

Nous commentons d'ordinaire les épisodes en nous penchant d'abord sur la réécriture des versets bibliques puis sur les commentaires ajoutés par le poète. Mais, puisque, dans cet ensemble, les exégèses se font après chaque vers de paraphrase et que, d'autre part, ce groupement d'hexamètres juxtapose différentes prescriptions hétérogènes, il nous semble préférable d'analyser linéairement le passage. Le vers 340 est très proche par son vocabulaire de l'hypotexte biblique (*Dt.* 16, 21) : *non plantabis lucum et omnem arborem iuxta altare. Nemus* a été préféré à *lucus* dans un souci de *uariatio* tout comme *secus* à *iuxta* : cette dernière substitution permet en outre de former les deux dernières syllabes du dactyle cinquième. Remarquons en outre que cette première interdiction est introduite par l'expression *lex interdicat* à l'inverse du futur (*non plantabis*) de l'hypotexte. En revanche, les prescriptions des vers 341-342 sont adressées à la première personne du pluriel. Il y a donc une différence entre la lettre de la Loi (mise à distance par le groupe de mots introductif) et son exégèse morale qui prend à parti le lecteur. Au reste, dans l'ensemble du passage, tous les futurs bibliques conjugués à la deuxième personne et marquant l'obligation ont été remplacés par d'autres expressions jussives. Il nous semble que le poète entend créer une situation énonciative différente de celle du texte biblique. En effet, dans le *Liber*, la deuxième personne du singulier est d'ordinaire réservée au Christ, la première personne du pluriel aux Chrétiens et la troisième aux *gesta* de l'Ancien Testament.

Les vers 340 et 341 contiennent deux commentaires inspirés d'Isidore (*Quaest. Test. Deut.*, 3, 1-2). Celui-ci propose en effet deux analyses différentes (dans le premier et le second paragraphe) et chacune d'entre elles est résumée par un hexamètre. Le vers 341 opère

cependant un léger glissement par rapport à l'hypotexte. Pour Isidore, la forêt doit être identifiée avec les paroles de la philosophie humaine qui obscurcissent la vérité de la foi : *circa dominicam fidem nihil in uerbis infructuosum*. Il s'appuie dans son argumentation sur la citation paulinienne (1 *Cor.* 2, 13 : *loquimur non in doctis humanae sapientiae Verbis*). On le voit, l'apôtre tout comme Isidore manifeste une méfiance certaine à l'égard de la philosophie humaine et à son langage par rapport à l'explication de la foi. Mais le terme *ratio* n'est aucunement présent chez eux. Le versificateur apparaît donc beaucoup plus radical. Il n'évoque pas le langage de la philosophie païenne mais la raison proprement dite, ce qui n'est pas identique. Cette transformation est-elle à mettre au compte uniquement de la simplification de la pensée isidorienne ou faut-il y voir une réaction à l'essor de la logique et des sciences profanes au XI^{ème} s. ? Nous sommes tenté d'opter pour la seconde solution surtout si l'on se réfère aux vers 376-381.

Le vers 342 est davantage fidèle à Isidore. L'auteur s'est contenté de substituer le verbe *pompare* à l'expression *uerborum decore componunt*. Les vers 343 et 345 font référence à *Lv.* 19, 23. Ce verset est rapporté et commenté par Isidore au chapitre 4, autrement dit juste après l'exégèse consacrée à l'interdiction de planter un arbre à proximité d'un autel. Le vocabulaire utilisé par le poète est, une fois encore, très proche de la Vulgate puisque les termes *pomis*, *preputia*, *aufferri*, *germen* et *inmundum* lui sont empruntés. Le commentaire du vers 344 n'est pas dû à Isidore, lequel considère que le fait d'ôter le « prépuce » des pommes revient à enlever ce qui est impur dans les motivations de nos œuvres. Pour le poète, à l'inverse, la pomme signifie le docteur qui doit être circoncis, c'est-à-dire adulte et intelligent. Le vers 346, quant à lui, est davantage fidèle au contenu de l'exégèse isidorienne. Ce dernier considère que le fruit germé est impur dès lors qu'il représente notre volonté de faire le bien pour obtenir des louanges (*dum accepta laus suauiter carpitur*). L'auteur du *Liber* donne un sens plus concret et plus restrictif au verset précité, puisque, selon lui, le fruit germé représente le *nouitius*, terme qui signifie « jeune » en latin mais aussi « novice », ce qui nous paraît préférable dans le contexte monastique de l'œuvre.

Les vers 347-350 font référence à *Dt.* 15, 19 et à l'interdiction de faire travailler et de tondre le premiers nés du bétail. Les vers 347 et 349 paraphrasent le texte biblique avec une grande fidélité. Seul le futur *non tondebis* a été remplacé par la clause *tondere nefas est*. Les vers 348 et 350 s'inspirent du chapitre 5 d'Isidore. Pour ce dernier, le premier né signifie le début de nos œuvres ; faire travailler ou tondre le premier né, c'est exhiber nos bonnes actions. Pour Isidore, qui s'inspire ici de Grégoire (*Moral.* 8, 47, 78), conversions et bonnes œuvres doivent se faire dans l'absolue discrétion. Le lexique et la structure utilisés par le

poète sont très proches de l'intertexte isidorien : *in primogenito quippe bouis operari est bonae conuersationis primordia in exercitio publicae actionis ostendere. Ouium quoque primogenita tondere est ab occultationis suae tegmine humanis oculis inchoantia bona nostra denudare*. Précisions simplement que le poète a préféré le verbe *operire* à l'expression *ab occultationis suae tegmine*, non seulement pour réduire la longueur de la phrase de l'*auctor* mais aussi pour créer la paronomase *operum / operire* qui résume finalement la teneur exégétique du passage.

Le vers 351 évoque l'interdiction d'atteler à une charrue un âne et un bœuf. Il reprend avec beaucoup de fidélité *Dt. 22, 10*, si ce n'est que l'adverbe *simul* a été remplacé par le verbe *iungatur* et que, à l'instar du vers 340, le futur biblique conjugué à la deuxième personne a été repris par un groupe introductif : *arcet lex*. Remarquons d'ailleurs l'effort de *uariatio* du poète puisque l'on trouve au vers 340 *lex interdicit*, au vers 343 *precipit Moyses*, au vers 351 *lex arcet* et au vers 357 *lex uetat*. Le vers 352 est inspiré d'Isidore, *Quaest. Test. Deut, 6, 3*. Des trois analyses que le docteur sévillan expose au sujet de notre verset, l'anonyme n'a retenu que la dernière : *sapientem uero et stultum non sine scandalo quisque comites facit*. On le voit, le poète rend plus concrète et plus précise la pensée isidorienne puisqu'il ne parle pas des sots et des sages en général mais évoque les capacités intellectuelles des *doctores*. De fait, la question de l'enseignement apparaît une fois de plus prépondérante dans le *Liber*. Le vers 353 paraphrase *Dt. 25, 4* : *non ligabis os bouis terentis in area fruges tuas*. Le poète est globalement fidèle à son hypotexte. Le futur a été remplacé par le groupe *infrenare uetamur*. Il s'agit là d'un type de clause qu'affectionne l'anonyme et que l'on retrouve d'ailleurs au vers 341 : *firmare uetamur*. Le verbe *infrenare* ainsi que le participe *trituantis* sont, de toute évidence, inspirés de *1 Tm. 5, 18*, verset dans lequel Paul cite approximativement le *Deutéronome* : *non infrenabis os boui triturantis*. Une fois de plus, on peut remarquer la capacité du poète à paraphraser un passage biblique en se servant d'une autre citation. Le verset du *Deutéronome* est également repris par l'apôtre en *1 Cor. 9, 9* : *non alligabis os boui trituranti*. Si le lexique du versificateur est davantage conforme à *1 Tm. 5, 18*, l'exégèse du vers 354 semble surtout inspirée de l'épître aux Corinthiens (*1 Cor. 9, 10-12*), elle-même reprise en détails par Isidore en *Quaest. Test. Deut, 7, 1-2*. Pour Paul comme pour Isidore, la citation vétéro-testamentaire signifie allégoriquement que le docteur qui sème la foi (le bœuf) ne doit pas subir un outrage (le frein) mais au contraire recevoir un salaire matériel : *dignus operarius mercede sua* (*1 Tm. 5, 18* cité par Isidore en *Quaest. Test. Deut, 7, 2*). Le versificateur semble ici exprimer une idée analogue : le docteur (*sator uere fidei*) est digne (*dignus*) de recevoir des honneurs (*omni honore*). Le terme *sator* n'est pas présent chez

Paul ni chez Isidore mais il fait référence à 1 *Cor.* 9, 11 (*si nos uobis seminauimus*), verset cité lui aussi par Isidore. On le voit, pour former le vers 354, le poète n'a pas eu besoin de se référer directement aux épîtres pauliniennes puisqu'elles sont reprises et explicitées par Isidore. Cela étant, le docteur sévillan ne cite pas la première partie de 1 *Tm.* 5, 18 et n'utilise donc pas la forme *refrenare* que l'on retrouve en 353. Pour l'hexamètre en question, Paul a donc été exploité directement.

Le vers 355 est quasiment identique au verset 14 du chapitre 21. Précisons simplement que le poète a exprimé l'obligation non par le futur conjugué à la deuxième personne, comme dans l'hypotexte, mais par l'adjectif verbal. Le vers 356 est inspiré, encore une fois, d'Isidore (*Quaest. Test.* Deut, 8, 1) et il ne se comprend qu'en ayant recours aux exégèses de l'*auctor*. Pour Isidore, en effet, le chevreau qui ne doit pas être cuit dans le lait de sa mère signifie le pécheur qui ne doit pas être purifié par une méthode douce mais par une austère discipline. L'expression *magnum crimen* est empruntée à l'hypotexte mais la fin de l'hexamètre, très concrète, s'avère originale et n'apparaît pas non plus chez Bède (*In Pent.* Deut, 14) qui récrit Isidore. Les *auctores* se contentent en effet de mentionner, de façon très générale, les *austerioribus praeceptis*. La présence du fouet fait songer au chapitre 30 de la Règle Bénédictine : *hi tales dum delinquant, aut ieiuniis nimis affligantur aut acris uerberibus coerceantur, ut sanentur*. Le vers 357 consiste en une reprise de *Dt.* 22, 11. Remarquons ici que l'expression *lana linoque contextum est* a été remplacée par l'adjectif *linostima* pour des raisons métriques. Le terme précité a été, de toute évidence, emprunté à Isidore, *Quaest. Test.* Deut, 9, 2 : *et linostima ueste indui est inordinate uiuere*. L'auteur des *Quaestiones* s'est de fait inspiré de Grégoire (*Moral.* 8, 51, 87) mais l'auteur des *Moralia in Iob* n'utilise pas le terme *linostima* et il en va de même pour les continuateurs d'Isidore, Bède (*In Pent.* Deut, 22) et Raban (*Super.* Deut. 3, 3). Le vers 358 résume de façon originale l'analyse d'Isidore (*Quaest. Test.* Deut, 9, 1). Pour l'*auctor*, la laine désigne la simplicité, l'innocence et le lin la subtilité et la malice. Celui qui est habillé de laine et de lin est donc celui qui cache sa fourberie sous la douceur de la laine : *qui sub locutione innocentiae intus subtilitatem celat malitiae*. L'idée de la voix dissimulante est reprise par l'ablatif *uoce* et la notion d'intérieur par le terme *corde*. En revanche, la mention de la colombe et du chien ne se retrouve chez aucun *doctor* précité. Le versificateur a par ailleurs transformé l'analyse d'Isidore en une phrase jussive : *ne simus*. Ainsi, l'exégèse allégorique est devenue une prescription morale lapidaire. La présence des animaux est censée la rendre plus frappante et plus aisée à retenir. On peut donner une fonction similaire à la rime léonine *columbini / canini*.

Le vers 359 paraphrase *Dt. 24, 6* : *non accipies loco pignoris inferiorem et superiorem molam*. Ce verset biblique insiste sur l'idée que ni le moulin (ce qu'il faut sans doute entendre par la meule d'en haut) ni la meule proprement dite ne peuvent être pris comme gages d'une dette puisqu'ils sont indispensables à la vie. L'hexamètre suivant reprend directement Isidore (*Quaest. Test. Deut, 10, 1*³¹²), pour lequel le débiteur représente le pécheur et le garant la confession qui doit être soutenue par la meule d'en haut (l'espoir) ou la meule d'en bas (la crainte) : *superior autem et inferior mola est spes et timor*. Une nouvelle fois, le versificateur a transformé l'exégèse allégorique en une phrase impérative (*non tollantur*). Le vers 361 reformule *Dt. 17, 6* et *Dt. 19, 15*. Le versificateur n'a pas conservé le lexique de ces versets à l'exception du pronom *unius*. Par ailleurs, le subjonctif conjugué à la troisième personne de l'hypotexte biblique *nemo occidatur* a été remplacé par la forme *iubemur*. Cette utilisation de la première personne est remarquable car, dans le reste du passage, elle est réservée aux commentaires moraux et non à la paraphrase de la Loi (mise à distance, comme nous l'avons dit plus haut, par des formules du type *lex uetat*³¹³). Cela signifie donc que le verset en question peut être appliqué à la lettre par la communauté chrétienne ou, plus exactement, que son sens littéral a assez de valeur en soi sans nécessiter une explication allégorique. Au reste, le vers 362 exprime clairement le refus du commentaire, ce qui est fort rare dans le *Liber*. Notons qu'Isidore (*Quaest. Test. Deut, 13*) propose une exégèse de ce passage qui n'est pas reprise par l'anonyme.

V. 363-366 : L'épouse du frère défunt.

Nous avons séparé cet ensemble d'hexamètres du groupement précédent car il ne formule pas une interdiction. Cela étant, il s'agit une nouvelle fois d'une règle du *Deutéronome* réactualisée par le poète à travers les analyses exégétiques d'Isidore.

Les vers 363-364 paraphrasent *Dt. 25, 5-6*. Les hexamètres simplifient quelque peu le texte biblique puisqu'ils ne mentionnent pas le fait que les frères doivent habiter ensemble. En outre, l'expression *fiat fratri uiuo* permet de condenser la fin du verset 5 : *non nubet alteri sed accipiet eam frater eius*. Remarquons la disposition des premiers mots du vers 363 qui illustre bien le passage d'un frère à l'autre puisque l'adjectif *uiuo* est intercalé entre *defuncti* et *fratris*. Le vers 364 récrit le verset 6 mais avec une substitution digne d'intérêt. En effet, dans la Vulgate, seul le premier né portera le nom du frère défunt : *et primogenitum ex ea filium*

³¹² G. Dinkova propose *Quaest. Test. Deut, 10, 3* mais le vers 360 s'inspire naturellement du premier paragraphe comme le prouve la citation que nous donnons dans le commentaire.

³¹³ A l'exception, il est vrai, du vers 353. Mais ici la première personne nous semble surtout se justifier par l'utilisation de la clause *are + uetamur*, déjà exploitée au vers 342.

nomine illius appellabit. Le poète, de son côté, utilise l'expression *quotquot pariet*, autrement dit, tous les enfants porteront le nom du premier mari, ce qui est différent de l'hypotexte biblique, mais plus pertinent par rapport à l'exégèse contenue dans les hexamètres suivants.

Les vers 365-366 sont une nouvelle fois inspirés d'Isidore (*Quaest. Test. Deut*, 14, 1-2) et ne se comprennent guère sans lui. Pour l'*auctor*, le frère défunt est le Christ et le frère vivant signifie le pasteur qui doit engendrer des Chrétiens et qui donne aux baptisés le nom du Christ. On retrouve une idée analogue dans le texte du poète qui invite par les deux subjonctifs (*doceant ; uocitentur*) à l'activité pastorale. On comprend en outre pourquoi l'anonyme a utilisé le relatif *quotquot* puisque tous les baptisés sans exception doivent être appelés Chrétiens. Un tel glissement n'est pas dû à Isidore qui, en suivant Augustin (*Contr. Faust.* 32, 10), propose une formule plus respectueuse du texte biblique : *sed illi subolem suscitaret*.

V. 367-370 : Interdiction concernant le planteur de vignes.

Cet ensemble de quatre vers consiste, à nouveau, en la paraphrase d'une interdiction tirée du *Deutéronome*. De fait, le vers 367 fait référence à *Dt.* 20, 6, verset dans lequel Moïse dit que celui qui plante des vignes ne doit pas aller à la guerre de peur qu'un autre homme cueille les fruits de son travail. Le début de l'hexamètre est directement emprunté à l'hypotexte biblique mais, dans le second hémistiche, *perhibetur* vient remplacer *reuertatur*. Ainsi, le versificateur modifie l'optique du *Deutéronome*. Dans la Vulgate, il n'est pas véritablement question d'une interdiction catégorique. Il s'agit davantage d'écarter de la guerre ceux qui ont trop peur de mourir afin de ne garder que les soldats les plus efficaces. Cette substitution s'explique naturellement par les hexamètres suivants.

Le vers 368 est inspiré d'Isidore (*Quaest. Test. Deut*, 15, 2) et l'expression *duplices animo* fait directement référence à sa formule *duplici corde*. Pour Isidore, celui qui plante des vignes signifie celui qui tient aux biens terrestres (*terrenis operibus*) et qui ne peut, par conséquent, mener une guerre spirituelle. Cette idée est développée dans les vers 369-370. Le dernier hexamètre de l'ensemble s'apparente une fois de plus à une sentence, forme brève que le poète affectionne. Elle s'inspire de *2 Tm.* 2, 4 : *nemo militans implicat se negotiis saecularis*. Cette citation paulinienne n'est pas présente chez Isidore, ni chez Raban (*Super. Deut.* 2, 22 ; *In Mach.* 1, 3) qui recopie les *Quaestiones*. On remarque donc, une fois de plus, la culture de l'anonyme qui développe Isidore par un intertexte paulinien. Précisons que le

poète a remplacé la fin de la citation par le tétrasyllabe *famulari*, forme verbale que l'on retrouve également à la clausule du vers 56 du *De Gratia*.

V. 371-383 : Les captives.

Cet ensemble de vers évoque les règles à suivre concernant le mariage avec une prisonnière (*Dt.* 21, 10-13). Les versets sont paraphrasés de façon détaillée à travers les hexamètres 371-375, le reste du passage étant dévolu à un commentaire allégorique inspiré globalement d'Isidore. Le lexique utilisé par le poète est proche de l'hypotexte biblique puisque les termes *mulierem*, *cesariem*, *ungues* et *uxorem* s'y retrouvent. En outre, le versificateur a respecté le rythme et la construction de la phrase initiale. Remarquons cependant qu'il remplace la deuxième personne biblique par des subjonctifs conjugués à la troisième personne (v. 371 *quis si uideat*). On conçoit en effet que l'utilisation du « tu » pour de telles prescriptions paraisse déplacée si l'on garde à l'esprit que, selon toute vraisemblance, le poème est adressé à de jeunes moines. Par ailleurs, le poète a développé *pulchram* par l'expression *forma facieque uenustam*, développement original et volontaire qui ne s'explique pas par la métrique. Cette évocation de la beauté du corps féminin révèle-t-elle certains désirs du poète ? Quoi qu'il en soit, on peut considérer que cette *amplificatio* prépare l'exégèse des vers 376-383. En effet, les captives, qui représentent traditionnellement la poésie païenne, doivent être purifiées avant de pouvoir être épousées. L'adjectif *uenustam* définit fort bien la littérature profane, extrêmement attirante et pleine des fables de la mythologie³¹⁴. Enfin l'auteur a ajouté l'expression *lugubri amictu* (v. 374), le verset 13 se contentant de préciser que la fille devra pleurer ses parents : *flebit patrem et matrem*. Cette substitution est inspirée d'Isidore, *Quaest. Test. Deut*, 18, 3 : *induitur lugubribus poenitentiae indumentis*. Pour ce docteur, la captive représente l'âme qu'il convient de convertir au Christianisme en l'habillant, tout d'abord, des vêtements de la pénitence. Cela étant, comme nous allons le voir, ce n'est pas cette exégèse que développe l'anonyme dans les hexamètres suivants. Il privilégie la correspondance entre les captives et la littérature profane, ce qui lui permet de réfléchir sur le contenu de l'enseignement délivré par le *magister*.

Pour Isidore, qui se fait ici l'écho d'une longue tradition, la belle captive signifie la poésie et la philosophie profanes qu'il faut purifier pour pouvoir les lire dans une optique chrétienne (*Quaest. Test. Deut*, 18, 7-8) : *alii putauerunt hanc mulierem captiuam, decoram specie, rationabilem aliquam disciplinam significare. [...] Oportet primum de ea auferre et*

³¹⁴ L'adjectif *uenustus* dérive en effet de *Venus*, l'un des sujets de prédilection de la poésie latine antique.

resecare omnem superstitionis eius immunditiam. Cette idée est reprise dans les vers 376-378 puisque les *disciplinae gentilium* sont ici illustrées par les *metra poetarum* ou encore les *fabellas*. Ces dernières, comme l'indique l'hexamètre 379, ne doivent pas être traitées (*tractare*) comme la *Scriptura* puisqu'elles nécessitent une purification préalable. Cela étant, le poète ne se contente pas de reprendre les analyses d'Isidore et développe aussi des aspects plus spécifiques. Il insiste en effet sur la responsabilité du *magister* qui doit faire attention à l'utilisation de sa culture profane et qui ne doit pas faire plier l'Écriture à ses propres significations (v. 379) mais élever ses propres significations vers la sagesse de la Bible (v. 381). Le poète adresse donc ici un message de prudence et d'humilité à l'égard des commentateurs. Finalement, si l'on en croit le vers 381, la captive désigne aussi le *magister* qui doit être purifié (*mundificati*) en se débarrassant de son orgueil et, sinon de sa culture profane, de certaines de ses méthodes de lecture. F. Dolbeau³¹⁵ cite ce passage dans son article sur le *Liber* pour montrer l'intérêt de l'auteur sur la question de l'enseignement. Il le met d'ailleurs en parallèle avec d'autres extraits du poème (II, 477-481 ; III, 695-699). Ces rapprochements sont en effet pertinents et montrent bien « l'obsession de l'anonyme » sur « la responsabilité du *doctor* ». La manière dont le poète récrit et transforme Isidore, qui lui n'évoque pas directement la problématique de l'enseignement, vient d'ailleurs confirmer une telle assertion. En revanche, il ne nous paraît pas évident que l'auteur fasse allusion « à une dispute contemporaine, liée à une évolution des techniques exégétiques, à une allégorisation de poètes païens comme Virgile ». Il semble que l'auteur du *Liber* déplore surtout le fait que l'on explique la Bible comme l'*Enéide* et non l'inverse. C'est ce que signifient selon toute vraisemblance les vers 379-380 qui invitent, comme nous l'avons dit plus haut, à ne pas faire plier (*curuare*) les *pia uerba*. La même idée est d'ailleurs clairement exprimée au vers 697 du troisième livre : *legi diuinae miscendo poetica sensa*. On le voit, l'objet d'étude est la Bible, et l'anonyme refuse qu'on y adjoigne des significations d'ordre poétique (*poetica sensa*). Cela étant, aux vers 698-699 du troisième livre, l'auteur considère que le maître ne doit pas évoquer (*loquntur*) les philosophies profanes ni les poèmes païens (*Elisios campos et amena uirecta*) et ce d'une manière générale. Il faut donc comprendre que, pour l'auteur, le *magister* digne de ce nom n'a pas le droit de s'écarter de la *Scriptura* ni des techniques exégétiques inspirées des Pères de l'Église. L'auteur manifeste donc de façon assez radicale sa méfiance à l'égard de la culture profane.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

³¹⁵ Dolbeau, p. 377-378.

V. 372 (V. 1132 *Dinkova*) : On trouve dans *P atque concupiscat* ce qui n'est pas possible métriquement puisque l'hexamètre commencerait ainsi par un crétique. Pitra a corrigé l'initiale par la conjonction *et* et G. Dinkova a suivi ce choix. Cette correction, cependant, ne résout en rien la difficulté. En effet, le « u » de *concupiscat* est bref et il faudrait donc supposer un allongement de cette voyelle que rien dans le poème ne pourrait justifier. Le versificateur sait bien que le « u » de *cupio* et de ses composés est bref comme l'atteste II, 917 (*et libamentis placare Deum cupiente*). Nous avons, dans notre édition, suivi la proposition de J.-L. Charlet qui considère que la forme employée initialement devait être *cupiscat* (verbe attesté chez Augustin, *Musica*. 4, 4 mais aussi à neuf reprises dans la poésie médiévale³¹⁶). Ce terme rare était vraisemblablement glosé par *concupiscat*, glose qui est ensuite passée dans le texte. Quoi qu'il en soit, le début de vers *atque cupiscat* est satisfaisant à la fois du point de vue du sens et du point de vue de la métrique.

V. 384-391 : Israël, peuple vainqueur.

Dans cet ensemble de vers, le poète évoque le chapitre 7 du *Deutéronome*. Cette antéposition par rapport à la matière biblique ne s'explique pas par une influence d'Isidore qui commente ce passage au chapitre 16, autrement dit deux chapitres avant l'exégèse des captives que le versificateur vient de paraphraser (v. 371-383). La dimension thématique ne semble pas pouvoir être avancée puisque l'épisode s'intercale entre deux passages concernant les qualités et les responsabilités du *magister*. Il nous paraît donc délicat d'explicitier l'ordre retenu ici : l'anonyme juxtapose des épisodes sans forcément les lier et ces derniers constituent l'unité de composition du poème. En outre, nous avons déjà remarqué qu'il connaissait assez bien les Écritures et Isidore pour pouvoir y naviguer librement.

Du chapitre 7, le poète n'a retenu que deux éléments : les sept nations livrées par le Seigneur (verset 2) et l'obligation pour les Juifs de détruire ces peuples (versets 2 et 5). Il a cependant conservé le rythme de la longue phrase qui ouvre le chapitre 7 du *Deutéronome* (*Dt. 7, 1-2 : cum introduxerit te Dominus, [...], percuties eas usque ad internicionem*). Le vers 384 est proche de l'hypotexte biblique et procède à un collage des deux premiers versets pour réduire la matière initiale. Ainsi, *septem gentes* est emprunté au verset 1 et la forme *tradiderit* au verset 2. L'hexamètre suivant récrit la Vulgate en prenant davantage de distance. Il semble s'inspirer à la fois du verset 2 (*percuties eas usque ad internicionem*) et du verset 5

³¹⁶ On le retrouve, par exemple, chez Odon de Cluny (*Occup.* 3, 907) que l'auteur utilise à plusieurs reprises.

(*aras eorum subuertite*). Le vers en question, cependant, déforme le sens du *Deutéronome*. Dans la Bible, il est simplement question de vouer les peuples à l'interdit et de détruire ses idoles. La destruction totale n'est jamais évoquée. Ce glissement est naturellement au service de l'analyse morale des vers 385-391, inspirée en partie par Isidore³¹⁷.

Pour ce dernier (*Quaest. Test. Deut, 16, 2*), la victoire sur les sept nations signifie la victoire sur les vices. On retrouve une telle interprétation aux vers 388-389 même si le vocabulaire utilisé est différent de la source isidorienne. Le reste du passage est plus original. L'auteur y exprime une idée qui lui tient à cœur et qui est déjà présente aux vers 334-343 du *Liber I*. Lorsque quelqu'un se rend dans un monastère, il doit demeurer en état de pureté et ne pas retomber dans la vomissure (v. 390 *uomitum*) des vices. Le développement en question est très proche de ce passage. On y trouve la même ouverture (*quando quis*) ainsi que des expressions symétriques : *negotia mundi* (v. 336) / *illecebris mundi* (v. 386) ; *monasterium* (v. 337) / *monasterii religionem* (v. 387). En revanche, les idées ne sont pas exactement similaires. Dans l'exégèse du Livre I, le moine est invité à rechercher Jésus pour ne pas se laisser envahir par la vaine gloire. Ici, on l'exhorte surtout à vaincre définitivement ses vices et à ne pas retomber (v. 390 *repetat*) dans l'erreur. Neil Adkin³¹⁸ a remarqué avec pertinence que le vers 390 consiste en une reprise de la seconde épître de Pierre (2 P. 2, 22) : *carnis reuersus ad suum uomitum et sus lota in uolutabro luti*. Nous pouvons également ajouter que le versificateur emploie la citation néo-testamentaire dans un contexte analogue puisque la fin du chapitre 2 condamne ceux qui ont suivi le chemin de Jésus puis s'en sont écartés. Les vers 388-389 s'apparentent à l'*amplificatio* d'une telle thématique. De fait, le terme *neuus* développe la métaphore de la souillure. Ainsi, le poète utilise les procédés rhétoriques de la persuasion pour maintenir ses élèves dans le droit chemin. Remarquons, entre autres, l'anaphore de l'adjectif *omne* ou l'encore l'écho phonique *exul / extorris*.

V. 392-405 : L'homicide involontaire.

Cet ensemble de quatorze hexamètres paraphrase et commente les versets 5-6 du chapitre 19 du *Deutéronome* concernant l'homicide involontaire de celui qui coupe du bois. Comme nous l'avons déjà dit plus haut, le poète suit essentiellement l'ordre des développements d'Isidore qui évoque ce passage dans le chapitre 19 à la suite du chapitre 18 consacré aux captives. De même, les vers 406-424 s'inspireront du chapitre 20. On le voit, à

³¹⁷ G. Dinkova ne mentionne pas cette source dans son apparat. Certes, Isidore n'est pas repris à la lettre mais il nous semble que son analyse constitue l'origine des exégèses du versificateur.

³¹⁸ Neil Adkin, p. 74.

l'exception des vers 384-391 dont la postposition ne s'explique guère, la source isidorienne a été respectée scrupuleusement dans la structure (mais pas toujours dans le détail) du *Liber*.

Les vers 392-396 consistent en une réécriture détaillée des versets bibliques et de nombreux termes leur sont empruntés : *siluam, ligna, concidere, elapso, urbe*. Remarquons simplement que la juxtaposition hiéronymienne a été allégée par l'ablatif absolu *elapsoque ferro*. En outre, le vers 394 ne s'inspire pas du lexique de la Vulgate car il condense fortement le verset 6. Précisons également que la forme verbale de l'hexamètre 396 *saluetur* vient remplacer la tournure initiale : *ad unam supradictarum urbium confugiet et uiuet*. Bien sûr, ce terme permet de regrouper les deux futurs du verset biblique. Cela étant, on peut considérer qu'il fait également sens dans une perspective allégorique et qu'il prépare le commentaire des vers suivants : le *magister* qui « tue » involontairement peut être sauvé par Dieu.

Les vers 397-405 développent un commentaire qui ne s'inspire que faiblement d'Isidore (*Quaest. Test. Deut, 19, 3*). Pour ce dernier, le coupeur de bois désigne celui qui tente d'extirper les vices de l'autre mais qui, dans cette noble tâche, adresse des reproches trop sévères ce qui mène l'autre à la haine. Cependant, le redresseur peut se réfugier dans une des trois villes³¹⁹ qui représentent les trois vertus théologiques. On le voit, seuls les vers 404-405 qui manifestent l'analogie entre les trois cités d'une part et les trois vertus d'autre part s'inspirent directement d'Isidore, lequel d'ailleurs emprunte cette analyse à Grégoire (*Moral. 10, 7, 12*). Pour le reste, le poète propose un développement original qui insiste sur la responsabilité du *magister*. Le vers 397 exprime clairement le contenu de la profession du maître : il doit révéler les *mistica sensa*, expression qui de fait s'oppose au vers 697 du troisième livre : *legi diuinae miscendo poetica sensa*. Les faux docteurs évoquent les significations poétiques des Ecritures, les vrais docteurs manifestent les significations mystiques. Le vers 399 permet d'établir une correspondance pertinente entre les versets bibliques et l'exégèse morale et ce à travers l'emploi de l'adjectif *siluestres*. Enfin, les vers 400-405 marquent les limites de la responsabilité du *magister*. Il ne peut être condamné s'il a été mal compris par son auditoire (v. 400 *erroneus* ; v. 401 *male credendo*). Ce passage fait-il référence à un événement précis contemporain du versificateur ? Il est pour l'heure impossible de le préciser. Quoi qu'il en soit, il semble que l'anonyme estime la qualité du maître par rapport à ses intentions (v. 403 *fouet pax ecclesiastica*) et sa pureté (v. 405 *mundificat*).

V. 406-424 : Pureté du camp.

³¹⁹ Isidore s'appuie ici sur *Dt. 19, 2* : *tres separabis ciuitates...* Le fait que les villes sont au nombre de trois permet l'analogie avec les vertus théologiques ce qui explique la glose *tres* au-dessus de *urbes* au vers 404.

Dans cet ensemble d'hexamètres, le poète récrit deux éléments qui ont trait à la pureté du camp (*Dt.* 23, 11-14). Il suit, comme nous l'avons dit plus haut, l'ordre des exégèses isidoriennes. Les vers 406-415 évoquent le cas de pollution nocturne et les vers 416-424 mentionnent la nécessité d'enterrer ses déjections. Dans son édition, G. Dinkova a sauté une ligne entre le vers 415 et le vers 416 (1175-1176 selon sa propre numérotation). Nous considérons à l'inverse que ces deux sous-ensembles peuvent difficilement être séparés et ce pour deux raisons : ils paraphrasent des versets qui se suivent dans le *Deutéronome* et qui traitent d'un sujet analogue ; les commentaires moraux insistent dans les deux cas sur la nécessité de la pénitence (v. 413 *meditamina foeda fatendo* ; v. 423 *peniteat citius*).

Le vers 406 emprunte entièrement son lexique au verset 10 : *qui nocturno pollutus sit somnio*. Le premier hémistiche de l'hexamètre suivant est également proche de l'hypotexte : *egredietur extra castra*. En revanche, la fin du vers *socioque recedat ab omni* ne se retrouve pas dans le texte biblique. Elle est, de toute évidence, inspirée d'Isidore (*Quaest. Test. Deut.*, 20, 2) : *indignum se cunctorum fidelium societatis arbitretur*. On le voit, le terme *societatis* a été remplacé chez le poète par la forme *socio*. Cet ajout permet de préparer le commentaire du vers 412, dans lequel est affirmée l'interdiction pour le pécheur de s'approcher de l'autel et des ministres du culte. Remarquons que le verbe de l'hexamètre en question, *sociare*, fait précisément écho à l'expression du vers 407 *socioque*. Le vers 408 parvient à condenser de façon très efficace le verset 11. L'ablatif absolu *lota ueste* permet de résumer la proposition *priusquam ad uesperam lauetur aqua*. En outre, la forme *redibit* sans complément d'objet s'est substituée à la tournure *regredietur in castra*. Les vers 416-420, quant à eux, paraphrasent avec précision les versets 13 et 14. Les termes *paxillum*, *baltea* ainsi que l'expression *quo releuatus* leur sont directement empruntés. Remarquons cependant que le poète se montre plus explicite. Ainsi, l'hémistiche *uentris se profluuie leuiarit* remplace les euphémismes *ad requisita naturae* et *sederis*. De même, les vers 417 et 419 développent la fin du verset 12 *et egesta humo operies*. Enfin, l'hémistiche *ne putor surgere possit* constitue un ajout par rapport à l'hypotexte biblique.

Les vers 409-415 consistent en une exégèse morale qui insiste sur la nécessité de la purification par la pénitence pour pouvoir de nouveau intégrer la communauté chrétienne. Les vers 411-412 sont très proches de l'hypotexte isidorien. L'hexamètre 411, en particulier, propose une structure et un lexique similaires (*Quaest. Test. Deut.*, 20, 2) : *indignum se cunctorum fidelium societatis arbitretur*. En outre, comme nous l'avons dit plus haut, la forme *sociare* du vers 412 constitue naturellement une reprise du substantif *societatis*. Par ailleurs,

le docteur sévillan évoque lui aussi l'importance de la pénitence, représentée, selon lui, par l'eau utilisée pour laver le vêtement. Cet aspect allégorique n'est pas conservé par l'anonyme qui se contente au vers 413 d'utiliser l'expression *meditamina foeda fatendo*. A l'inverse, certains aspects de son exégèse constituent des ajouts par rapport à la matière patristique et ont pour fonction, à notre sens, de concrétiser les paroles du *doctor*. Ainsi, les vers 409-410 énumèrent les différents types de péchés et le vers 412 clarifie et explicite l'expression du vers précédent *coetibus indignum piorum* à travers les termes *altaris* et *ministris*. Enfin, les vers 413-415 développent la notion de purification en insistant sur la sincérité de la confession (v. 414) mais aussi sur la nécessité de la méditation des Ecritures (v. 415 : *meditando Dei documentum*). Les vers 421-424 proposent eux aussi une lecture tropologique des versets bibliques, inspirée en partie seulement par Isidore (*Quaest. Test. Deut*, 21, 1-2). De fait, l'association de la déjection et de la pensée superflue (*quaedam cogitationum superflua*) est présente chez l'auctor tout comme l'idée que l'enfouissement signifie la douleur de la pénitence : *stimulum compunctionis habeamus qui incessanter mentis nostrae terram poenitentiae dolore confodiat*. On peut donc trouver des échos de ses analyses aux vers 421 et 423. Remarquons toutefois que le poète n'évoque pas une pensée mais une parole ou un acte et insiste sur la notion d'exemple (v. 422 *profert illud* ; v. 424 *non exemplar erit malum faciendi*). En outre, le vocabulaire utilisé par l'anonyme n'est guère emprunté à la source patristique. Ainsi, le vers 423 développe avec pathétique la douleur de la pénitence (*poenitentiae dolore* chez Isidore) en paraphrasant Horace. Neil Adkin³²⁰ a en effet remarqué avec pertinence les analogies entre ce vers et *Sat. II, 5, 102* : *sparge subinde et, si paulum potes, illecremare*. Dans les deux cas, l'hexamètre commence par une forme jussive suivie des conjonctions *et si*. Les formes *potes* et *quit* sont équivalentes et les verbes de la clause identiques : *lacrimetur / illacrimare*. Cependant, le contexte du vers horatien est quelque peu différent puisque, dans ce cas, il s'agit d'exhorter un homme qui simule le deuil à pleurer dignement et sincèrement un mort, d'où la proposition conditionnelle *si paulum potes*. Neil Adkin souligne que cette imitation provoque une légère incohérence car le groupe *si quit* n'a guère de sens dans le cadre d'une pénitence digne de ce nom. On peut nuancer son propos en remarquant que le moine, selon le poète, est censé agir avec un cœur sincère (v. 414 *sincero pectore*) et que ses gestes n'ont pas une valeur suffisante en soi. Les pleurs constitueraient donc la preuve de cette douleur véritable. Ainsi, les deux vers s'inscrivent dans des contextes qui ne sont pas totalement opposés puisque, dans l'un et l'autre cas, il s'agit, apparemment, d'opposer la peine réelle au regret simulé.

³²⁰ Neil Adkin, p. 75.

V. 425-434 : L'entrée en terre promise : sélection des élus.

La paraphrase du *Deutéronome* s'achève au vers 424 et la réécriture de *Josué* commencera au vers 435. Entre ces deux ensembles, le poète revient brièvement sur le livre des *Nombres* afin d'évoquer l'arrivée en terre promise et la sélection des élus. Une telle postposition semble s'expliquer par la volonté de rétablir un lien narratif après la pause constituée par les prescriptions du *Deutéronome*. L'anonyme peut ainsi introduire le personnage de Josué (qui fait précisément parti des deux élus mentionnés au vers 425) sans que ce dernier apparaisse *ex abrupto* au vers 435.

Du chapitre 14 des *Nombres*, le poète n'a retenu que le faible nombre d'élus (verset 30) et la condamnation pour les autres à errer quarante ans (verset 34). Le vers 425 transforme en récit la parole performative du Seigneur (*non intrabitis [...] praeter...*). Il ne nomme pas les élus mais insiste sur la modestie du nombre *duo* à travers l'adverbe *tantum* et l'ajout *milibus ex hominum sexcentis* inspiré d'Isidore (*Quaest. Test. Num, 42, 9 : sexcenta milia armatorum de Aegypto numerantur egressa*). Ce qui compte n'est pas de savoir qui est élu mais de prendre conscience de la vérité de la parole néo-testamentaire du vers 427. Le vers 429 fait vraisemblablement référence au verset 34 dans lequel le Seigneur condamne les Hébreux à errer quarante ans en contrepartie des protestations pendant les quarante jours de l'exploration du pays. L'hexamètre suivant s'avère très délicat à interpréter. De fait, il est difficile de savoir ce qu'entend le versificateur par le terme *plagis* qui n'est pas présent dans les versets bibliques en question ni dans les analyses des *doctores*. Le texte fait sans doute référence à un commentaire allégorique que nous n'avons pu identifier pour l'heure. Il semble ici que l'anonyme établisse un parallèle entre la punition constituée par les quarante années d'errance et la punition consistant à recevoir, au maximum, quarante coups (*quadragenis plagis*). Cette hypothèse est étayée par la présence du verbe *uapulat* sur lequel nous reviendrons.

Comme nous l'avons dit plus haut, les vers 427-428 expriment une analogie entre le faible nombre des élus et la citation de Matthieu. Un tel rapprochement est fait par Isidore, *Quaest. Test. Num, 42, 9*. Remarquons que dans sa réécriture du verset néo-testamentaire, le poète a remplacé *electi* par *saluandos* afin de développer sa lecture anagogique du passage : les élus figurent les Chrétiens qui sont sauvés et qui peuvent donc entrer au paradis symbolisé par la terre promise. Les vers 429-434 consistent en une analyse numérologique du chiffre quarante. Pour le poète, ce chiffre représente la vie sur terre pendant laquelle l'homme doit

recevoir des coups (*uapulat*) volontairement (*ultra*) en contrepartie de ses fautes (*propter sua crimina*). Le vers 432 semble donc faire référence aux hexamètres 429 et 430. Cette meurtrissure du corps permet d'obtenir le pardon et le repos du paradis (v. 433), dans lequel la chair désormais ne souffre plus (v. 434).

V. 435-440 : Investiture de Josué.

Au vers 435 commence la réécriture du livre de *Josué* qui se poursuivra jusqu'au vers 545. Le poète a globalement respecté l'ordre de l'hypotexte biblique et a paraphrasé l'ensemble des dix-sept premiers chapitres³²¹. Les chapitres 18-24 qui énumèrent dans un premier temps le lot des sept dernières tribus puis les villes lévitiennes et les tribus transjordaniennes et qui narrent dans un second temps le testament et la mort de Josué n'ont pas été retenus. Ce premier ensemble concerne l'investiture de Josué (*Jos.* 1, 1-6).

Le vers 435 établit le lien entre la mort de Moïse et l'investiture de Josué. Le trépas du prophète n'est pas mentionné dans le livre de *Josué* et le poète s'est donc inspiré de *Dt.* 34, 5 : *mortuusque est ibi Moses*. Cet ajout permet de faire comprendre au lecteur que le fils de Noun est le successeur de Moïse et prépare par conséquent les explications typologiques des vers 436 et 440. En effet, Josué qui préfigure Jésus ne se comprend que par rapport à Moïse qui incarne la Loi. La fin du second hémistiche se contente de résumer le verset 6 dans lequel Dieu dit au héros qu'il guidera le peuple d'Israël. Le vers 438 récrit plus précisément le verset susnommé en conservant le discours direct. L'expression *esto robustus* est directement empruntée à l'hypotexte biblique. La seconde partie de l'hexamètre consiste en un ajout dont on ne trouve la trace ni chez Isidore (*Quaest. Test. Ios.* 1, 2) ni chez Raban (*In Ios.* 1, 1). Le vers 439 résume les versets 2-4. La forme *introduc* a pour fonction de condenser les verbes *surge et transi*. Elle est inspirée d'Isidore : *introducitur populum in terram*. La clause *melle fluentes* constitue un ajout qui prépare le commentaire typologique du vers 440 : Josué préfigure le Sauveur qui conduit au repos du paradis.

Comme nous l'avons dit plus haut, le versificateur montre dans cet ensemble que Josué préfigure l'Évangile par opposition à la Loi. Cette idée est empruntée à Isidore (*Quaest. Test. Ios.* 2, 1) : *defunctus est erge Moyses, defunctus est lex legalia praecepta iam cessant et obtinet Iesus, id est Saluator Christus Filius Dei, principatum*. Cette citation est résumée dans le vers 436 qui oppose *lex* et *euangelii* en les plaçant de part et d'autre de la penthémimère.

³²¹ Les chapitres 14-17 qui énumèrent les territoires et les lots des différentes tribus ont certes été évoqués avec une extrême concision (v. 519-532).

Remarquons que l'hémistiche *euangelii tuba clangit* ne se trouve pas chez Isidore. Il insiste naturellement sur l'apparition glorieuse du Christ. Le vers 440 évoque la supériorité de Jésus, figuré par Josué, sur la Loi puisque seul le Christ sauve. G. Dinkova considère que cet hexamètre s'inspire de Raban (*In Ios.* 1, 1). Cette référence ne nous semble guère pertinente puisque, dans ce passage, l'abbé de Fulda énumère tous les préceptes de la Loi qui ne sont plus respectés dans la liturgie chrétienne. Il se contente donc de développer la citation d'Isidore : *defunctus est lex*.

V. 441-444 : Envoi d'espions à Jéricho.

Le poète paraphrase désormais le premier verset du chapitre 2 du livre de *Josué*. Il n'a pas conservé ici l'histoire de Rahab à laquelle il fera néanmoins référence aux vers 453-454. On peut-il est vrai s'étonner de cette légère postposition : pourquoi le chapitre 3 est-il récrit avant la mention de la prostituée de Jéricho (chapitre 2) ? Il faut peut-être, une fois de plus, considérer que le versificateur suit l'ordre d'Isidore qui commente la traversée de l'arche au chapitre 3 des *Quaestiones* et le salut de Rahab au chapitre 7. Mais cette hypothèse n'est pas entièrement probante puisque les vers 455-456 qui suivent directement l'épisode de la prostituée s'inspirent du chapitre 6 d'Isidore. Il nous semble plutôt que la structure quelque peu originale du poème présente une véritable signification théologique puisque l'anonyme évoque d'abord l'établissement des deux testaments (v. 443), puis le baptême (v. 448) avant d'en venir au salut par le sacrifice du Christ (v. 454).

Dans le passage en question l'auteur se contente d'insister sur les deux explorateurs qui figurent, comme nous l'avons dit, les deux testaments. Le vers 441 est très proche de l'hypotexte biblique. Remarquons simplement que *duos* a été remplacé par le distributif poétique *binos* et que le terme *abscondito* n'a pas été conservé puisque ce détail ne sera nullement commenté dans les vers suivants. Le vers 442 transforme le discours direct en discours indirect sans conserver le lexique du texte initial. Les hexamètres suivants constituent une exégèse typologique inspirée en partie d'Isidore. De fait, le vers 443 est très proche de *Quaest. Test. Ios.* 2, 1 : *Iericho autem ciuitas mundus iste, ad quem Dominus Iesus Christus ad perscrutandos mores hominum duo testamenta direxit*. On le voit, le poète a conservé l'équivalence entre les deux explorateurs et les deux testaments ainsi qu'entre Jéricho et le monde. Le vers 444 a repris le verbe *perscrutor* mais l'a conjugué à la première personne, ce qui change considérablement la signification de l'analyse du *doctor*. En effet, pour Isidore, Jésus explore le monde et les mœurs des hommes à travers les deux testaments

afin d'établir les justes et les injustes en vue du Jugement. Pour le poète, ce sont les Chrétiens eux-mêmes qui doivent explorer la *Scriptura* (*quae perscrutemur*). Ainsi, la correspondance allégorique chez l'anonyme est quelque peu incohérente puisque les explorateurs figurent à la fois les Ecritures et les fidèles. On remarque, dans cet écart avec l'hypotexte, l'une des obsessions du poète : la nécessité de lire et relire la Bible. Ce vers d'ailleurs peut être mis en rapport avec l'hexamètre 747 du Livre II dans lequel le poète déplore l'ignorance de ses contemporains en matière d'histoire sacrée : *uix historias quisquam nouit modo sanctas*.

V. 445-452 : La traversée.

Cette réécriture du chapitre 3 consacré à la traversée de l'arche ne conserve pas les versets 1-13 qui rapportent les préparatifs du peuple et le discours du Seigneur. Le texte se focalise sur deux éléments : la séparation des eaux du Jourdain et les hommes qui précèdent la communauté. Les vers 445-447 paraphrasent les versets 14-16 en les simplifiant. Ainsi, les références toponymiques tout comme certains détails (les Hébreux sortent des tentes ; le Jourdain déborde) ont été omis par le versificateur. Le lexique du vers 445 est fidèle à l'hypotexte biblique. Dans l'hexamètre suivant, le poète a substitué *pars fluminis* à *aquae* et *fluxit* à *descenderunt*. Le vers 447, quant à lui, récrit le verset 16 en s'inspirant d'Isidore (*Quaest. Test. Ios, 3, 1-3*). Ainsi, le terme *cumulo* qui explique la comparaison biblique *instar montis* s'inspire du docteur. Il en va de même pour la forme *dulcedine* : *pars aquarum fluminis retro resiliuit perseuerans in dulcedine*. De fait, l'auteur des *Quaestiones* oppose l'eau douce du fleuve à l'eau salée de la mer. Naturellement, la présence de l'expression *mansit in dulcedine* à la place de la simple forme biblique *steterunt* prépare le commentaire des vers 448-449, lui aussi inspiré d'Isidore. On remarque donc, une nouvelle fois, que le poète se sert des *auctores* non seulement pour le commentaire des versets mais aussi pour la reformulation proprement dite de la matière biblique. Les vers 450-451 regroupent deux versets distincts. Ils font référence tout d'abord au chapitre 1 dans lequel Josué promet d'accorder à certaines tribus les terres en deçà du Jourdain à condition qu'elles aident à la conquête de la terre promise. L'hexamètre 451 évoque surtout le fait que les hommes de ces tribus ont traversé en premier. Dans ce vers, l'anonyme a globalement conservé le vocabulaire biblique même si le participe *armati* a été remplacé par la périphrase *accincti gladiis*.

Comme nous l'avons dit plus haut, les vers 448-449 consistent en un commentaire allégorique de la séparation et s'inspirent fortement d'Isidore (*Quaest. Test. Ios, 3, 3*) : *omnes qui baptizantur, partim quidem ex ipsis acceptam gratiae coelestis dulcedinem custodiunt,*

partim uero in peccatorum amaritudinem conuertuntur. On le voit, le poète n'a pas conservé la métaphore *dulcedinem / amaritudinem*. Il a simplifié, en revanche, l'analyse d'Isidore et a rendu l'opposition plus frappante à travers les deux clausules symétriques : *ad crimina quidam / discrimina quidam*. Le vers 452 qui commente les deux hexamètres précédents est plus délicat à interpréter. Il ne semble s'inspirer ni d'Isidore ni de Raban et nous n'avons pu trouver pour l'heure de source patristique pertinente. Les hommes ceints de glaive représentent les prophètes et les patriarches qui nous précèdent, c'est-à-dire qui nous façonnent (*informant*) spirituellement. Reste à se demander l'intérêt du vers 450 puisque la notion de *possessio* que l'auteur a reprise au chapitre 1 n'a pas été exploitée dans l'analyse exégétique.

V. 453-454 : Le signe pour la maison de Rahab.

Ces deux hexamètres font référence à la prostituée Rahab qui a caché chez elle les explorateurs et les a soustraits à la violence de Jéricho. En contrepartie, Josué épargne la femme et sa famille, le fil écarlate servant de signe de reconnaissance. Le salut de Rahab est narré en *Jos.* 6, 17-25 et c'est cette référence que G. Dinkova a mentionnée dans son apparat des sources bibliques. Or, il n'est jamais question dans ces versets du fil écarlate. Cet élément apparaît en *Jos.* 2, 18, lorsque les explorateurs discutent avec Rahab du moyen de la sauver. L'adjectif biblique *coccineus* se retrouve d'ailleurs au vers 453. Le substantif *meretrix* est emprunté quant à lui au verset 2. Le verbe de l'hexamètre *saluata est* ne constitue pas une reprise de l'hypotexte. Il permet de résumer l'histoire de Rahab et prépare naturellement l'exégèse typologique de l'hexamètre suivant inspiré d'Isidore (*Quaest. Test. Ios*, 7, 4) qui reprend textuellement Augustin (*Contr. Faust.* 12, 31) : *coccum mittit quod est sanguinis Christi signum pro remissione peccatorum confiteri ad salutem*. Le vers 454 résume de fait l'analyse des *doctores*. Il souligne la correspondance en utilisant des formes verbales analogues : *saluata est / saluari*. Remarquons également l'utilisation du futur *poterit* qui remplace le présent gnominique et qui ancre l'analyse dans la situation d'énonciation. Ainsi, l'exégèse d'Isidore est actualisée et le lecteur, par conséquent, est directement concerné.

V. 455-456 : Circoncision des Hébreux.

Le versificateur évoque désormais la circoncision des Hébreux sans reprendre aucunement les différents détails de la cérémonie mentionnés au chapitre 5. Le vers 455

regroupe des éléments des verset 2 et 3. L'expression *cultros lapideos* du verset 2 est reprise pratiquement à l'identique par les termes *petrinis cultris*. Notons que l'adjectif *lapideos* n'a pas été retenu pour des raisons métriques (ses trois premières syllabes sont brèves). Quant à la forme *petrinis*, elle dérive naturellement du substantif *petra* et renvoie à la fondation de l'Eglise du Christ. Il est probable que le poète se soit inspiré ici d'Henry de Augsburg qui évoque en ces termes la circoncision (mais sans faire référence à *Josué*) : *est quoque petrinis data circumcisio cultris*. Le verbe *circunciduntur* est emprunté au verset 3, mais l'anonyme a remplacé la voix active initiale par la voix passive, ce qui met en relief le complément de moyen. Une telle insistance est au service de l'exégèse de l'hexamètre suivant puisque le couteau de la circoncision figure la foi du Christ qui ôte le superflu. La correspondance entre la circoncision par la chair et la circoncision par l'esprit est présente chez Isidore (*Quaest. Test. Ios, 6, 2*) mais le docteur n'emploie pas la forme *superflua*. Remarquons enfin que le vers 456 est proche du vers 130 du *De Gratia* : *omne superuacuum sua circumcisio tollit*.

V. 457-473 : Prise de Jéricho.

Cet ensemble de vers consiste en une réécriture et un commentaire du siège de Jéricho. Le poète n'a pas retenu le discours du Seigneur à Josué (*Jos. 6, 2-9*) qui fait doublon avec la narration des versets suivants. Il n'a pas conservé les éléments concernant l'histoire de Rahab, la prostituée ayant été évoquée précédemment (v. 453-454). Il n'est pas question non plus dans la paraphrase de l'anonyme ni de la clameur du peuple ni de l'interdit dont les Hébreux frappent la ville. De fait, le versificateur insiste surtout sur l'effondrement de Jéricho suite au retentissement des trompettes des prêtres.

Le vers 456 a pour fonction d'introduire l'épisode biblique. Le groupe prépositionnel *post talia* permet comme souvent d'annoncer une nouvelle étape de la diégèse. L'expression *circundatur obsidione*, qui résume la situation initiale, n'est pas empruntée à la Vulgate mais à Isidore (*Quaest. Test. Ios, 7, 1*) : *circundatur post haec Iericho*. Les deux hexamètres suivants insistent sur la ruine miraculeuse de la cité. Ce commentaire qui porte sur le sens littéral du récit est lui aussi inspiré du *doctor* : *aduersus quam gladius non educitur, aries non dirigitur, nec tela uibrantur*. Le poète a gardé l'énumération *ensis / aries / tela*. Remarquons simplement que le verbe *uibrantur* a été remplacé par le participe présent *uibrans* portant sur *ensis* et que la forme *conquassat* vient se substituer au *dirigitur* présent chez Isidore. Le vers 460 qui résume les versets 14 et 15 doit, lui aussi, davantage à Isidore qu'à la Bible. La Vulgate en effet sépare d'un côté les six premiers jours et de l'autre la septième journée

fatidique. Le docteur sévillan condense le récit avec l'expression *septem diebus* reprise pratiquement à l'identique par le poète. En outre, la conjonction *sed* qui permet d'opposer la violence à la ruine miraculeuse de la cité s'inspire de la construction du paragraphe isidorien : *aduersus quam [...] tubae solummodo*. Le vers 461 est plus proche de l'hypotexte biblique puisque les termes *sacerdotes* et *clangore* (*clangerent* au verset 16) lui sont empruntés. En revanche *bucinis* a été remplacé par le substantif isidorien *tuba*, peut-être pour créer un écho phonique avec la forme verbale *roboant*³²². Ce dernier semble être dû au versificateur et permet une harmonie imitative à travers l'allitération en [b] et l'assonance en [o]. Bref, si l'on excepte le vers 461, on remarque que la réécriture de l'épisode biblique tient davantage au résumé d'Isidore qu'à la Vulgate proprement dite. Le poète a trouvé chez le docteur une matière succincte et claire propice à une versification d'ordre didactique.

Comme on peut s'y attendre, le commentaire lui aussi, mais en partie seulement, s'inspire d'Isidore. Les vers 469-473 peuvent il est vrai remonter à Augustin (*Contr. Faust.* 12, 31) repris textuellement par Isidore (*Quaest. Test. Ios*, 7, 3) et Raban (*In Ios.* 1, 7). En revanche, comme nous venons de le voir, les vers 457-460 reformulent de façon visible Isidore, recopié là encore par l'abbé de Fulda. En outre, le poète n'a paraphrasé aucun des développements que Raban ajoute à la source isidorienne. Il nous semble donc probable, une fois de plus, que l'auteur a eu recours directement au docteur sévillan pour rédiger son exégèse. Cela étant, les lectures allégoriques du poète ne s'y retrouvent pas toutes. L'analyse étymologique du vers 463 qui affirme que le terme « Jéricho » signifie « lune » remonte certes à l'*auctor* tout comme l'équivalence de l'hexamètre suivant entre la lune et le monde. Cependant, pour Isidore, la lune représente le monde par son incomplétude (*sicut luna menstruis completionibus deficit*) alors que chez l'anonyme l'analogie se fonde sur le mouvement (v. 464 *mutabilitate*). Cette idée est développée dans les deux vers suivants qui, contrairement à ce que note G. Dinkova dans son apparat des sources patristiques, ne doivent rien à l'auteur des *Quaestiones* ni pour le fond ni pour la forme. Le poète oppose en effet, en se fondant vraisemblablement sur *Ml.* 4, 2 (*sol iustitiae*), la mouvance de la lune à la stabilité du soleil représentant le Christ comme l'indique la glose supralinéaire du vers 466. Les hexamètres suivants s'inspirent globalement de la matière isidorienne. Les correspondances entre l'arche et l'Eglise et entre les trompettes et les docteurs se retrouvent dans l'hypotexte en question. Il en va de même pour l'idée développée au vers 470 selon laquelle les sept

³²² Notons par ailleurs que la clausule *clangore tubarum* appartient à la koiné poétique. On la retrouve chez Lucain (4, 750), chez Claudien (*Hon. Nupt.* 195), chez Wulfstan (*Breuil.* 597). Il n'est jamais question, dans les occurrences susdites, de la prise de Jéricho.

passages autour de la ville signifient le parcours de la voix des docteurs à travers le monde. Remarquons simplement que le terme *praedicatorum*, impossible métriquement, a été remplacé par *doctores* et que l'expression *orbem terrarum circumiens mouetur Ecclesia* a été condensée par les termes *mundum lustrauerit omnem*. Selon G. Dinkova les vers 469-470 récrivent *Rm. 10, 18* : *et quidem in omnem terram exiit sonus eorum et in fines orbis terrae uerba eorum*. Rien ne nous semble devoir préférer cette source à Isidore (*Quaest. Test. Ios, 7, 4*) : *dum orbem terrarum circumiens mouetur Ecclesia ad praedicantium uoces quasi ad tubarum sonitum muri Iericho*. Aucun terme en particulier ne fait songer à une *contaminatio* et la forme *uox* n'est présente que chez l'auteur des *Quaestiones*. Les vers 472-473 s'inspirent également de l'hypotexte patristique. Isidore considère en effet qu'à la suite du « chant » des prêtres les obstacles superbes de l'infidélité (*superba infidelitatis obstacula*) s'effondreront et que seule demeurera la maison de Rahab symbole de l'Eglise. D'un point de vue purement formel, nous remarquons que la forme *obstacula* a été remplacée par le synonyme *repagula* sans doute pour des raisons métriques (la première syllabe de *repagula* est brève et permet de former la fin du dactyle). De même, *perfidiae* s'est substituée à *infidelitatis* impossible dans l'hexamètre. Le vers suivant s'écarte davantage de la source isidorienne. Le poète ne fait pas référence à Rahab et n'évoque pas les « infidèles » en général, mais la foi commune des gentils et des Hébreux. Pour le poète, les « perfides » par excellence sont les Juifs. Notons que l'expression *unica ecclesia* est devenue *communisque fides*, ce qui permet la formation de l'isolexisme : *perfidiae / fides* : ceux qui ont trahi la foi pourront revenir à la vraie foi.

V. 474-483 : Infidélité d'Achan.

Le poète suit l'ordre de la Vulgate et consacre cet ensemble d'hexamètres au vol d'Achan. Il a regroupé les différents versets du chapitre 7 qui concernaient ce personnage et n'a pas conservé la défaite des Hébreux face à Aï (*Jos. 7, 2-5*) ni les lamentations qui précèdent l'enquête de Josué (*Jos. 8, 6-19*). Ce qui compte pour l'anonyme, comme pour Isidore (*Quaest. Test. Ios, 8, 1-3*), est donc la dimension morale portée par la figure du fautif.

La réécriture de la Bible manifeste une fois de plus la capacité du versificateur à regrouper plusieurs versets différents en une synthèse cohérente. Notons que, contrairement à l'épisode précédent, son résumé ne doit rien à l'auteur des *Quaestiones*. G. Dinkova a noté dans son apparat des sources bibliques que les vers 474-476 (1234-1236 dans son édition) s'inspiraient de *Jos. 8, 20-21*. Ces références, comme nous allons le voir, sont erronées (sauf pour le vers 476 qui reprend en effet *Jos. 8, 21*) et ne révèlent nullement le travail de

composition de l'auteur. Le vers 474 sert d'introduction et permet de replacer le vol d'Achan dans le contexte de la prise de Jéricho comme l'indique l'utilisation du *cum historicum*. Le terme *igni* fait référence à *Jos. 6, 24*, verset dans lequel on apprend que les Hébreux ont incendié la ville : *urbem autem [...] succenderunt*. L'hexamètre suivant s'inspire de *Jos. 7, 1* et lui emprunte les formes *tulit* et *anathemate*. Comme nous l'avons dit plus haut, le poète passe sous silence la défaite tout comme l'enquête de Josué et transforme en récit l'aveu du voleur (*Jos. 7, 21*). On ne voit donc pas, dans la paraphrase de l'anonyme, Achan confesser ses fautes, ce qui aurait pu paraître contradictoire par rapport à la théologie du poète puisque le voleur est malgré tout condamné à mort. Notons également que, dans un souci de *uariatio*, *papilione* vient se substituer à *tabernaculi* présent à la fois dans la Vulgate et dans le commentaire d'Isidore. La lapidation est rapportée brièvement au vers 482. Il a transformé la forme active *congregauerunt [...] aceruum magnum lapidum* par le passif *moles lapidum coaceruatur*. Ainsi, le versificateur n'évoque aucunement le rôle des Hébreux dans la mort d'Achan. Celui qui imite cet individu, selon le commentaire moral de l'hexamètre précédent, n'est pas tué par le bras d'autrui mais se retrouve étouffé par ses propres péchés (v. 479 *peccati mole sepultus*).

Le commentaire contenu dans les vers 478-481 résume avec efficacité l'exégèse d'Isidore (*Quaest. Test. Ios. 8, 1-3*). Le poète a conservé l'anaphore accusatrice du relatif *qui* tout comme l'expression *ecclesiam maculare* et la forme *superstitione*. Remarquons cependant qu'au vers 477 le poète a regroupé, afin de réduire la matière initiale, deux membres de phrase différents d'Isidore : *superstitiosa saecularium litterarum studia* et *conati sunt maculare omnem Ecclesiam*. La correspondance entre le poids des pierres et le poids des péchés (v. 481-482) est également empruntée à Isidore : *quasi aceruo lapidum ita multitudine peccatorum suorum oppressi*. Le versificateur a préféré utiliser le substantif *moles* à la fois au vers 481 et au vers 482 afin de souligner la pertinence de la lecture allégorique. L'hexamètre 478 mérite une attention particulière. Il transforme quelque peu l'exégèse d'Isidore. Pour ce dernier, Achan signifie ceux qui ont apporté à l'Eglise les *dogmata haeticorum*, les *superstitiosa saecularium litterarum studia* et la *philosophorum secta*. Autrement dit, l'auteur des *Quaestiones* condamne le fait de mêler aux dogmes de l'Eglise des hérésies (les noms d'Arius et de Marcion sont cités), des croyances inspirées du paganisme et des considérations philosophiques. Or, le vers 479 développe une idée différente puisqu'il porte non sur l'Eglise (c'est le propos de l'hexamètre précédent) mais sur les *scripturas sacras* qui ne sont pas mentionnées dans l'exégèse isidorienne. Le poète insiste donc sur une idée qui lui tient à cœur

et dont nous avons déjà parlé : le fait de ne pas lire et commenter (*tractat*) la Bible comme des textes poétiques (*uerba poetica*).

V. 483-488 : Construction d'un autel.

Le poète poursuit sa réécriture du livre de *Josué* en évoquant la construction d'un autel sur le mont Ebal (*Jos.* 8, 30-33). Il n'a donc pas paraphrasé le début du chapitre 8 qui narre la victoire des Hébreux sur Aï. On remarque ici que l'auteur a vraisemblablement suivi Isidore et non Raban. En effet, le docteur sévillan n'a pas commenté le début des premiers versets à l'inverse de l'abbé de Fulda qui y consacre quelques pages au début du chapitre 10 du commentaire portant sur *Josué*. Une fois de plus, on retrouve en deçà du texte versifié la structure isidorienne.

Seuls les vers 483, 485 et 487 récrivent la Bible, les autres hexamètres étant dévolus à un commentaire exégétique qui se fait « ligne à ligne » comme c'est parfois le cas dans le *Liber*. Le vocabulaire n'a guère été utilisé si ce n'est l'expression *iuxta montem*. Au vers 483, *construxit* s'est substitué à *aedificauit* peut-être pour raison métrique. Certes *aedificauit* est possible dans l'hexamètre mais le groupe *Iosue construxit* permet de former le premier hémistiche du vers. L'ablatif absolu *superatis hostibus* est un ajout inspiré d'Isidore (*Quaest. Test.* Ios, 9, 1) qui permet de replacer l'épisode dans le contexte puisque l'anonyme n'a pas évoqué le début du livre 8. Remarquons enfin que les clausules des vers 485 et 487 (*benedicere promti / maledicere iussi*) récrivent non pas *Josué* mais le *Deutéronome* (*Dt.* 11, 27-29)³²³. En effet, en *Jos.* 8, 33, le héros respecte scrupuleusement les prescriptions de Moïse telles qu'elles sont mentionnées dans le *Deutéronome*. C'est dans ce livre que l'on apprend que la bénédiction (c'est-à-dire les Hébreux adressant des paroles de bénédiction à ceux qui obéissent aux commandements de Dieu) devra se faire sur le mont Garizim et que la malédiction aura lieu sur le mont Ebal. Notons que le rapprochement entre le livre de *Josué* et celui du *Deutéronome* est dû à Isidore (*Quaest. Test.* Ios, 10, 3) et que les clausules des hexamètres en question constituent une paraphrase inspirée par l'auteur des *Quaestiones*. En effet, le verset du *Deutéronome* est le suivant : *pones benedictionem super montem Garizim, maledictionem super montem Hebal*. Or, pour l'auctor, ceux qui prononcent la bénédiction figurent ceux qui vont vers le salut enflammés par l'amour (*non metu poenae sed coelestis promissionis amore succensi*) et ceux qui prononcent la malédiction représentent ceux qui

³²³ G. Dinkova n'a pas noté de telles références dans son apparat des sources bibliques alors qu'elle mentionne, en matière de source patristique, le commentaire de Raban sur le *Deutéronome*.

sont contraints de faire leur salut par la crainte du Jugement dernier (*futurorum suppliciorum*). On le voit, les termes *promti* et *iussi* ne sont pas présents chez Isidore mais préparent les commentaires des vers 484 et 486 qui résument les analyses du *doctor*. Le vers 484 constitue également la réduction d'un paragraphe d'Isidore (*Quaest. Test. Ios, 9, 1*) qui se fonde sur 1 P. 2, 5 : *Vos estis lapides uiui*. Le versificateur a résumé la phrase du *doctor omnes igitur qui in Iesum Christum credunt lapides uiui dicuntur* par l'hémistiche *Christi pia mens erit ara*. En guise de conclusion, nous pouvons considérer que cette réécriture très concise mais aussi très complexe (paraphrase de *Josué* à travers le *Deutéronome* lu à la lumière d'Isidore) risque de paraître assez ardue pour qui méconnaît les différents hypotextes.

V. 489-505 : Alliance avec les Gabaonites.

Cet ensemble d'hexamètres récrit de façon assez précise le chapitre 9 de *Josué*. Le vers 489 a pour seule fonction de marquer le début d'un nouvel épisode. L'hexamètre suivant transforme en récit le discours trompeur des Gabaonites (*Jos. 9, 6-13*) et condense fortement la matière biblique. Le poète n'a pas rapporté les paroles proprement dites qui répètent en grande partie le contenu des versets 4-6. Les termes utilisés n'appartiennent pas à la Vulgate et insistent sur la mise en scène du peuple en question soulignée par la rime léonine *dedunt / fallunt*. L'adjectif *bleso* (balbutiant) est dû, lui aussi, au versificateur. Il précise l'intonation des habitants de Gabaon et rend perceptible la comédie de la supplication jouée par ces derniers. Les vers 491-492 sont plus proches de l'hypotexte biblique. Les termes *frusta* et *panum* lui sont directement empruntés. Les changements opérés sont essentiellement des substitutions synonymiques : *perones ueteres* remplace *calcamientaque perantiqua*, ce qui permet de former le premier hémistiche de l'hexamètre ; *serampelinas*, qui avec la conjonction *et* forme le premier hémistiche, permet de condenser l'expression biblique *induti ueteribus uestimentis*. Les deux hexamètres suivants explicitent la mise en scène des *Gabaonites* en s'inspirant du verset 13. Dans ce passage, en effet, les suppliants énumèrent les « preuves » qu'ils ont fait une très longue route (*ob longitudinem largioris uiae*). Les vers 493-494 ne consistent pas, de fait, en une réécriture du discours direct mais en un commentaire didactique (et, à dire vrai, fort redondant) des paroles trompeuses. L'hexamètre suivant reprend à l'hypotexte biblique l'ablatif *inito foedere*. Le terme *uitam* permet de condenser la proposition *quod non occiderentur*. Par ailleurs, le groupe nominal *ueniam uitamque* prépare le commentaire allégorique du vers 498 : les Gabaonites désignent ceux qui renaissent (*renati*) par le baptême, ce dernier apportant naturellement le pardon et la vie. Le vers 496

résume le verset 16 sans en reprendre le lexique. Notons que, dans la Vulgate, c'est le peuple qui se rend compte de la supercherie (*audierunt*) avant que Josué n'adresse en personne des reproches aux usurpateurs (*Jos. 9, 22-23*). L'auteur a donc simplifié cet aspect du récit en utilisant l'expression *Iosue deprehendit*. Le vers 497 est très proche de l'hypotexte biblique par son lexique : seul *aquae baiulos* vient remplacer le groupe *aquas comportans*. Notons pour conclure que la réécriture du poète ne s'inspire pas des résumés d'Isidore (*Quaest. Test. Ios, 11, 1*) ou de Raban (*In Ios. 2, 2*) : parmi les substitutions lexicales que nous avons relevées, aucune ne se retrouve dans ces deux textes³²⁴.

Les vers 498-499 marquent le début du commentaire exégétique. Ils s'inspirent en partie d'Isidore (*Quaest. Test. Ios, 11, 1-2*), qui est repris par Raban (*In Ios. 2, 2*). Pour les *doctores*, les Gabaonites représentent ceux qui viennent du monde vers l'Eglise (*ad Ecclesiam uenientes*) mais qui restent attachés à leurs anciens vices (*inuoluti uestustiis uitiiis*) ce qui est figuré par les vieilles hardes des suppliants. Le poète a conservé cette idée mais il a rendu plus concrète l'idée de « venir à l'Eglise » en mentionnant le sacrement du baptême. Au vers suivant, le participe négatif *nec defecati* renvoie à l'expression isidorienne : *nihil habent emendationis*. La clause de l'hexamètre 499 ne s'inspire que de Raban, lequel recopie mais aussi développe les exégèses d'Isidore. Pour lui, ces hommes qui croient en Dieu mais qui ne renoncent pas à leur attachement aux biens terrestres peuvent être assimilés à des ormeaux qui ne portent pas de fruit. Le poète utilise le participe *inueterati* (qu'on ne trouve pas chez Raban) pour exprimer une idée analogue : les fruits de ces hommes n'ont pas eu le temps de mûrir. Ce terme fait écho habilement aux *perones ueteres* du vers 491. A une vieillisse d'emprunt et stérile, le versificateur oppose le mûrissement et la fécondité. Le vers 500, quant à lui, est très proche des *Commentaria in librum Iosue*. Raban y explique que ces ormeaux stériles sont néanmoins utiles car ils protègent les vignes fécondes, autrement dit que les hommes baptisés mais impurs peuvent servir efficacement les Saints comme les Gabaonites servent efficacement les Hébreux : *ulmus quae infructuosa est necessaria uidetur et utilis ex hoc ipso quod fructuosae deseruiat uiti*. Le vers 501 explicite l'analogie sans utiliser le lexique des *Patres*. Les hexamètres 502-505 développent la métaphore des végétaux inféconds mais protecteurs en utilisant le vocabulaire de la parabole du semeur. Ce rapprochement avec le texte évangélique n'a pas été fait par Raban. Notons que le poète

³²⁴ G. Dinkova précise dans son apparat des sources patristiques que les vers 489-499 (1249-1259) s'inspirent d'Isidore (*Quaest. Test. Ios, 10, 3*), qui est repris par Raban (*In Ios. 2, 2*). La première référence est fautive puisque en 10, 3 le docteur sévillan évoque la construction de l'autel et non l'alliance avec les Gabaonites. Son commentaire de *Jos. 9* se fait en 11, 1-2 mais seuls les vers 498 et 499 s'en inspirent. La référence à Raban ne nous semble justifiée que pour les vers 498-501 comme nous le montrons dans le corps du commentaire.

s'inspire d'une version synthétique des synoptiques puisque la forme *conculcentur* ne se trouve que chez Luc (*Lc.* 8, 5 : *conculcatum est*) alors que le soleil qui brûle les graines n'apparaît que chez Matthieu (*Mt.* 13, 6-7) et chez Marc (*Mc.* 4, 6-7) : *sole autem orto aestuauerunt*. L'intertexte évangélique semble ici particulièrement pertinent par rapport à l'exégèse du vers 500. En effet, dans l'explication de la parabole, Jésus explique que ceux qui ont été ensemencés dans les épines sont ceux qui ont entendu la parole mais restent séduits par les tentations du monde alors que seuls ceux qui ont été ensemencés dans la bonne terre produisent des fruits. Les Gabaonites semblent faire partie de la première catégorie mais, ce que ne précisent pas les versets des synoptiques, manifestent leur utilité à l'égard de la seconde. Ce commentaire, une fois de plus, illustre la souplesse du poète par rapport à l'exploitation de ses sources.

V. 506-507 : Coalition contre Gabaon et Israël.

Du début du chapitre 10 qui narre la victoire d'Israël et de Gabaon contre la coalition ennemie le poète n'a retenu que le verset 13 qui précise que le soleil, à la demande de Josué, s'est miraculeusement arrêté, afin que les Hébreux puissent mener à terme leur vengeance. Le premier hémistiche du vers 506 résume le contexte de l'événement. Sa deuxième partie est identique à l'hypotexte biblique. Remarquons simplement que le parfait *steterunt*³²⁵ est remplacé par le présent de narration *stat*. Or, l'utilisation de ce temps permet un glissement vers la valeur gnomique à l'hexamètre suivant. Autrement dit, le présent *stat* est à la fois un présent de narration et, d'un point de vue allégorique, un présent de vérité générale dès lors que cet astre désigne le Christ, soleil de justice, qui porte secours (v. 507 *adiutor est*) à tous les saints. Cette exégèse est très proche de l'hypotexte isidorien (*Quaest. Test. Ios*, 12, 2) : *sol nobis iustitiae indesinenter assistit*. Le poète n'a pas précisé que le soleil de Justice désigne le Christ puisqu'il s'agit là d'une périphrase extrêmement courante³²⁶.

V. 508-511 : Les cinq rois dans la grotte de Maqqéda.

Dans cet ensemble de quatre hexamètres, le poète fait référence aux cinq rois ennemis capturés puis tués par Josué. Le versificateur n'a pas conservé les détails de la narration : le

³²⁵ Il s'agit d'un pluriel car, dans le texte biblique, le soleil et la lune s'arrêtent.

³²⁶ Le poète l'utilise aussi au vers 47 du *De Gratia* : *iustitiae solem laetaberis edere prolem*. Ce vers récrit la parole de Gabriel à Marie au moment de l'Annonciation. L'expression *sol iustitiae* ne se retrouve pas dans l'Évangile de Luc mais en *Mt.* 4, 2. Elle est très couramment utilisée dans la littérature patristique pour désigner le Christ.

héros roule des pierres devant la grotte puis, après la victoire, les fait sortir, les tue et les laisse pendre aux arbres jusqu'au soir. Il insiste uniquement sur la défaite des rois (v. 508 *deuictos*) ainsi que sur leur nombre afin de préparer l'exégèse des hexamètres suivants. Remarquons le fait que *quinque* est mis en valeur à la fois par sa position au début de l'hexamètre et par la présence de l'auxiliaire modal *patet*. Le terme *spelunca*, pour sa part, a été remplacé par *antro* non pour des raisons métriques mais dans un souci de *uariatio*.

La fin du vers 509 qui affirme l'équivalence entre les cinq rois et les cinq sens remonte à Isidore (*Quaest. Test. Ios, 12, 3*) : *quinque autem reges quinque sensus corporeos indicant*. L'auteur a simplement substitué *carnalia sensa* à *sensus corporeos* afin de former la clause de son hexamètre. Les deux vers suivants, en revanche, ne semblent guère s'inspirer du *doctor*. Pour Isidore, en effet, la grotte désigne le corps de l'homme au sein duquel les sens doivent être vaincus par le Verbe de Dieu. L'anonyme semble préférer une autre allégorie que l'on ne retrouve pas non plus chez Raban : les cinq sens sont inoffensifs lorsqu'ils sont rejetés loin de l'inquiétude du monde (*a cura mundi*) autrement dit lorsqu'ils pénètrent dans le monastère. Ils peuvent alors obtenir les *regna superna*. Contrairement aux analyses des *patres*, le poète insiste donc sur l'idée du salut qui ne peut se faire que loin du monde.

V. 512-518 : Le tribut de Chanaan.

Jusqu'à présent le versificateur a suivi l'ordre du livre de *Josué* avec çà et là quelques légères ellipses. Or, les vers 512-545 prennent davantage de distance avec l'ordre de l'hypotexte : le versificateur passe en effet sous silence les chapitres 11-15 (conquêtes diverses, lot de la tribu de Juda) avant d'évoquer le sort des Cananéens à la fois aux vers 512-518 et aux vers 533-545. Les hexamètres 519-532, quant à eux, regroupent des éléments éparés des chapitres 11-14 concernant le partage des terres. On conçoit fort bien que le versificateur ait considérablement réduit une matière biblique qui s'apparente souvent à une liste de territoires. En revanche, on peut s'interroger sur l'antéposition des versets concernant les Cananéens et sur le fait que ce même passage soit commenté en deux ensembles différents. La place des vers 512-518 semble s'expliquer par une volonté de continuité thématique : après avoir évoqué les cinq sens du corps, le poète considère les rapports entre la chair et l'âme figurés par la soumission des habitants d'Ephraïm. Les exégèses des vers 533-545 sont différentes et insistent sur l'intérêt de combattre continuellement les vices. Cela n'explique guère une telle disjonction et les deux commentaires auraient pu être rédigés à la suite l'un de

l'autre. Nous nous contentons de proposer une hypothèse : l'anonyme a lu et récrit dans un premier temps le texte de Raban (les vers 514-515 s'en inspirent) puis dans un second temps le texte d'Isidore (source vraisemblable des hexamètres 535-536). Cela signifierait que, parfois du moins, il commence son travail par la lecture des *Patres* et non par la lecture de la Bible, qu'il doit d'ailleurs parfaitement connaître de mémoire.

Les vers 512-513 paraphrasent *Jg.* 16, 10 ou 17, 13, deux versets pratiquement similaires. Dans les deux cas on trouve l'adjectif *tributarius* transformé ici par la forme *tributa iubetur*. La fin du vers 512 *potuit non deleri Chananeus* s'inspire peut-être de *Jg.* 1, 28 : *delere noluit*. C'est au reste la seule référence que propose G. Dinkova dans son apparat des sources bibliques, ce qui nous semble incomplet. On ne voit pas pourquoi le versificateur récrit un verset du livre des *Juges* au milieu de la paraphrase de *Josué* d'autant qu'un verset analogue existe dans ce livre. Il semble donc que le versificateur ait bien récrit *Jos.* 16, 10 ou 17, 23, mais qu'il ait complété cette paraphrase par un souvenir du verset des *Juges*.

Les vers 514-515 qui affirment l'équivalence entre les Cananéens tributaires des Hébreux et le corps obéissant à l'âme sont inspirés de Raban (*In Ios.* 7, 3). Le versificateur a remplacé l'expression *obediens ac parens* par la fin de vers *famulatum* qu'il affectionne particulièrement. Le datif *sanctis* est un ajout : l'obéissance absolue du corps est réservée aux saints, mais, dans ce monde (v. 516 *in hoc mundo*), un tel degré de perfection n'existe pas. Le vers 517 est peut-être une réminiscence d'Isidore (*Quaest. Test. Ios.* 18, 3) : *quaedam minima uitia nostra retinentur, ut se nostra intentio sollicitam in certamine semper exercent*. L'âme est ainsi consolidée (v. 517 *solidatur*) par ce combat contre les vices de la chair (v. 517 *futilitate* glosé par l'expression *infirmitate carnis*). Si l'idée du poète est semblable à celle d'Isidore, le vocabulaire en est fort différent et il s'agit sans doute davantage d'un souvenir que d'une réécriture véritable.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 518 (V. 1278 *Dinkova*) : Ce vers est assurément incomplet. G. Dinkova ajoute la forme *omne* ce qui est satisfaisant à la fois pour le mètre et pour la signification. On peut supposer que le copiste a omis ce terme par saut du même au même (juxtaposition de *omne* et de *nemo*).

V. 519-532 : Le lot des tribus.

Cet ensemble de quatorze hexamètres regroupe certains versets concernant la distribution des terres. Ici, la réécriture procède par juxtaposition d'éléments épars. A vrai dire, le poète n'a retenu que les passages qui ont été commentés par Isidore (*Quaest. Test. Ios*, 13-15) à l'exception du vers 532 paraphrasant *Nb.* 18, 21, verset pour lequel le *doctor* ne fournit aucune exégèse.

Le vers 519 s'inspire à la fois de *Jos.* 11, 23 et de *Jos.* 13, 7, deux versets qui sont extrêmement proches. Les termes *terram* et *tribubus* leur sont empruntés. Le poète insiste principalement sur le nombre des tribus : *bis quinis* est placé au début de l'hexamètre. Remarquons, qu'en *Jos.* 13, 7, il n'est question que de neuf tribus et demie. Cette simplification du neuf et demi en dix n'est pas due à Isidore (*Quaest. Test. Ios*, 14, 3) qui commente précisément l'inaccomplissement du nombre. Le poète a préféré *bis quinis* car il se contente d'insister au vers 523 sur la supériorité du nombre dix par rapport au nombre deux. Remarquons cependant qu'au vers 522 il se montre plus scrupuleux par rapport à la matière biblique puisqu'il écrit *pene decem* (presque dix). Le vers 521 reprend à la fois *Jos.* 12, 6-7 et 14, 3. Il s'oppose à l'hexamètre suivant qui reformule le vers 519. Encore une fois, on remarque une simplification de la part du poète puisque Moïse a distribué la terre à deux tribus et demie (les Rubenites, les Gadites et la demi-tribu de Manassé), ce qui est repris par l'expression *tribubus duabus*. L'opposition entre la répartition en deux par Moïse et la répartition en dix par Josué s'exprime par le parallélisme lexical et syntaxique : *per Moysen / per Iosue ; est tributa / paratur ; tribubus duabus / decem tribubus*. Le vers 525 concerne les Lévites qui n'ont pas reçu d'héritage. Le vers est très proche de l'hypotexte biblique (*Jos.* 14, 3). Il est développé par le vers 526 qui s'inspire à la fois de *Nb.* 18, 21 (*ego pars et hereditas*) et de *Dt.* 10, 9 (*ipse Dominus possessio eius est*). Mais, en réalité, la phrase *ego sum possessio uestra* est une reprise de la citation biblique quelque peu approximative d'Isidore (*Quaest. Test. Ios*, 15, 1) : *ego enim sum possessio eorum*. Le vers 532 fait référence à *Nb.* 18, 21 : *filiis autem Leui dedi omnes decimas*. Mais le parfait de l'indicatif a été remplacé par le subjonctif *sit*. De fait, l'intertexte biblique sert ici à compléter les développements moraux des vers 526-531 : celui qui est au service de l'autel ne doit rien posséder en propre et doit vivre à partir des dîmes qui lui sont offertes.

Cette juxtaposition de versets bibliques donne lieu à différents commentaires inspirés globalement par Isidore (*Quaest. Test. Ios*, 13-15). Le vers 520 reprend assez fidèlement 13, 1 : *ac diuidens dona propria unicuique, prout uult*. Remarquons que l'auteur a substitué *locum parat* à *diuidens dona propria*. Cette transformation rend plus pertinente la lecture allégorique : de même que Josué distribue la terre aux Hébreux, Jésus donne un lieu aux

fidèles. Ce *locus* doit être vraisemblablement interprété comme le paradis. L'anonyme affirme donc plus fermement que dans l'hypotexte isidorien la possibilité du salut. Les vers 523-524 manifestent la supériorité de l'Évangile sur la Loi en s'appuyant sur l'opposition entre la distribution de Moïse et celle de Josué, idée empruntée à l'auteur des *Quaestiones* (14, 2). L'hexamètre 523 résume la phrase d'Isidore (14, 2) et lui emprunte le comparatif *plures* ainsi que l'antithèse *Euangelio (Iesu Christi dans l'hypotexte) / lege : per quod indicatur quod plures per fidem Iesu Christi promissa coelestia essent percepturi quam qui per legem adepti sunt*. L'hexamètre suivant, en revanche, constitue une *amplificatio* sur la même thématique mais ne reprend pas directement la source isidorienne. Les deux vers en question sont construits semblablement : il s'agit de sentences très courtes et très simples particulièrement aisées à retenir pour le lecteur. L'ensemble formé par les vers 527-532 commente le fait que les Lévites n'ont reçu aucune terre en propre et que le Seigneur constitue toute leur possession. Certaines expressions sont empruntées à Isidore : *altaris ministris* (15, 1) ; *paupertas spiritualis* (15, 2). Mais l'auteur se contente d'affirmer que le clerc doit servir Dieu sans entrave (*absque impedimento*) et qu'il doit essayer d'être pauvre en l'Esprit (*pauper spiritu esse contendit*). L'anonyme quant à lui est à la fois beaucoup plus explicite et plus catégorique : les formes jussives (*non licet, uiuat, sit*) exhortent le prêtre à ne rien posséder en propre (v. 527 *proprium quid habere*) et à ne vivre que de l'Évangile et de l'autel (v. 529 et 531). Le vers 532, comme on l'a vu plus haut, utilise l'intertexte biblique pour proclamer que la dîme doit être la seule source de revenu du clergé. Le poète affirme donc son exigence morale à l'égard de l'Église ce qui le place, une fois de plus, dans le contexte de la réforme grégorienne.

V. 533-545 : Le tribut de Chanaan.

Comme nous l'avons dit plus haut, le versificateur paraphrase pour la seconde fois l'épisode du tribut de Chanaan. La réécriture du vers 533 qui introduit l'épisode et du vers 545 qui le conclut s'inspirent de deux versets quasiment identiques (*Jos. 16, 10* et *Jos. 17, 13*). Le terme *tributarius* leur est directement emprunté. Le vers 534 explicite l'expression de *Jos. 16, 10* : *habitauitque Chananeus in medio Ephraim usque in diem hanc*. Autrement dit, les Cananéens n'ont pas été chassés hors de leur territoire : *non est eiectus penitus de finibus eius*. On remarque de fait la différence d'orientation entre la réécriture du vers 512 et celle du vers 534. Dans le premier cas, le versificateur insistait sur le fait que les Cananéens existaient encore afin d'affirmer la présence de la chair qui doit obéir à l'âme. Ici, il met en avant le fait

que les habitants d'Ephraïm n'ont pas été expulsés, ce qui prépare le commentaire allégorique inspiré d'Isidore des hexamètres suivants : le pays signifie le corps de l'homme et les Cananéens qui ne l'ont pas déserté, les vices.

Les vers 535-544 développent longuement l'idée inspirée par l'auteur des *Quaestiones* selon laquelle les vices sont utiles à l'homme car ils le forcent à se corriger et à rester vigilant. On trouve ainsi en 18, 2 : *uitium quod subiugare non possumus ad usum nostrae utilitatis humiliter retorquemus*. Et en 18, 3 : *quaedam minima uitia nostra retinentur, ut se nostra intentio sollicitam in certamine semper exerceat*. Le poète a certes repris la substance du propos, mais il l'exprime dans une vaste *amplificatio* mêlant les sentences à visée morale (v. 538 ; v. 544³²⁷) et les exemples concrets (v. 540-541). Neil Adkin³²⁸ considère que le début de l'hexamètre 540 (*post aloes potum plus mel*) est inspiré de Juvénal (6, 181) : *plus aloes quam mellis habet*. Dans ce passage, le satiriste latin évoque les femmes belles mais orgueilleuses. Le contexte semble donc radicalement différent. Il est probable que le poète ait connu indirectement cette expression devenue proverbiale³²⁹. Les hexamètres sont très redondants et relèvent, apparemment, de l'exercice scolaire. On remarque l'habileté du versificateur au vers 536 qui n'est construit que par des formes verbales mais aussi au chiasme du vers 538 qui exprime le renversement possible du vice en vertu. On appréciera aussi la paronomase du vers 543 *marcent / arcent* soulignée par la rime léonine qui permet d'opposer fermement les dangers de la sécurité et les bienfaits de l'inquiétude.

La paraphrase du livre de *Josué* s'achève au vers 545. Comme nous l'avons déjà remarqué, les chapitres 18-24 n'ont pas été repris, ce qui manifeste une fois de plus la dette du poète à l'égard d'Isidore puisque ce dernier achève son commentaire du livre biblique en question par l'exégèse du tribut des Cananéens.

V. 546-554 : Introduction aux Juges : abandon de Dieu et châtement.

Au vers 546 commence la paraphrase du livre des *Juges*, qui se poursuivra jusqu'au vers 706, soit un total de 161 hexamètres. Il s'agit d'une réécriture assez complète³³⁰ et le poète

³²⁷ La clausule du vers 544 (*luctamine fortes*) ne se retrouve que chez Marbode, *Carm.* 2, 35, 26. Le poète fait ici l'éloge funèbre de Lanfranc. L'intertexte permet peut-être, indirectement, de faire référence à cet exemplum.

³²⁸ P. 75.

³²⁹ On la retrouve de fait dans le *Policraticus* (3, 12) de Jean de Salisbury, ou encore dans le *Liber Parabolarum* (3, 5) d'Alain de Lille. Au sujet de cette sentence, voir R. Tosi, *Dictinnaire des sentences latines et grecques*, Grenoble, 2010, p. 891.

³³⁰ Les chapitres omis par l'anonyme sont les suivants : chapitre 1 (installation des tribus en Canaan) ; chapitre 5 (cantique de Débora) ; chapitre 10 (Tola ; Yaïr ; entrée en guerre des Ammonites) ; chapitres 17-18 (mésaventures de la tribu de Dan). Les chapitres 19-21 narrant les heures difficiles de la tribu de Benjamin sont

a globalement respecté l'ordre de l'hypotexte. La structure du poème correspond à la structure du livre biblique qui, dans les chapitres 1-2, propose une introduction générale avant de passer aux grandes figures héroïques. Les vers 546-554 exercent cette même fonction introductive.

Dans son édition, G. Dinkova sépare les vers 546-550 (1306-1310) et les vers 551-554 (1311-1314). En outre elle considère que les vers 551-552 (1311-1312) sont inspirés de *Jg.* 3, 8-9 alors que selon toute vraisemblance, comme nous le verrons plus bas, ils s'inspirent de *Jg.* 2, 18. De fait, les vers 546-554 constituent un ensemble homogène. Ils s'appuient sur le chapitre 2 du livre biblique afin de proposer une introduction à la réécriture des *Juges*, laquelle peut se résumer en deux idées : le Seigneur livre son peuple aux ennemis lorsque les Hébreux pèchent, mais montre également sa miséricorde. A partir du vers 555, nous passons en effet à un autre sujet, puisque le versificateur évoque Aoth, le premier juge.

L'auteur du *Liber* a bien compris que l'introduction des *Juges* était proleptique et qu'elle résumait la succession des défaites causées par les péchés du peuple et des victoires acquises par les différents sauveurs. Aux vers 546-547, le poète a donc rajouté les fréquentatifs *quotiens / totiens*. Le vers 546 condense les versets 11-13 en résumant les fautes des Hébreux (*feceruntque malum ; seruiert Baalim ; dimiserunt Dominum Deum*) par l'infinitif *peccasse*, terme théologique qui prépare les commentaires moraux des vers 548-549. Le vers 547 reprend en substance *Jg.* 2, 14 et lui emprunte le verbe *tradidit*³³¹. L'ablatif *iudicio* est un ajout qui insiste sur la puissance de Dieu qui est capable d'ailleurs, lors du Jugement dernier, de livrer le pécheur au royaume de Satan (v. 548). Remarquons en outre que les deux premiers hexamètres du livre des *Juges* commencent par les formes *iudaicus* et *iudicio*, qui font naturellement écho au pluriel *iudices*, titre du livre biblique. Il semble s'agir d'un simple jeu mettant en valeur la virtuosité de l'anonyme. Les vers 551-552 s'inspirent de *Jg.* 3, 18, verset dans lequel on apprend qu'à plusieurs reprises le Seigneur est ému par les plaintes des Juifs et suscite par conséquent la colère des juges. Le poète a conservé la conjonction *cum* qui marque la répétition. On remarque cependant de nombreuses substitutions lexicales qui ont pour but généralement de raccourcir l'hypotexte (*audiebat adflictorum gemitus* devient *Hebreus poscit ueniam ; liberat eos de caede* est remplacé par *exterminat hostes*). La périphrase *fortes duces* a été préférée à la forme *iudices* impossible

évoqués de façon extrêmement allusive aux vers 705-706. C'est donc la partie centrale du livre (3-16) qui est la plus exploitée car elle raconte les *gesta* des grandes figures héroïques. Remarquons cependant que certaines figures « mineures » ont été passées sous silence : Othiel (3, 7-11) ; Ibzan, Elôn et Avdon (12, 8-15).

³³¹ Dans son apparat des sources bibliques, G. Dinkova propose comme référence des vers 546-547 (1306-1307) *Jg.* 2, 2-3. Il s'agit du discours du Seigneur qui manifeste sa colère et affirme que les Hébreux seront confrontés aux ennemis (*ut habeatis hostes*). Le texte du poème nous semble plus proche des versets 11-14 (récit, présence de la forme *tradidit*) mais, de toute évidence, le versificateur évoque ici une idée générale sans paraphraser avec précision un verset particulier.

métriquement (elle n'est naturellement jamais employée dans le *Liber* mais on trouve *iudex* aux vers 556 et 564). Remarquons que le substantif *ueniam* du vers 551, qui remplace l'expression citée précédemment, introduit le commentaire du vers 553 : par le repentir (*si peniteamus*) nous obtenons le pardon. Comme nous l'avons dit plus haut, G. Dinkova considère que les vers 551-552 s'inspirent de *Jg. 3, 8-9*. Cette référence nous paraît erronée car les versets précités ne proposent pas une réflexion générale mais narrent le détail des événements : *suscitauit eis saluatorem et liberauit eos Othoniel*. Le nom propre absent des vers 551-552, la présence du singulier *saluatorem* en lieu et place du pluriel *iudices* repris dans le *Liber* par *duces fortes* et la succession des parfaits qui s'oppose à la valeur itérative des imparfaits exprimée au vers 551 par la conjonction *cum* montrent que les deux hexamètres en question s'inspirent bien de *Jg. 2, 18* et non de *Jg. 3, 8-9*. Les vers 546-554 forment ainsi un ensemble homogène.

Les vers 548-550 s'inspirent d'Isidore (*Quaest. Test. Iud, 1, 2*) qui affirme dans son exégèse que les ennemis des Hébreux signifient les *daemones* et que, lorsque nous péchons, nous faisons partie de leur camp à l'instar des Juifs livrés aux *hostes*. Le poète a conservé le substantif *uires* mais il a remplacé *daemones* par *Sathana*. En outre, il transforme la longue période du *doctor*³³² en trois sentences redondantes qui expriment que nos péchés nous rendent les serviteurs du diable (v. 550 *se mancipiat illi*). Les vers 553-554 reprennent certains éléments de l'*auctor* (*Quaest. Test. Iud, 1, 3*) mais transforment légèrement la substance de ses propos. Pour ce dernier, Dieu envoie des sauveurs, c'est-à-dire des *doctores* (terme repris au vers 554) si nous nous retournons vers lui (*si conuertimur*). Cette forme verbale est remplacée au vers 554 par *peniteamus*, qui a été annoncé par le terme *ueniam* du vers 551. Le versificateur est donc plus précis qu'Isidore : le changement que doit opérer le Chrétien doit se faire par le repentir qui seul permet d'obtenir le pardon.

V. 555-562 : Aoth.

Les vers 556-562 évoquent la figure d'Aoth. Le poète n'a pas repris les versets concernant Othiel (*Jg. 3, 7-11*), le premier des juges mentionnés par la Vulgate. Le texte biblique se borne, il est vrai, à évoquer les peuples vaincus par le héros, ce qui n'est guère propice au travail de réécriture ni d'exégèse. A l'inverse, Aoth constitue une matière plus

³³² *Sed quid est, quod saepe peccantes in manu hostili traduntur, nisi quod nostra peccata, quando delinquimus, uires hostibus praebent, et quando nos faciamus malum in conspectu Domini, tunc confortantur adversarii nostri, id est, daemones, spiritualium nequitiarum uirtutes ?*

dense. Le poète n'a retenu que certains éléments de l'hypotexte et n'a pas mentionné les détails de l'entrevue entre le juge et Eglon (*Jg.* 3, 19-20) ni les circonstances de la fuite du héros (*Jg.* 3, 23-28).

Les vers 555 et 556 sont très proches du texte biblique et les formes *ancipiti gladio*, *crassus nimis* et *dexter utraque manu*³³³ lui sont empruntées. Notons que seuls les deux derniers éléments cités bénéficient aux vers 557, 560 et 562 d'une exégèse morale. L'adjectif *ancipiti* a cependant été conservé pour des raisons métriques : il permet d'ouvrir l'hexamètre par un dactyle et, associé à *gladio*, il forme le premier hémistiche de l'hexamètre. Les deux formes verbales *enecat* et *fugat* ne sont pas empruntées à l'hypotexte biblique mais permettent de résumer les versets 21 et 29 (circonstances du meurtre et de la fuite).

Les hexamètres 557-562 qui commentent l'épisode d'Aoth sont empruntés en partie seulement à Raban (*In Iud.* 1, 10) et non à Isidore qui n'évoque à aucun moment dans les *Quaestiones* le chapitre 3 des *Juges*. A vrai dire, seul le vers 560 dépend étroitement de la source exégétique : *nihil habet in se sinistrum, sed utramque manum dextram habet*. Ainsi, la totale « dextérité » d'Aoth signifie chez Raban comme dans le *Liber* sa grande pureté morale. En revanche, le versificateur, au vers 559, se montre plus précis : le juge est ambidextre car il fait le bien sans se gonfler d'orgueil. Une telle idée est développée aux vers 561-562 par les trois relatives qui manifestent l'humilité du juge (*se premit, uilescit, nec tumescit*) lequel, il est vrai, ne proclame pas son exploit lorsqu'il rencontre les Hébreux au verset 28. Par ailleurs, la forme *tumescit* (s'enfler) peut renvoyer à la grosseur d'Eglon à laquelle s'oppose l'humilité du sauveur qui imprime à son âme un mouvement inverse (*se premit*). Mais l'expression *nimis crassus* est surtout exploitée aux vers 577-578 qui ne s'inspirent pas non plus de Raban. Ainsi, la grosseur du roi signifie les *sensus carnales* que l'on ne peut vaincre qu'avec l'aide du Christ préfiguré ici par Aoth.

V. 563-574 : Semegar.

Après Aoth, le poète évoque le personnage de Semegar qui n'apparaît qu'en *Jg.* 3, 21. Il respecte donc l'ordre de l'hypotexte biblique. Les vers 563-564 paraphrasent avec précision ce verset : les expressions *sexcentos uiros* et *uomere* lui sont empruntées. Le groupe prépositionnel *post Aoth* qui ouvre l'épisode s'inspire également de la Vulgate : *post hunc*. Le

³³³ Dans son édition, G. Dinkova place une virgule après *dexter* ce qui ne se fonde ni sur le manuscrit (aucun signe n'est visible dans *P* après *dexter*) ni sur le sens. Il faut naturellement comprendre l'expression *dexter utraque manus* par « droitier de l'une et l'autre main ».

remplacement de *hunc* par *Aoth* permet de clarifier le déroulement. Le poète a utilisé la forme *proterit* en lieu et place de *percussit*. Au vers suivant, il a préféré le verbe *contundit*, pourtant équivalent métriquement, à la forme *percussit*, substitution synonymique qui ne semble s'expliquer que par la seule volonté de récrire. Bien souvent dans le *Liber*, les transformations ne se justifient que par un souci de *uariatio* et d'originalité par rapport à la matière biblique.

Les vers 565-574 commentent longuement l'ablatif *uomere* en s'inspirant en partie de Raban (*In Iud.* 1, 11). Pour l'abbé de Fulda, le soc de la charrue s'oppose au glaive. Le pasteur peut donc combattre ou bien avec une arme, c'est-à-dire avec le tranchant du reproche, ou bien, à la manière d'un paysan qui travaille sa terre, par des attentions plus douces : *Ecclesiae iudex non semper gladium proferat, id est, non semper auctoritate uerbi et acumine correptionis utatur, sed aliquando etiam imitetur agricolam, et uelut aratro sulcans animae terram, ac saepius eam clementi commonitione rescindens, aptam eam suscipiendis seminibus paret.* L'intertexte de Raban est présent au vers 568 (*nil correptio prosit*), au vers 570 (*recidit*) et au vers 571 (*terras sementi preparat arua*). En revanche, le versificateur ne semble pas totalement conserver l'opposition du *doctor* entre la violence du glaive et la douceur du paysan mais propose une antithèse différente entre d'un côté le soc actif (*scindere, euellit, recidit, preparat*) et de l'autre le soc inactif (*domi marcet, nichil fit*). Le premier représente la volonté d'enseigner et de corriger (*docendos, monendum, loqui, castigare*) et le second le fait d'abandonner les idiots à leur bêtise (*relinquere, reticere, tolerare*). Le sens du vers 568 bien qu'imprégné de l'intertexte de Raban diffère sensiblement de la source exégétique. Lorsque la *correptio* ne sert à rien, il ne faut pas user de douceur (ce que conseille l'abbé de Fulda) mais laisser les *hebetes* à leur triste état. C'est dans ce décalage par rapport à l'hypotexte que se manifestent la sévérité et le pessimisme du versificateur.

V. 575-582 : Barach, Yaël et Sisara.

Après Sémégar, le poète évoque le combat de Barach contre Sisara et la mort du chef de l'armée sous les coups de Yaël. Dans cette réécriture, le poète a supprimé tout ce qui concernait Débora. C'est pourtant elle qui est juge au moment des faits, qui envoie Barach au combat et qui prophétise l'issue de la bataille (*Jg.* 4, 4-9 et 14). On remarque d'ailleurs le passif *ire iuberis* du vers 576 qui évite de préciser le rôle de la prophétesse. Notons en outre que Débora suscite des explications exégétiques de la part d'Isidore (*Quaest. Test.* Iud, 2, 1-2) et Raban (*In Iud.* 1, 12). La suppression de ce personnage s'avère donc une initiative du poète. Faut-il y voir une preuve supplémentaire de la misogynie du poète qui ne peut admettre

qu'une femme soit juge ? Dans la réécriture de l'anonyme, c'est une autre figure, Yaël, qui est mise au premier plan, et ce grâce à sa dimension typologique.

Le vers 575 s'ouvre une apostrophe (*Tene tacebo, Barach ?*) qui permet avant tout de nommer le personnage et de marquer le début d'un nouvel épisode. Le même procédé se retrouve au vers 583 (*neque te sileam*) et au vers 678 (*O Sanson fortis*). Il est vrai que, souvent, l'apostrophe est réservée au Christ et qu'elle permet de rapprocher le Chrétien de Jésus par une énonciation analogue à celle de la prière. On ne saurait ici lui donner la même signification puisque Barach ne représente pas un personnage particulièrement positif. L'apostrophe semble être ici une simple formule introductive même si la deuxième personne est conservée dans les trois premiers vers de l'ensemble. Le vers 576 s'inspire de *Jg. 4, 6* ou de *Jg. 4, 14* qui en est très proche. Le lexique de l'expression *ad pugnam denis cum milibus ire iuberis* est emprunté à l'hypotexte biblique. En revanche, la clause de l'hexamètre *ire iuberis* s'est substituée au discours direct de la Vulgate : *uade, duc* (*Jg. 4, 6*) ; *surge* (*Jg. 4, 14*). Ce changement permet de résumer les ordres de la prophétesse et aussi, comme nous l'avons dit plus haut, de ne pas la nommer. Le vers 577 récrit en l'interprétant le verset 17 : *Sisara autem fugiens peruenit ad tentorium Iahel*³³⁴. Le poète insiste non sur la victoire de Barach (car il s'agit bien d'une victoire) mais sur le fait que Sisara a réussi à fuir et qu'il n'est donc pas totalement vaincu (*exsuperare non preualuisti*). Cette interprétation est due à Isidore (*Quaest. Test. Iud, 2, 5*). Elle prépare naturellement l'exégèse de l'hexamètre suivant. Le docteur sévillan a employé l'expression *facere non potuit* que le poète remplace par le pentasyllabe *exsuperare* ce qui permet la formation des deux dactyles initiaux. Le vers suivant évoque le meurtre de Sisara. Le poète n'a pas conservé toutes les circonstances de l'acte mais répète dans l'un et l'autre hémistiches l'utilisation du piquet comme arme. L'ablatif *clauo* est emprunté à l'hypotexte biblique mais la forme *palo* est inspirée d'Isidore. Cet hexamètre se fonde sur une *uariatio* synonymique caractéristique (*palo tutudit / clauo terebrauit*) soulignée par la présence de la rime léonine. On peut y voir l'influence de l'exercice scolaire. Notons que ce vers qui paraphrase le récit biblique est relié syntaxiquement à l'exégèse du vers précédent puisque le relatif *quem* ne peut renvoyer qu'à *Sathana*. Comme nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises dans le *Liber*, le poète ne prend pas toujours la peine de séparer la *narratio* des *commentaria*, ce qui donne au poème une plus grande fluidité. Le vers 581 s'inspire vaguement de *Jg. 4, 18* : *opertus ab ea pallio*. Cela étant, précisons que Yaël a recouvert le chef d'une couverture pour le faire dormir avant de le tuer. Elle ne l'a donc pas

³³⁴ G. Dinkova mentionne pour l'hexamètre en question le verset 16 : *Et Barach persequeretur fugientes*. Cela nous semble peu pertinent puisque le vers 577 s'appuie surtout sur la fuite de Sisara.

enveloppé *exanimatum*. Cette interprétation erronée du verset biblique se retrouve chez Isidore à qui l'on doit également l'expression *pellibus obtexit* du premier hémistiche : *quem deinde mortuum pellibus obtegit*. Cette transformation de la matière biblique permet naturellement l'exégèse du vers 582.

Nous avons vu qu'Isidore était fort présent dans la réécriture proprement dite. Il l'est encore plus dans les passages exégétiques. Les vers 575, 578 et 580 séparent trois parties d'une même phrase du *doctor* (*Quaest. Test. Iud, 2, 5*) : *Ista palo Sisaram interficit, id est, ligni crucis uirtute diabolium interimit, quod Barac, id est, prior populus per legis praecepta facere non potuit*. Ainsi, *Iudeos ipse figuras* (v. 575) renvoie à *prior populus, nec deuincere littera legis* (v. 578) à *per legis praecepta facere non potuit* et *crucis ut labaro necet hostes* (v. 580) à *ligni crucis uirtute*³³⁵. En découpant de courtes unités de sens, le poète se montre plus didactique et exprime clairement les équivalences. Le vers 582 s'inspire en partie de *l'auctor*. Pour lui, le fait que Sisara soit recouvert signifie l'impossibilité pour les âmes pécheresses de s'élever en dehors de la chair : *inclusum in carnalium cordibus derelinquit*. Mais il semble que, pour l'anonyme, ce geste de Yaël signifie que Satan se glisse chez ceux qui ne veulent pas voir (*stultis*), comme s'ils étaient recouverts d'une peau ou d'une couverture. Mais la lecture allégorique du vers en question est délicate à interpréter.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 577 (V. 1337 *Dinkova*) : *P* donne la leçon *decem*, forme que ne corrige pas G. *Dinkova*. Mais dans ce vers, *decem* ne peut être rattaché à aucun nom. Sisara est le chef de l'armée de Yavîn selon *Jg. 4, 2* et le terme de la Vulgate pour désigner la fonction de chef de l'armée n'est autre que *dux* : *habuitque ducem exercitus sui nomine Sisaram*. La correction de *decem* en *ducem* s'impose. L'erreur dans le manuscrit est peut être causée par la proximité de la forme *denis* juste au dessus de *decem* dans *P*.

V. 583-600 : Gédéon. Vocation et préparation à la campagne.

³³⁵ Le poète, on le voit, a ajouté, pour désigner la croix, le terme *labarum*. Il s'agit de l'étendard impérial sur lequel Constantin avait fait mettre une croix et les initiales de Jésus Christ. La description du *labarum* remonte à Prudence, *C. Symm. 1, 486-488* : *Christus purpureum gemmanti textus in auro / Signabat labarum, clipeorum insignia Christus / scripserat, ardebat summis crux addita cristis* (C'était le Christ dont le nom tissé en or et en pierres signait le *labarum* de pourpre ; le Christ avait écrit la marque des boucliers ; sur la crête des casques la croix brillait. Traduction de M. Lavarenne.) Le terme *labarum* est particulièrement approprié dans le contexte guerrier de l'épisode. On peut supposer aussi que l'anonyme l'adopte pour évoquer la lutte de l'Eglise initiée par la réforme grégorienne. La référence indirecte à Constantin exprimerait ainsi l'espoir d'une future victoire.

Comme nous l'avons dit dans l'introduction au livre des *Juges*, le chapitre 5 qui comporte le cantique de Débora n'a pas été retenu. En revanche, le personnage de Gédéon bénéficie d'un traitement analogue à celui de l'hypotexte biblique. Il apparaît dans les chapitres 6, 7 et 8 de la Vulgate que l'on peut résumer ainsi : vocation et préparation (*Jg.* 6), campagnes (*Jg.* 7 et 8, 1-21), fin de la carrière de Gédéon (*Jg.* 8, 22-33). Le héros apparaît dans le *Liber* du vers 583 au vers 650 selon une même structure tripartite dont les hexamètres 583-600 constituent le premier volet.

La réécriture de la vocation de Gédéon omet un certain nombre d'éléments : le contexte politique (l'oppression madianite évoquée en *Jg.* 6, 1-10), le dialogue entre l'ange et Gédéon et l'offrande de ce dernier (*Jg.* 6, 13-24), la démolition de l'autel de Baal (*Jg.* 6, 25-32). L'anonyme n'a conservé que deux éléments : le fait que Gédéon bat le blé au moment de l'apparition et le signe de la toison. Le vers 583 sert d'introduction à l'ensemble de la séquence sur Gédéon et proclame son héroïsme à travers le pluriel *gesta*. Le vers 584 reprend le verset 11 : *cumque Gedeon filius eius excuteret atque purgaret frumenta*. Le poète a bien conservé la situation du sauveur au moment de l'arrivée de l'ange, mais il l'exprime avec un lexique tout autre. L'expression *paleas sequestras* est peut-être empruntée à Isidore (*Quaest. Test. Iud.* 3, 1) : *electionem sanctorum a uitiorum paleis sequestrabat*. Pour lui, Gédéon figure le Christ qui sépare les élus de la paille des vices. Notons que l'hémistiche en question (*paleas et grana sequestras*) se retrouve à l'identique au vers 655 du *De Gratia* à l'occasion de la réécriture de la parabole de l'ivraie (*Mt.* 13, 24-30³³⁶). Ce rapprochement avec la réécriture néo-testamentaire tout comme l'intertexte isidorien semblent dessiner la dimension typologique de Gédéon. Or, dans les commentaires exégétiques, cette idée n'est jamais développée et seul le miracle de la toison est évoqué. Le poète considérerait-il que la *figura Christi* était évidente à travers ses choix en matière de réécriture et qu'elle n'avait pas besoin d'être affirmée ? S'agit-il d'un oubli pur et simple ? Il est délicat de trancher mais nous sommes favorable à la première hypothèse. La séparation de la paille et du grain est une image très familière pour les lecteurs du poète qui a sans doute préféré se pencher sur une exégèse plus originale. Le vers 585 résume l'apparition de l'ange du Seigneur sans reprendre le lexique de l'hypotexte. Le terme *oraculum* est emprunté à Isidore (*Quaest. Test. Iud.* 3, 1). Il semble annoncer les deux hexamètres suivants. Or, le contenu des vers 586-587 n'a rien à voir avec les paroles de l'ange qui s'exprime en ces termes : « le Seigneur est avec toi,

³³⁶ Mais les termes *grana* et *paleas* ne sont pas présents chez Matthieu. Ce dernier utilise *bonum semen et zizania*.

vaillant guerrier ». Les deux hexamètres en question font référence aux versets 36-40 : Gédéon, avant de se mettre en campagne, demande des signes au Seigneur, à savoir, une nuit, de laisser le sol sec et de mouiller la toison et, la nuit suivante, de faire l'inverse. Ces deux miracles seront naturellement accomplis par le Seigneur (*Jg.* 6, 38 et 40). Ainsi, le sens de l'hypotexte biblique est modifié puisque, dans la réécriture, les paroles de l'ange expriment les signes de la fin du chapitre. Cette distance par rapport à la source ne signifie pas que le versificateur cite le texte de mémoire et donc de façon approximative. Nous considérons, à l'inverse, que cette reconstruction permet une réduction très efficace de la matière initiale. Cela étant, les vers 585-586 peuvent paraître incompréhensibles pour qui ignore la matière biblique. Ces deux vers empruntent leur lexique à l'hypotexte à l'exception de la forme *complutum* qui provient d'Isidore (*Quaest. Test. Iud.*, 4, 3). Quant au vers 588, il permet de résumer la demande de Gédéon à Dieu de lui envoyer un signe avant de partir au combat.

Les vers 589-600 sont fortement inspirés d'Isidore (*Quaest. Test. Iud.*, 4, 3-5). Les hexamètres 589-596 consistent en une lecture typologique du miracle de la rosée. De nombreuses expressions sont empruntées au *doctor* (v. 590 *gratia* ; v. 591 *caelesti rore* ; v. 591 *gentiles* ; v. 593 *toto orbe* ; v. 595 *fide*). Nous pouvons remarquer quelques changements purement stylistiques qui ne transforment en rien la pensée d'Isidore. Ainsi, au vers 592, l'expression *spreuit Hebreus* remplace la proposition *fontem aquae negauerunt* et insiste davantage sur l'orgueil et la culpabilité des Juifs. Le vers 595 est une sentence conclusive qui résume avec efficacité les développements isidorien. On remarque l'opposition entre *mundus* et *Hebreus* soulignée par la rime interne ou encore l'antithèse formée par les verbes *roratur* et *aret* créant par leurs consonnes une allitération en [t] et en [r]. Le vers ainsi construit est aisé à retenir et manifeste vraisemblablement la fonction scolaire et mnémotechnique du *Liber*. Les vers 596-600 développent l'équivalence entre la toison et le peuple hébreu. L'hexamètre 597 est inspiré lui aussi d'Isidore et lui emprunte le verbe *spoliare* : *quia spolianda esset doctrinae auctoritate, sicut ouis uellere*. Ainsi, on enlève la toison à l'Agneau de même qu'on ôte aux Juifs l'autorité de la doctrine comme l'exprime le vers 598 : *sancta lex non est auctor Hebreis*. Remarquons qu'au vers 597 le versificateur a substitué *ueruex* à *ouis* ce qui permet de créer une paronomase dans la clausule : *uellere ueruex*. Au vers 598, l'anonyme a ajouté le participe *reis* une fois encore pour insister sur la culpabilité des Juifs. Le vers 599 amplifie l'idée isidorienne (*spolianda auctoritate doctrinae*) en montrant les Hébreux comme un peuple errant et privé de foi. Le contraste est frappant avec l'hexamètre 600 qui proclame la gloire du Christ.

V. 601-636 : Gédéon. La campagne.

Ce vaste ensemble de trente-six hexamètres est consacré à la campagne de Gédéon. A dire vrai, seuls huit vers constituent une réécriture des versets bibliques (v. 601-604 ; v. 612 ; v. 615-616 ; v. 620). Les hexamètres 605-611 et 613-614 consistent en un commentaire allégorique et moral portant sur la sélection faite au fleuve ainsi que sur les trompettes et les cruches données aux soldats. Les vers 617-619 affirment que la victoire de Gédéon préfigure la victoire de l'Évangile. Les vers 621-622 constituent une analyse exégétique du nombre trois cents. Enfin, les vers 623-636 peuvent être assimilés à un hymne à la gloire de la Sainte Croix. Dans son édition, G. Dinkova considère que l'épisode s'achève au vers 638 (1398) et elle inclut donc la mort de Gédéon à l'ensemble ainsi constitué. Une autre partie commence, selon son découpage, au vers 639 avec l'apparition d'Abimelech. Or, les vers 641-645 évoquent à nouveau la dimension typologique de Gédéon. Il nous semble donc que le vers 636 avec la fin de vers *cruce Christi* marque la fin d'un ensemble. L'hymne s'achève et un nouvel épisode du récit (la mort de Gédéon) survient. En outre, les hexamètres 637-638 ne doivent pas être séparés des vers suivants puisque le poète dans cet ensemble cohérent oppose Gédéon et Abimelech (le Christ et l'Antéchrist).

L'auteur n'a pas conservé le dialogue entre Gédéon et le Seigneur (*Jg.* 7, 1-4 et 9-11) ni le songe de l'homme (*Jg.* 13-14). Il a également passé sous silence le verset 23 évoquant la mise à mort des chefs de Madiân mais il y fera référence au vers 703. Le vers 601 résume le premier verset du chapitre 7. L'ablatif *hiis signis* permet de faire le lien avec l'épisode précédent et de marquer le début d'une nouvelle péripétie. L'adverbe *ouanter* est un ajout d'ordre psychologique qui ne sera pas repris dans le commentaire exégétique. Les vers 602-603 sont plus proches de l'hypotexte biblique (*Jg.* 7, 6-7) et les expressions *poplite flexo* et *lambunt* lui sont empruntées. Remarquons que le poète a cependant résumé cet événement en ne rapportant pas les injonctions du Seigneur. Ainsi les formes verbales *abiciens* et *minat* condensent la parole divine : *omnis autem reliqua multitudo reuertatur in locum suum*. Il faut préciser que, dans le texte biblique, sont opposés d'un côté ceux qui boivent l'eau le genou fléchi en la portant à la bouche avec la main (lesquels seront rejetés) et de l'autre ceux qui ont lapé la rivière comme des chiens (*Jg.* 7, 5 : *sicut solent canes*). Le versificateur en s'inspirant d'Isidore (*Quaest. Test. Iud.* 5, 10) qui a repris textuellement Grégoire (*Moral.* 30, 25)³³⁷

³³⁷ G. Dinkova a trouvé de telles références mais, dans son apparat des sources, considère que le poète s'est inspiré des *patres* à partir du vers 609 uniquement. On voit que la dette à l'égard des *auctores* commence plus haut.

considère que ceux qui ont lapé l'eau de la rivière sont restés debout (v. 603 *stando* que l'on peut rapprocher de l'extrait des *Quaestiones* : *stante autem genu*), chose hautement improbable d'un point de vue physiologique mais qui permet de préparer les exégèses des vers 605-608. Le vers 604 s'inspire du verset 16³³⁸ et les trois formes *lampadibus*, *tubis* et *lagoenis* lui sont empruntées. Notons que le poète a remplacé le parfait *dedit* par le présent *armat*, lequel permet, comme souvent, de faire le lien avec le présent de vérité générale des exégèses morales qui le suivent. Le vers 612 résume les versets 19-20. Notons que la forme *effulsit* déforme quelque peu le sens de l'hypotexte. Dans la Bible, en effet, les lampes sont déjà allumées et les soldats de Gédéon se contentent de les brandir : *tenuerunt sinistris manibus lampadas*. Naturellement, la substitution permet d'introduire l'exégèse du vers 614. Le verbe *effulsit* fait ainsi écho à *irradiant*. Les vers 615-616 paraphrasent les versets 21 et 22 qui narrent la panique dans le camp de Madiân et le fait que chacun tourne son arme contre son allié. Les termes *fugit* et *omnis* sont empruntés à l'hypotexte biblique. L'ablatif absolu *his uisis* permet de résumer le début de *Jg.* 7, 21. Le vers 616 récrit la fin du verset 22 (*mutua se caede truncabant*) en procédant à des substitutions synonymiques. *Opetiere* remplace *truncabant* dans un souci de *uariatio*. *Alternis* est préféré à *mutua* impossible dans un hexamètre à l'ablatif. Le participe *perempti* associé à la terminaison « ere » forme la clausule de l'hexamètre, solution métrique identique au vers 112 du *Liber II* (*cecidere perempti*). Le vers 620 récrit le verset 7. La transformation du récit en question rhétorique tout comme la place du terme *trecentos* en fin d'hexamètre permettent naturellement d'insister sur le nombre des alliés. On peut s'étonner de la place de ce vers qui mentionne un élément du début de l'épisode. Mais il semble que l'anonyme substitue à l'ordre de la narration une hiérarchie des informations selon leur valeur exégétique. Or, le nombre trois cents (qui est marqué par un « tau » en grec, lettre dont la forme ressemble à une croix) constitue, pour le poète, le point le plus important puisqu'il lui permet de se lancer dans une longue ode à la gloire de la croix³³⁹.

³³⁸ G. Dinkova note dans son apparat des sources bibliques que les vers 601-604 (1361-1364) s'inspirent de *Jg.* 7, 4-8. Cette référence est pour une part imprécise et pour une part erronée. De fait, le vers 604 s'inspire assurément du verset 16 : *dedit tubas in manibus eorum lagoenasque uacuas ac lampadas in medio lagoenarum* et non du verset 8 : *sumptis itaque pro numero cibariis et tubis*, qui ne mentionne qu'un des trois objets. Ce type d'erreur est très préjudiciable pour l'étude des procédés de réécriture car, si l'on respecte la référence de G. Dinkova, on pourrait croire que *lampadibus* et *lagoenis* sont des ajouts ce qui n'est nullement le cas. En outre, on risquerait également de perdre de vue le fait que le poète récrit bien souvent l'hypotexte en collant des morceaux de versets épars et non en suivant linéairement la Vulgate.

³³⁹ Le rapprochement entre le « tau » et la croix remonte à Tertullien, *Aduersus Marcionem*, 3, p. 416 : *ipsa est enim littera graecorum « tau », nostra autem « t », species crucis*. On retrouve la même idée chez Jérôme, *Commentarii in Ezechielem*, 3, 9. Mais seul Isidore utilise ce rapprochement pour évoquer les compagnons de Gédéon (*Quaest. Test. Iud.*, 5, 8) : *et per tau litteram, sicut diximus, species crucis ostenditur, non immerito in his trecentis Gedeonem sequentibus illi designate sunt quibus dictum est*.

Comme nous l'avons dit plus haut, les vers 605-611 consistent en un commentaire des trois éléments suivants : le fait de boire l'eau « debout » et non « fléchi » (v. 605-609), le fait de porter des trompettes (v. 609) et le fait de briser les cruches (v. 610-611). Pour le poète, le fléchissement des genoux signifie l'abaissement vers la vie charnelle, idée reprise en partie à Isidore (*Quaest. Test. Iud*, 5, 10). Dans les *Quaestiones*, en effet, ceux qui boivent l'eau les genoux fléchis représentent les Chrétiens qui puisent la doctrine mais qui ne sont pas droits dans leurs œuvres : *qui doctrinam cum operibus rectis non hauriunt [...] Prauis operibus carnaliter influxerunt*. Le Christ, figuré par Gédéon, mène au combat (*Hi Christo duce contra hostes fidei ad praelium pergunt*) seulement ceux qui font preuve d'une *recta operatio*. On le voit, cette analyse est reprise par l'anonyme en particulier au vers 608 (*facientes quae bona dicunt*) où les termes très concrets viennent remplacer les abstractions de l'*auctor*. En revanche, aux vers 605-607, le versificateur transforme les développements isidorien en une condamnation morale des êtres charnels désignés par la périphrase très péjorative *uentris cultores*. Les verbes *horret* et *odit* constituent également un ajout du versificateur puisque l'auteur des *Quaestiones* se contente de dire que le Christ ne mène pas de tels êtres au combat. La fin du vers 607 *mente superna requirunt* semble sous-entendre que ceux qui ont les genoux fléchis ne peuvent s'élever vers les biens supérieurs, ce qui est en contradiction avec le contenu du paragraphe 10 des *Quaestiones*. Ainsi, l'auteur a remplacé la différenciation grégorienne (reprise par Isidore) entre la *doctrina* et l'*operatio* par une condamnation virulente des *cultores uentris*, sujet qui lui tient particulièrement à cœur, ce qui est manifeste, d'ailleurs, par la transformation qu'il fait subir à l'intertexte patristique.

Les correspondances des vers 609 et 611 se retrouvent également chez Isidore (*Quaest. Test. Iud*, 12) : *qui sonuerunt tubis dum praedicant ; confregerunt lagenas, dum soluenda in passione sua corpora hostium gladiis opponunt*. Nous pouvons remarquer que, dans les vers 605-611, les exégèses allégoriques ne sont jamais introduites syntaxiquement ce qui permet de réduire considérablement l'hypotexte patristique. Notons également que les vers 610-611 commentent le second hémistiche du vers 612. L'analyse apparaît donc avant le récit ce qui est rarissime dans le *Liber*. Cela étant, les cruches ont déjà été mentionnées au vers 604 et le poète doit considérer que son lecteur connaît les grandes lignes de l'épisode. L'hexamètre 613 commente l'ensemble du vers 612. L'expression *post mortem* fait référence aux cruches brisées et les miracles des Saints renvoient à l'éclairage des lampes. Le gérondif *mira patrando*, comme dans les vers 609, permet de condenser le développement isidorien (*Quaest. Test. Iud*, 5, 13) : *resplenduerunt lampadibus, dum post solutionem corporum miraculis coruscarunt*. Dans l'hexamètre suivant, nous pouvons apprécier l'écho phonique

entre *mundum* et *uirtutum*, deux termes placés de part et d'autre de la penthémimère. Le poète insiste une fois de plus sur l'étendue de l'Eglise chrétienne, qui finit, avec le temps, par recouvrir le monde, ce qu'exprime également l'hexamètre 619 qui reprend l'exégèse de la toison déjà présente aux vers 594-595. On remarque d'ailleurs que le vers 619 ne recopie pas les hexamètres précités mais qu'il en fait la synthèse. Le premier hémistiche s'apparente au vers 594 (*Hinc Euangelium*) et le second au vers 595 (*ros fluit orbi*). Cette technique permet d'éviter au versificateur le emploi d'un vers à l'identique. Mais on remarque également, à travers cette insistance, la dimension proprement didactique du *Liber*. Les vers 621-622 consistent en une analyse numérologique empruntée à Isidore (*Quaest. Test. Iud, 5, 8*). Le groupe nominal *species crucis* a été remplacé par l'expression synonymique *crucis effigiem*. Quant au verbe de l'hypotexte *ostenditur*, il est remplacé par une série de trois formes équivalentes (*presentat, imaginat, edit*) : le poète montre ici que cette *figura* lui semble particulièrement essentielle. Les vers 623-636, hymne à la sainte Croix, constituent l'un des morceaux de bravoure du *Liber*. Le poète développe sur quatorze hexamètres l'idée que la Croix protège et sauve les fidèles. Par sa virtuosité même, l'anonyme montre la profondeur de sa foi. On peut remarquer, entre autres, que les vers 625-635 sont tous assujettis à la rime léonine et que, bien souvent, les hémistiches se répondent par une paronomase : v. 629 *ornat / retornat* ; v. 630 *abstergit / mergit* ; v. 632 *frangit / angit* ; v. 634 *linit / finit*. Le poète, par ailleurs, a composé les vers 626 et 627 uniquement avec des substantifs. L'utilisation dans l'hexamètre d'une seule catégorie grammaticale s'avère l'une des particularités stylistiques de l'anonyme. En revanche, les vers 629-636 sont construits autour d'une énumération de verbes (16) qui manifestent la toute puissance de la *crux*. Notons également que les hexamètres 629-635 présentent la même initiale et ce à sept reprises, nombre auquel nous pouvons donner une évidente fonction symbolique. L'anaphore est naturellement au service de l'éloge tout comme aux vers 683-711 du Livre I qui font la louange de Joseph en achevant chaque hexamètre par le pronom *te*.

V. 637-650. Fin de la carrière de Gédéon. Abimelech au pouvoir.

Comme nous l'avons dit dans le commentaire précédent, nous n'avons pas suivi le découpage de G. Dinkova qui saute une ligne entre le vers 638 (1398) et le vers 639 (1399). Nous considérons à l'inverse que les vers 636-650 constituent un ensemble homogène. En effet, ce groupement d'hexamètres, qui fait à la fois référence à la descendance de Gédéon, aux meurtres perpétrés par Abimelech et à la mort de ce dernier, a avant tout pour fonction

d'opposer le Christ figuré par Gédéon (v. 642) et l'Antéchrist issu de la Synagogue représenté par Abimelech descendant d'une concubine (v. 645-646).

Les vers 637-639 paraphrasent les mêmes versets (*Jg.* 8, 30-32), ce qui constitue un argument supplémentaire pour ne pas séparer les hexamètres 638 et 639. Au vers 637, *mortuus est Gedeon* est un emprunt à l'hypotexte biblique mais l'expression *numerosa prole relictā* est un ajout qui prépare l'exégèse typologique de l'hexamètre 644. Le vers suivant développe sur l'ensemble de la ligne la forme *septuaginta filios* de la Vulgate. Remarquons le commentaire moral *bene natis* absent de l'hypotexte et que l'anonyme va opposer aux mots *solum* (v. 639) et *spurius* (v. 640). Ainsi, l'opposition entre la bonne naissance des frères et la naissance bâtarde d'Abimelech est davantage soulignée que dans la Vulgate. La forme *pelice* est une substitution synonymique au substantif biblique *concupina*, impossible dans l'hexamètre. Associé à *natum* ou *natus*, ce terme permet de former les clausules des vers 639 et 645. Les vers 640-641 paraphrasent *Jg.* 9, 5. Les termes *spurius, ui* et *fraudibus* sont des ajouts qui contribuent à montrer la noirceur et l'immoralité du personnage. Une dernière référence biblique apparaît au vers 648. La relative *quem tutudit mulier* évoque *Jg.* 9, 53³⁴⁰ dans lequel on apprend qu'une femme, au moment du siège de Tévéc, envoie une meule sur la tête d'Abimelech, ce dont il meurt. L'anonyme, ici, ne donne guère de précision. Ce qui compte n'est pas tant les *gesta* d'Abimelech, qui d'ailleurs ne sont pas narrés³⁴¹, mais la dimension symbolique de son trépas.

Les commentaires exégétiques de ce passage relèvent globalement de l'analyse typologique et sont inspirés comme souvent d'Isidore. Les vers 642-644 insistent sur la *figura Christi* de Gédéon. Le texte isidorien (*Quaest. Test. Iud.*, 6, 2) est résumé par trois propositions relatives qui affirment, avec leur rythme ternaire et leur cadence majeure, l'étendue géographique du pouvoir du Christ. Les termes *natio* et *lingua* sont empruntés à l'hypotexte. Mais le poète a transformé la phrase *plurimae uxores eius multae sunt nationes quae per fidem Christo adhaeserunt* par la proposition *cui natio subditur omnis*. Ainsi, le docteur sévillan évoque les pays qui se sont attachés (*adhaeserunt*) au Christ. Son analogie se fonde sur un rapprochement entre le nombre des fils et les pays qui selon son point de vue sont historiquement chrétiens. Le versificateur, de son côté, utilise le présent (*subditur*) pour affirmer que toutes les nations sont soumises au Christ. Cette proposition souligne naturellement la toute-puissance spirituelle du Fils. Elle manifeste peut-être aussi l'espoir de voir l'ensemble de l'*orbis* converti au Christianisme. Le vers 646 condense avec beaucoup

³⁴⁰ Cette source biblique n'a pas été précisée dans l'édition de G. Dinkova.

³⁴¹ De fait, l'anonyme a passé sous silence *Jg.* 9, 21-52.

d'efficacité l'analyse isidorienne (*Quaest. Test. Iud*, 6, 3) selon laquelle la concubine représente la Synagogue qui engendre à la fin des temps l'Antéchrist. Les vers 647-648 ne semblent pas s'inspirer directement du *doctor*. La périphrase *testes Christi* semble faire référence au Judaïsme qui doit mourir à la manière d'Abimelech. Quant à la femme anonyme qui jette la meule, le poète considère qu'elle représente la foi inviolée. Cette allégorie n'est pas présente chez Isidore qui ne commente pas ce verset. Raban, de son côté, propose une autre interprétation (*In Iud.* 2, 13) : *qui enim significat haec mulier nisi sanctam Ecclesiam ?* Les vers 649-650 consistent en une exégèse de la fuite de Yotam inspirée, là encore, d'Isidore (*Quaest. Test. Iud*, 6, 5). Notons simplement que pour l'*auctor* la conversion ne peut se faire qu'à la fin des temps (*extremis temporibus credituri*), précision qui n'est pas conservée par le poète. L'expression *uocibus Heliae* s'explique par une longue tradition qui remonte à Augustin et que l'on retrouve par le seul ablatif absolu *praedicante Elia* chez Isidore. Pour l'évêque d'Hippone, les Juifs se convertiront dans les derniers temps grâce au retour d'Elie sur terre³⁴² (*De Ciu. Dei.* 20, 29-30). L'anonyme n'a pas repris, on le voit, les développements d'Augustin et se contente d'adapter à son hexamètre les termes *praedicante Elia* présents chez Isidore. Pour conclure, cette réécriture est globalement fidèle aux concepts de ce dernier mais se montre plus agressive à l'égard de la Synagogue (v. 647-648). En outre, le poète a préféré au passé historique et au futur de la fin des temps le présent de l'action évangélique qui permettra à l'*orbis* d'être entièrement chrétien.

V. 651-672 : Yotam à Garizim.

Cet ensemble de vingt-deux hexamètres constitue une réécriture très précise de la parabole de Yotam au mont Garizim (*Jg.* 9, 7-15). Le versificateur a isolé ce récit puisqu'il ne le met pas en rapport, comme c'est le cas dans la Bible, avec la chute d'Abimelech. De fait, à partir du vers 673, il s'intéresse à Jephthé et, à l'exception du verset 53 dont il est fait mention au vers 648, la deuxième partie du chapitre 9 (*Jg.* 9, 21-57) n'a pas été retenue.

Sur les vingt-deux vers, douze consistent en une réécriture des versets bibliques. Habituellement, dans le *Liber*, le commentaire occupe une place plus importante que l'épisode mais, ici, la proportion est inversée. En outre, chose assez rare pour être soulignée, les vers 665-666 récrivent linéairement la totalité des versets 7 à 15 sans que l'on puisse

³⁴² Son exégèse s'appuie sur un verset de *Malachie*, 3, 23-24 : « Voici que je vais vous envoyer Elie le prophète, avant que ne vienne le jour du Seigneur, jour grand et redoutable. Il ramènera le cœur des pères vers leurs fils, celui des fils vers leurs pères pour que je ne vienne pas frapper la terre d'interdit ».

remarquer d'ellipse. Il y a donc très peu d'écart avec l'hypotexte et le lexique du poème lui est entièrement emprunté. Parmi les quelques changements stylistiques que nous pouvons repérer, certains s'expliquent par la volonté de condenser. Ainsi, au vers 655, le poète n'a pas conservé l'intégralité de l'expression *clamauit et dixit*. De même, il forme l'adjectif *sichimitis* et l'utilise comme datif pour éviter de reprendre la formule introductive de Yotam : *audite me uiri Sychem*. Les réponses des différents arbres (v. 658 ; v. 662 ; v. 664) s'avèrent également beaucoup plus concises que dans le texte biblique. En effet, elles occupent, dans la Vulgate, l'ensemble des versets 9, 11 et 13 et proposent toutes une structure parfaitement symétrique dont nous donnons ici l'exemple du verset 9 : *numquid possum deserere pinguedinem meam qua et dii utuntur et homines et uenire ut inter ligna promouear*. A cette construction (interrogative + *possum* + premier infinitif suivi d'un substantif et d'une relative + second infinitif suivi d'une proposition finale) le poète dans les trois cas a préféré la tournure affirmative. En outre, le choix des arbres ne s'exprime plus par les deux infinitifs reliés par la conjonction *et* mais par la préposition (v. 659 *pro* ; v. 662 *ob*) ou le préverbe (v. 664 *prae*). Quant aux substantifs abstraits suivis de relatives, le poète les a remplacés par des groupes nominaux plus courts (adjectif + nom ou nom + génitif). D'autres remplacements ont pour fonction de donner au récit biblique une plus grande fluidité stylistique. On remarque ainsi la *uariatio* portant sur les connecteurs : *haud secus* (v. 663) ; *tandem* (v. 665) là où le texte biblique propose *quoque* et *que*. *Variatio* également dans la demande des arbres qui cherchent un roi : *nobis inperites* (v. 658) ; *tu nos super accipe regnum* (v. 661), expression entièrement empruntée au verset 10 ; *eandemque loquuntur* (v. 665). On notera cependant au milieu de ces substitutions purement formelles deux changements significatifs. Tout d'abord, la répétition de la forme *regna* ou *regno* dans la réponse des arbres, laquelle n'apparaît pas dans le chapitre des *Juges*. Dans les vers 667-672 consacrés à l'explication exégétique du passage, le versificateur n'y revient pas mais il nous semble qu'il oppose ici le règne temporel au règne de Dieu. Ensuite, le vers 666 transforme le verset 15 dont il s'inspire. En effet, dans la Bible, le buisson répond : « si c'est loyalement que vous me donnez l'onction pour que je sois votre roi, alors venez vous abriter sous mon ombre. Mais s'il n'en est pas ainsi, un feu sortira du buisson d'épine (*egredietur ignis de ramno*) et vous dévorera (*et deuoret*) ». On le voit, le poète n'a repris que la seconde partie de la réponse et il a transformé la menace en action : le futur *deuoret* est devenu le parfait *uorauit*. Ce changement permet naturellement de préparer l'exégèse des hexamètres suivants qui assimilent le buisson à l'Antéchrist. Si dans les vers 671-672 la puissance destructrice du diable est évoquée par des verbes au futur, dans la réécriture de la parabole proprement dite l'action est perçue comme achevée : l'Antéchrist

n'est plus seulement une menace mais une réalité préfigurée dans le texte biblique. Notons en outre que la fin de vers *rubus asper* apparaît chez Virgile, *Ecl.* 39 mais surtout chez Dracontius, *Laud. Dei.* 2, 788. Ce dernier évoque par cette expression non l'Antéchrist mais l'action purificatrice du Seigneur selon une autre lecture exégétique du passage.

Les vers 653-655 constituent un premier ensemble analytique portant sur l'ascension du mont Garizim par Yotam. Il s'inspire d'Isidore (*Quaest. Test. Iud.* 6, 5) et la réécriture du poète est très proche de l'hypotexte tant par la structure de la phrase que par le lexique. Remarquons que l'expression isidorienne *in sublimitatem fidei ac uirtutum* a été remplacée par *cacumina* dans un souci de *breuitas*. Associé à *scandit* ou à *scandis*, il permet de former la clausule de l'hexamètre comme c'est le cas au vers 686 du *Liber II*. En outre, la substance du vers 653 n'apparaît pas chez pas Isidore qui se contente d'évoquer celui qui fuit la *persecutio Antichristi*. Le poète considère en effet que fuir l'Antéchrist et faire connaître l'Évangile sont des actions complémentaires. Pour lui, et c'est une idée qui lui tient à cœur puisqu'elle n'est pas présente chez le *doctor*, l'enseignement de la *Scriptura* permet de vaincre le mal. Le vers 660 constitue un commentaire isolé sous forme de question rhétorique. Il faut naturellement considérer que l'*unguen oliui* représente la Grâce de l'Esprit Saint selon l'interprétation d'Isidore au paragraphe 7.

Les vers 667-672 consistent en une exégèse morale et typologique de la parabole. L'intertexte isidorien est une fois encore très présent et l'auteur est parvenu à résumer avec efficacité les développements du docteur. Ainsi, au vers 667 *reprobos* vient se substituer à l'expression *uagos et uanos, aeterno incendio praeparatos* (Iud, 6, 7). De même, les hexamètres 668-670 expriment implicitement les équivalences entre les arbres et les notions chrétiennes. En effet, pour Isidore l'olivier figure la grâce de l'Esprit Saint (*gratiam spiritus sancti* remplacé par *gratia pneumatis almi* au vers 668), le figuier la sainte Loi (*sacrae legis imaginem* développé au vers 669 par *sacre legis meditatio spiritualis*) et la vigne signifie naturellement le Christ comme on le voit au vers 670³⁴³. Le début de l'hexamètre en question s'inspire de la parole célèbre de Jésus dans l'Évangile de Jean³⁴⁴ (*Jn.* 15, 5 : *ego sum uitis*), citation faite par Isidore dans son commentaire (Iud, 6, 9). Cela étant, la réécriture par la négative (*Nec Christus uitis matrix est*) tout comme la fin du vers sont dus au poète qui oppose la bonne vigne aux lambruches, c'est-à-dire aux buissons sauvages, les *siluestria ligna*. Il faut donc comprendre, tout comme chez Isidore, que le refus des trois arbres de régner pour les espèces sylvestres signifie que les réprouvés ne peuvent connaître ni le Christ,

³⁴³ On trouve chez Isidore (*Quaest. Test. Iud.* 6, 9) : *Vitem autem Saluatoris nostril typum habere manifestum est.*

³⁴⁴ Comme le fait remarquer Neil Adkin (p. 76).

ni la Grâce, ni la méditation de la Loi. L'hexamètre suivant assimile le buisson à l'Antéchrist dans les mêmes termes qu'Isidore (*ramnus enim genus rubi est [...], asperum nimis et spinosum, per quod merito typus Antichristi significatur*). En revanche, le vers 672 amplifie et développe la phrase du docteur (Iud, 6, 10) : *sed exiet, inquit, ignis de rhamno, id est, iniquitas de Antichristo, et omnes qui in eo confident cum ipso pariter deorabit*. On le voit, le poète a remplacé la forme initiale par trois verbes (*exuret, perdet, sedet*) qui expriment de façon explicite la nuisance de l'Antéchrist. L'allitération en [t], la cadence majeure, les rimes internes en [et] rendent l'image plus frappante et persuadent le Chrétien de se détourner du mal.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 670 (V. 1430 *Dinkova*) : G. Dinkova édite *nec Christus uitis matris est, non est hisce labruscis*. La leçon de *P* est la suivante : *nec Christus uitis matris est hisce labruscis*. Au-dessous de *est* se trouve un groupe de mots que G. Dinkova et N. Adkin³⁴⁵ ont lu *non est* mais que nous lisons pour notre part *ad est* ou *id est*³⁴⁶. G. Dinkova a intégré au vers cette glose ce qui est impossible, puisque avec un tel ajout l'hexamètre est faux. Ce choix est d'autant plus surprenant que l'hexamètre de *P* ne pose pas de problème métrique. Remarquons en outre que dans *P* les gloses sont toujours supralinéaires. Enfin, N. Adkin corrige *matris* en *matrix* ce qui donne une signification satisfaisante au passage.

V. 673-677 : Jephthé.

Le poète a omis le chapitre 10 consacré à deux juges « mineurs », à savoir Tola et Yaïr, mais aussi à l'attaque des Ammonites contre Israël. Quant au chapitre 11 qui narre les exploits de Jephthé, il est réduit à 5 hexamètres et bon nombre d'éléments ont été passés sous silence (sa naissance, ses pourparlers avec le roi et le vœu qu'il fit avant la bataille). Les différentes informations concernant le juge sont rapportées avec une concision extrême. Le vers 673 constitue une introduction au personnage en utilisant le topos littéraire de l'impossibilité de taire (*non est consilium reticescere*), procédé également utilisé au vers 575 (*tene tacebo, Barach ?*) et au vers 583 (*Sed neque te sileam*). Le début de l'hexamètre 674 résume le verset 2 dans lequel les frères chassent Joseph en lui reprochant d'être né d'une prostituée et non de l'épouse légitime de Galaad. Le verbe *pellit*, plus court, vient se substituer au verbe *iecerunt* de la Vulgate. Le premier hémistiche du vers 675 fait référence au verset 11 où l'on voit Jephthé devenir commandant des Galaadites contre les fils d'Ammon. Le passif *preficitur*, absent de l'hypotexte, suffit à évoquer l'action sans que d'autres éléments soient rapportés ce qui ne serait pas possible avec une forme active³⁴⁷. Quant au vers 676, il condense avec une extraordinaire *breuitas* l'épisode tragique du vœu de Jephthé (*Jg. 11, 29-40*). L'ablatif absolu permet de jouer sur les différentes relations circonstancielles qu'il y a entre la défaite des ennemis et le sacrifice de la fille : il s'agit à la fois d'antériorité et de

³⁴⁵ P. 76.

³⁴⁶ On lit sans problème la forme *est* et la consonne « d » mais la voyelle précédente est délicate à déchiffrer. Par ailleurs, la forme *est* est exponctuée mais cette exponctuation pourrait concerner l'ensemble d'une forme *adest*. La signification et la fonction de cette glose posent de réels problèmes mais n'interviennent nullement dans l'édition du passage.

³⁴⁷ On trouve au verset 11 : *fecitque eum omnis populus principem sui*.

causalité. Le terme *unam* remplace l'adjectif *unigenita* du verset 34. Le verbe *iugulauit*, pour sa part, n'est pas présent dans l'hypotexte biblique et vient se substituer à l'euphémisme du verset 39 : *et fecit ei sicut uouerat*. Dans ce seul hexamètre, le poète a donc réussi à évoquer à la fois le contexte et la cause du sacrifice mais aussi le fait que l'enfant était fille unique. On remarque dans le vers la place centrale du groupe *unam natam*, situé à côté de l'ablatif *hostibus euictis*, les ennemis qui ont contraint Jephthé à faire le terrible vœu et jouxtant le verbe *iugulauit*, l'action meurtrière du père. Sa condition de victime est ainsi brièvement mais habilement mise en lumière.

Dans ce court ensemble, le poète utilise les éléments du récit pour montrer la dimension typologique du personnage. L'auteur s'est inspiré une nouvelle fois d'Isidore (*Quaest. Test. Iud.*, 7, 2) mais il a découpé les deux longues phrases de l'*auctor* en trois éléments courts et distincts qu'il a placé juste après les différentes étapes du récit. Le vers 677 montre que Jephthé préfigure le sauveur car il fait périr sa propre chair pour le salut commun. L'expression *nos uiuificauit* n'est pas présent dans l'intertexte isidorien. On remarque une fois de plus le goût du versificateur pour les clausules formées par des tétrasyllabes ou des pentasyllabes. On notera également que, contrairement à l'*auctor* qui demeure au stade des analyses, le poète exprime ici le rôle fondateur de la Passion au sein de la communauté chrétienne représentée par le pronom *nos*.

V. 678-702 : Samson.

L'auteur a passé sous silence le chapitre 12 pour en venir au personnage de Samson, l'autre héros du livre des *Juges* avec Gédéon. De fait, la geste de Samson occupe les chapitres 13 à 16. De cette matière narrative extrêmement riche, l'auteur a surtout repris les éléments commentés par Isidore (*Quaest. Test. Iud.*, 8) à savoir la victoire sur le lion, la vengeance dans le temple des Philistins, la captivité, la ruse de Dalila et la force retrouvée. L'ascension de la montagne avec les portes (v. 685-686) est exploitée par Raban (*In Iud.* 2, 19) On remarque que le poète n'a pas respecté l'ordre de la Bible mais qu'il suit la structure d'Isidore, qui regroupe, dans un premier temps, tous les éléments à dimension typologique.

Le vers 678 introduit le personnage par l'apostrophe *O Sanson fortis*. L'utilisation de la deuxième personne concernait également Barach et Gédéon. Mais le « o » vocatif n'est employé que pour Samson, héros glorieux même si toutes ses *figurae* ne sont pas forcément positives. Le début du vers 681 du Livre I présente une structure analogue : *O pudibunde Ioseph*. Dans les deux cas, on trouve l'interjection, le nom et la qualité principale. Joseph et

Samson sont tous deux des *typi Christi* mais l'un incarne la pudeur et l'autre, naturellement, la force. Un tel parallèle ne doit pas faire oublier cependant que, pour le versificateur, Joseph est un personnage beaucoup plus important que le fils de Manoah. Le vers 682 résume les versets 5-6 dans lesquels on apprend que Samson tue un lion à main nue lorsqu'il vient demander sa femme en mariage. L'expression *superas perimisque leonem* affadit quelque peu l'hypotexte biblique : *dilaceravit leonem quasi hedum*. Le vers 684 fait référence au miel retrouvé dans la gueule du lion. Le poète, pour réduire la matière biblique, n'a pas conservé *examen apium* mais il a repris *fauus* à la Vulgate. Le terme *cadauer* a été remplacé par *occisi leonis*, expression inspirée peut-être d'Isidore (*Quaest. Test. Iud, 8, 5*) : *ex ore leonis occisi fauus extractus*. Le vers 686 fait référence à *Jg. 16, 3*, verset dans lequel on apprend qu'une nuit Samson brisa les portes de Gaza et les emporta en haut de la montagne. Les termes de l'hexamètre sont empruntés à l'hypotexte à l'exception de la clausule *cacumina scandis* utilisée à plusieurs reprises par le poète pour achever ses hexamètres. Le vers 688 est très proche du verset 30 et l'expression *plures quam uiuus* lui est empruntée. Mais on remarque ici que le travail de réduction du poète se fait au détriment de la clarté puisque le versificateur n'a pas précisé le contexte. Il s'agit, de fait, de la vengeance de Samson qui en arrachant les colonnes du temple se tue en même temps que de nombreux Philistins. Les vers 690, 692 et 694 font référence à la déchéance de Samson, capturé par la ruse de Dalila, aveuglé et jeté en prison pour y faire tourner la roue. Au vers 690, les formes *captiuus et orbis* sont inspirées d'Isidore (*Quaest. Test. Iud, 8, 6*) et permettent de résumer le récit biblique : *eruerunt oculos ; clausum in carcere*. Au vers 692, le verbe *ludificicauit* est un ajout lui aussi inspiré d'Isidore (*Quaest. Test. Iud, 8, 6 : Et Allophylis illudendum tradiderit*) qui permet d'insister sur la fourberie de Dalila et qui prépare le commentaire du vers 693. Les hexamètres 700-701 reviennent sur la vengeance de Samson rendue possible par sa force retrouvée. Le vers 700 évoque le même événement que le vers 688 mais avec une écriture épique bien différente. Le verbe particulièrement fort *excerebrat* est dû au versificateur qui frappe ainsi l'imagination de son (jeune) lecteur et qui l'enjoint à user de la même violence à l'égard du péché. Cela étant, cette réécriture a surtout comme fonction, on l'a vu, de réduire à l'essentiel la matière biblique et de séparer les éléments à caractère typologique des autres.

En effet, du vers 678 au vers 689 Samson apparaît comme un *typus Christi* et le début du vers 690 marque d'ailleurs bien la rupture : *non typus est Christi Samson captiuus et orbis*. Cette exégèse se fonde sur cinq éléments dont quatre sont inspirés d'Isidore (le nom, le lion tué à main nue, le miel, la mort victorieuse) et un de Raban (l'ascension de la montagne). Les vers 679-681 rapprochent l'étymologie du mot Samson (*sol ipsorum*) de l'une des

appellations courantes du Christ (*sol iustitiae*) inspirée de *Ml.* 4, 2. Le poète a respecté la source patristique (*Quaest. Test. Iud.* 8, 3) même s'il remplace le verbe *appellatur* par le tétrasyllabe *uocitamen*. Au vers 682, le poète a transformé la question rhétorique d'Isidore (*Iud.* 8, 4 : *nisi Christus qui Ecclesiam uocaturus ex gentibus, uincens diabolum, dicit : gaudete, quia ego uici mundum ?*) par une phrase assertive. On remarque le parallélisme syntaxique entre les vers 682 et 683, ce qui permet d'exposer de façon très didactique la lecture allégorique. Notons également que le poète emploie *sponsat* au lieu de *uocaturus* afin de rendre le rapprochement avec la demande en mariage de Samson plus claire et plus pertinente. L'exégèse du vers 685 résume et transforme en partie les propos isidoriens. Pour ce dernier (*Iud.* 8, 5) le lion signifie les rois de la terre (*reges terreni*) qui tout d'abord s'emportèrent contre le Christ (*aduersus Christus ante fremuerunt*) puis protégèrent la douceur de la parole évangélique (*dulcedini euangelicae praedicandae etiam munimenta praebent*). Le poète se contente d'évoquer la terre (*orbis*) qui blasphème puis loue le Christ. Cette simplification rend l'exégèse beaucoup moins pertinente. On peut se demander si cette suppression de la figure du roi protecteur représenté par le lion qui tient le miel dans sa gueule est uniquement due à une volonté de *brevitas*. On peut y déceler, en effet, une certaine méfiance à l'égard du pouvoir régalien incarné par Philippe Premier, lequel, évoqué au vers 372 du *Liber III*, se laisse débaucher par Bertrade de Montfort. Le vers 686 est inspiré de Raban (*In Iud.* 2, 19). La longue phrase de l'abbé de Fulda est réduite à l'essentiel et le versificateur ne prend pas la peine de préciser que les portes brisées de Gaza signifient la destruction des portes de l'Enfer, d'où la clause de l'hexamètre : *ubi fregit Auernum*. Le vers 689 récrit Isidore (*Iud.* 8, 6) en remplaçant le gérondif *moriendo* par la proposition plus concrète *cumque crucem subiit*. Le poète semble donc davantage insister sur le rapport paradoxal entre l'humilité et la puissance du Christ. Comme nous l'avons dit plus haut, à partir du vers 690, les exégèses ne sont plus typologiques. Les hexamètres 690-691, 693 et 695-698 font de Samson la figure du faux Chrétien qui se laisse manipuler et tourmenter par Satan représenté par Dalila. L'anonyme a ici respecté les propos de l'*auctor* et les termes *illudit*, *nudatis*, *contemplandi*, *labores* et *circuitus* lui sont directement empruntés. Remarquons simplement qu'il a préféré *falsos Christicolas*³⁴⁸ à la relative plus laborieuse du docteur (*Iud.* 8, 6) : *sed illi figurantur qui solo tantummodo in Ecclesia Christi nomine gloriantur*. Au vers 695, *multiplies* est un ajout qui insiste sur les mille tourments infligés par

³⁴⁸ Le terme *christicola* est également utilisé en II, 695 ; II, 920 ; I, 534 ; III, 444 (Dans ces deux derniers cas, il est au génitif pluriel et forme la clause de l'hexamètre). Il s'agit d'un terme fréquemment employé dans la poésie chrétienne tardo-antique (cf. Prudence, *Cath.* 3, 56 ; *Peri.* 3, 72 et Venance Fortunat, *Carm.* 4, 20, 75) que l'auteur du *Liber* semble affectionner.

le diable. Quant au vers 698, il amplifie l'expression isidorienne (Iud, 8, 8 : *foris hominem in circuitum laborum mittunt*) à travers notamment l'allitération en [t] et en [c] qui suggère le supplice infini. Les vers 701-702 s'inspirent également d'Isidore (Iud, 8, 9) et interprètent la force retrouvée de Samson comme la pénitence du pécheur qui lui permet de triompher du mal. Comme souvent dans le *Liber*, la contrition s'exprime avec les gérondifs *flendo* et *gemendo* qui rendent plus concrètes les paroles d'Isidore : *homo agendo poenitentiam redeat*.

V. 703-707 : Informations diverses sur les *Juges*.

Cet ensemble de cinq hexamètres n'a rien d'homogène et il semble que le poète ait voulu ici évoquer certaines informations qu'il n'a pu mentionner plus haut. Il ne s'inspire pas d'Isidore qui clôt son commentaire sur les *Juges* avec la mort de Samson ni de Raban qui évoque longuement la tribu de Benjamin (*In Iud.* 2, 21) après la figure de Samson mais sans référence aux autres événements de l'ensemble. Le vers 703 énumère quatre rois ennemis abattus par les Hébreux (les trois premiers par Gédéon et le dernier par Barach). L'hexamètre suivant propose une analyse morale due selon toute vraisemblance au poète et qui n'est pas particulièrement originale. Le vers 705 rappelle la victoire de Jephté contre les Ammonites et celle de Samson contre les Philistins. Cet hexamètre sert de conclusion narrative au livre des *Juges* où l'on voit les Juifs venir à bout de leurs ennemis. L'anonyme n'a pas proposé de commentaire pour ces événements, sans doute parce que l'exégèse morale est ici évidente et identique à celle du vers précédent. Les hexamètres 706 et 707 font référence au crime et au châtement de la tribu de Benjamin. Les adjectifs *caesus* et *peremptus* permettent de résumer *Jg.* 20, 43-48 où l'on apprend le nombre de Benjaminites qui tombèrent lors de la guerre punitive. Quant à l'hexamètre suivant, il condamne moralement le péché de chair et en montre avec l'exemple de Benjamin les plus fâcheuses conséquences. La réécriture s'achève donc, comme dans l'hypotexte, sur cette tribu mais l'auteur n'a pas repris le chapitre 21 concernant sa réhabilitation.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 704 (V. 1464 *Dinkova*) : G. Dinkova n'a pas vu que cet hexamètre était faux. Il suffit, pour le rendre métriquement convenable, de supprimer la conjonction *et* qui coordonne *baptismate* et *religione*. Il s'agissait vraisemblablement d'une glose qui avait pour fonction d'expliquer la juxtaposition et qui est passée dans le texte.

V. 707 (V. 1467 *Dinkova*) : *P* donne la forme *cubatus* qui est corrigée par G. Dinkova en *culpatus*. La traduction serait alors la suivante : Benjamin abattu et pratiquement brisé (v. 706) montre quel châtement s'attarde sur (*in*) ceux qui se sont rendus coupables (*culpatus*) une fois entendus (*auditos*). Nous ne voyons pas bien quel serait véritablement la signification de ce vers ni quel rapport il pourrait entretenir avec l'histoire de Benjamin. De fait, une solution plus simple existe, plus satisfaisante pour le sens et plus respectueuse du manuscrit. D'abord, il n'est pas nécessaire de séparer *in* et *auditos* (il n'y a pas d'espace dans *P*) Par ailleurs, il est tout à fait possible de maintenir la forme *cubatus* présente dans *P*. Il s'agit, de fait, d'un accusatif masculin pluriel et *inauditos* est l'adjectif qui le qualifie. Le terme *cubatus* désigne l'action de dormir mais il semble qu'ici il désigne par euphémisme l'acte sexuel. La traduction que nous proposons (Benjamin abattu et pratiquement brisé / montre quel châtement attend les coucheries les plus incroyables) fait en fait référence à la concubine du lévite, violée et tuée à Guivéa par des hommes de la tribu de Benjamin (*Jg.* 19 et en particulier *Jg.* 19, 25-26). Le lévite envoya un bout de sa femme aux douze tribus d'Israël qui en représailles fondirent sur Benjamin (*Jg.* 20). Ainsi, l'anéantissant de Benjamin est le digne châtement de ces coucheries (*cubatus*) –nous devrions dire viols répétés- inouïes (*inauditos*).

V. 708-709 : Mariage de Booz.

Le poète respecte l'ordre biblique puisqu'il évoque (certes très brièvement) le livre de Ruth à la suite des *Juges* et avant *Job*. De l'hypotexte, l'anonyme n'a conservé que sa conclusion, à savoir le mariage de Booz avec la Moabite, c'est-à-dire une étrangère. Le poète a remplacé les deux verbes de *Rt.* 4, 13 *tulit* et *accepit* par le synonyme *sponsat* qui est au demeurant utilisé par Isidore (*Quaest. Test. Rt.* 9, 5) pour évoquer la lecture allégorique de l'union : *Ruth iungitur Booz, ita Christus, qui uere sponsus Ecclesiae est*. On remarque au vers 709 un léger décalage par rapport à la source puisque Ruth n'y figure pas l'Eglise mais le monde. Le poète insiste donc une nouvelle fois sur l'idée que le Christ domine le monde comme il l'a déjà fait au vers 643 : *cui natio subditur omnis*.

V. 710-714 : Introduction au livre de Job.

Après le livre des *Juges* le poète paraphrase *Job* avant de récrire à partir du vers 856 le livre de *Samuel*. On peut s'étonner de cette antéposition et de la coupure qu'elle induit au milieu des livres historiques. Il ne nous semble guère possible d'expliciter ce déplacement à partir de la logique interne du poème. La réécriture du livre de *Job* comporte 145 hexamètres. L'anonyme, lorsqu'il paraphrase les poèmes du héros, a opéré un certain nombre de déplacements qui s'expliquent, comme nous le verrons plus tard, par la volonté de regrouper thématiquement les citations. Notons également qu'après avoir présenté longuement la puissance et la pureté du personnage, le poète n'a pas repris *Jb.* 1, 6-22 et *Jb.* 2 qui narrent la cour céleste et les malheurs de Job. Le versificateur est surtout intéressé par les poèmes de Job porteurs d'un sens typologique. La dimension théologique du récit et les plaintes de l'homme n'ont guère retenu son attention.

Les vers 710-714 présentent le héros en insistant à travers deux questions rhétoriques sur la dimension typologique de Job (v. 712 et 714). Notons que les substantifs *typica* et *figura* (v. 712) ont un sens rigoureusement identique. Est également mise en avant la résistance de l'homme à travers le champ lexical du sport et de l'action militaire : *palestrites* (v. 710) ; *satelles* (v. 710) ; *insuperabilis* (711), bien que cet aspect ne soit pas exploité par le versificateur dans la suite de la réécriture. Le vers 711 fait référence aux assauts du diable (*crudeli hosti*). On remarquera la position de l'adjectif *insuperabilis* entouré par le groupe nominal *crudeli hosti*. Cela étant, cet hexamètre est le seul de la paraphrase à évoquer *Jb.* 1, 13-22 et *Jb.* 2, 7-10. Job est certes l'*exemplum* de celui qui lutte mais c'est avant tout la *figura Christi et Ecclesiae* qui intéresse le poète.

V. 715-735 : Présentation du personnage.

Cet ensemble de vingt hexamètres paraphrase les trois premiers versets du chapitre premier. Les vers 717, 719, 721, 723-724 et 734 sont consacrés à la réécriture, les autres hexamètres étant dévolu à une exégèse typologique.

Le poète n'a pas réduit la matière biblique de *Jb.* 1, 1-3. Il a conservé l'intégralité des éléments. Le lexique utilisé est souvent très proche de l'hypotexte. Ainsi les termes *terra* (v. 717), *simplex* (v. 719), *rectus* (v. 719), *septem natos et tres natas* (v. 721), *boues asinos oues camelos* (v. 723), *omnes orientales* (v. 734) sont directement empruntés à la Vulgate. Nous pouvons cependant remarquer quelques légers changements stylistiques. Au vers 719, l'expression *timens Deum* est remplacée par *timore repletus*, ce qui permet de former la clausule de l'hexamètre. Cette solution sera reprise au vers 844 du *Liber II*. De même, au vers

721, le verbe tétrasyllabique *generauit* vient se substituer à la proposition *natique sunt ei*. Les deux syllabes brèves du verbe en question sont souvent utilisées dans le poème pour former la fin des dactyles cinquièmes. On trouve également *generauit* en fin d'hexamètre au vers 84 du Livre I et au vers 26 du *De Gratia*. Le vers 724 développe l'expression *familia multa nimis* rendue plus concrète par les substantifs *seruos* et *ancillas*. La comparaison *ut praediues* est un ajout qui insiste naturellement sur l'extraordinaire richesse de Job préfigurant la richesse du Christ qui possède l'humanité. Remarquons enfin que l'auteur n'a pas fait un effet de *uariatio* puisque à l'exception du vers 723 qui débute par *ille* les vers 717, 719, 721, 730 et 734 commencent par le nom propre *Iob*. L'ensemble de ces vers comporte une structure grammaticale très simple et l'on peut imaginer que le poète a conservé le même sujet pour en faciliter la mémorisation dans une perspective pédagogique.

L'ensemble des commentaires s'inspire des *Moralia* de Grégoire et relève de l'exégèse typologique. L'analyse étymologique des vers 715-716 tout comme le rapprochement avec le texte d'Isaïe sont empruntés à *Moral.* 1, 11, 15. Pour Grégoire, en effet, Job signifie celui qui souffre (*interpretatur dolens*), d'où la présence de la citation d'Isaïe (*Es.* 53, 4) : *dolores nostros ipse portauit*. La réécriture du poète est très succincte et ne précise pas le sens du nom Job même si le lecteur peut le déduire du vers 716. Quant à la citation scripturaire, on remarquera simplement que l'anonyme a rajouté *uoluit* et ce pour pouvoir utiliser l'infinitif de *portare* dans la clausule. Le vers 718 réécrit lui aussi le paragraphe 15 de Grégoire pour qui Job préfigure le Christ sagesse de Dieu (*Dei sapientiam*) selon l'expression paulinienne de 1 *Cor.* 1, 24 reprise par le poète à travers le groupe nominal *sapientia Christus*. Le fait qu'il habite *Hus* signifie qu'il habite les cœurs dévoués à la prudence et à la réflexion : *corda uitae consiliis dedita sibimet habitationem fecit*. Le versificateur a remplacé cette expression par *mentibus in iustis*. La sagesse semble donc se définir pour lui comme la vertu de justice et non comme la capacité de réflexion. Le vers 720 paraphrase en le réduisant le paragraphe 16. Les termes employés sont identiques à ceux de l'hypotexte mais l'expression *mansuetudine iusta* permet de ramener à un seul élément les deux exégèses de Grégoire. Pour lui, en effet, la droiture de Job signifie sa justice (*In rectitudine iustitia*) et sa simplicité sa mansuétude (*in simplicitate autem mansuetudo signatur*). Le vers 720 résume en un seul hexamètre 1, 27, 38. *Amor* vient se substituer à *caritas* impossible métriquement. Les vers 725-729 sont beaucoup moins proches de l'hypotexte et G. Dinkova, dans son apparat des sources, n'a noté aucune référence. Il nous semble pourtant que l'anonyme s'inspire ici de 1, 15, 21 : *quia fideles auditores ex uaria conuersione collecti sunt*. Pour Grégoire, comme pour l'auteur du *Liber*, les animaux

désignent donc les fidèles. Mais l'auteur des *Moralia* considère que les différentes espèces signifient les différents types de mode de vie (*ex uaria conuersatione*). Le poète, de son côté, voit dans la liste des animaux la multiplicité des classes sociales et des catégories psychologiques qui viennent s'unir dans l'Eglise. D'où l'énumération des vers 726-728. Mis à part *moriones* glosé *quasi asinos sensu*, l'auteur n'a pas fait correspondre une caractéristique à une espèce d'animal, d'autant que l'énumération des types de fidèles est beaucoup plus longue que l'énumération du bétail possédé par Job. Le versificateur insiste donc sur l'universalité de l'Eglise et de la puissance du Christ : *aduocat ecclesiae Christus qui regnat ubique*. Les vers 730-733 commentent le fait que le bétail de Job soit mentionné avant sa domesticité. Ce verset est rapproché par Grégoire de 1 *Cor.* 1, 27. Si les animaux sont cités avant la *familia*, c'est parce que les fous ont les premiers la connaissance de la foi (*nisi quod ad cognitionem fidei prius stulta mundi collecta sunt*) comme l'affirme Paul dans ce passage : *sed quae stulta sunt mundi elegit Deus ut confundat sapientes*. Le poète récrit également la citation paulinienne mais il condense au vers 733 l'ensemble de la phrase. En effet, le terme *fortia* renvoie à la suite du verset (*et infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia*) qui n'est pas citée par Grégoire. On comprend de fait que l'auteur ait remplacé *stulta* par *debilibus* ce qui lui permet d'évoquer à la foi la faiblesse physique et morale. Par ailleurs, l'anonyme amplifie l'idée grégorienne en mentionnant l'*exemplum* des premiers disciples (v. 731-732)³⁴⁹. Notons que le terme *piscatores* est directement emprunté aux sources néo-testamentaires. Le vers 735 résume et reformule *Moral.* 1, 28, 26. L'expression *precellit cunctos electos* remplace *omnes qui in fide nascuntur superat*. Quant à la périphrase christique inspirée de *Mal.* 4, 2, elle ne se retrouve pas chez Grégoire, mais s'avère pertinente par rapport à la mention des *orientales* puisque le soleil se lève à l'est. Pour conclure, le poète a récrit Grégoire en réduisant fortement les exégèses si nombreuses de ce dernier et a choisi à chaque fois une seule interprétation parmi les analyses multiples d'un même verset. En outre, les vers 725-733 témoignent de la capacité du poète à enrichir et à actualiser la matière initiale.

³⁴⁹ G. Dinkova n'a pas précisé les références néo-testamentaires dans son apparat des sources pour les deux hexamètres en question.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 728 (V. 1488 *Dinkova*) : G. Dinkova édite *meriones* qui est la leçon de *P* mais précise dans son appareil critique qu'il faut comprendre *moriones*. Nous sommes entièrement d'accord avec cette interprétation confirmée au reste par la glose *quasi asinos sensu*. Cela étant, il nous semble préférable d'éditer la correction *moriones*.

V. 736-758 : Ses repas, ses holocaustes.

Cet ensemble de 22 hexamètres est consacré à la paraphrase de *Jb.* 1, 4-5. Les deux versets en question sont récrits de façon très précise à travers les vers 736, 739, 748-749 et 755. On le voit, le poète a éclaté les différentes informations données par le texte biblique puisque chaque élément donne lieu à des exégèses allégoriques ou typologiques qui le suivent immédiatement.

Le versificateur est demeuré très proche de son hypotexte et de nombreuses expressions lui sont directement empruntées : *pertransisset in orbem* (v. 748), *sanctificasse* (v. 749), *holocaustis* (v. 750), *cunctis diebus* (v. 755). Au vers 736, l'adjectif *alternis* remplace heureusement l'expression *unusquisque in die suo* et le verbe *pauere* permet de résumer *faciebant conuiuium*. Au vers 740, l'auteur a conservé deux verbes de l'hypotexte mais en les faisant passer du subjonctif à l'indicatif. Le texte de la Vulgate est le suivant : *uocabant tres sorores suas ut comederent et biberent*. La suppression de la première partie de la phrase a naturellement induit la disparition de la proposition finale. Notons que le segment *uocabant tres sorores* est le seul élément des versets du passage à avoir été entièrement passé sous silence. Le vers 750 résume le verset 5. Le verbe *offerabat* est devenu participe passé dans le groupe *oblatis holocaustis*, ce qui permet à l'anonyme de rajouter la forme verbale *purgabat* qui condense la proposition *ne forte peccauerint filii mei*. Au vers 755, *et* se substitue à *sic* pour éviter la cacophonie *sic cunctis*. Par ailleurs, la construction de la phrase est rigoureusement identique. On le voit, la réécriture à l'œuvre dans les hexamètres en question est extrêmement fidèle.

Les commentaires occupent 16 vers et se répartissent en quatre parties distinctes. Les hexamètres 737-738 analysent les repas « alternés » des enfants de Job. Dans son appareil des sources patristiques, G. Dinkova indique que ce passage s'inspire de Grégoire, *Moral.* 1, 20, 28. Si, dans le paragraphe précité, l'*auctor* interprète bel et bien cet élément du verset, la substance de son commentaire n'a rien à voir avec les hexamètres en question. Pour lui,

l'expression *unusquisque in die suo* signifie que le prédicateur doit nourrir les esprits de son auditoire chaque jour selon la mesure : *praedicatores iuxta mensura illuminat intelligentia mentes adiantum epulis ueritatis pascit*. Le poète, de son côté, propose deux exégèses bien différentes. Il s'agit au vers 737 des paroles que s'échangent les élus. On remarque la place de l'adjectif *alternis* à l'initiale de l'hexamètre tout comme au vers 736, ce qui renforce la pertinence de l'équivalence. Une lecture allégorique différente est faite au vers 738 puisque le versificateur mentionne les maîtres (*magistral*) qui partagent leurs connaissances. Une nouvelle fois, l'anonyme montre son attachement au monde scolaire.

Les hexamètres 740-747 commentent le vers 739 : *comedebant atque bibebant*. Les vers 741-743 sont extrêmement proches de *Moral.* 1, 21, 29 même si le poète transforme l'opposition *locis obscurioribus / locis apertioribus* par les deux propositions symétriques *ubi mistica sensa figuret / non est ubi sensus opacus*. De fait, l'appréciation négative du *doctor* est remplacée au vers 741 par l'affirmation de la profondeur du sens mystique. Le rapprochement avec la citation des *Lamentations* du vers 744 est également dû à Grégoire. L'auteur s'est efforcé de réduire le texte vétero-testamentaire : *paruuli* est remplacé par *paruus* ; *et non erat qui* devient *nemo*. L'explication de la citation est différente dans le ton de celle que l'on retrouve chez l'auteur des *Moralia*. On lit en effet chez Grégoire : *sed qui exponere debeat non ualet inueniri*. L'interprétation du poète est nettement plus polémique. Il accuse les *prelati*³⁵⁰ (v. 745), les dignitaires de l'Eglise, de ne pas accomplir leur travail pastoral. La substitution de l'actif *non dant* au passif *inueniri* montre que ce refus est un acte conscient et motivé. Cette remarque invite à penser que le versificateur est un prêtre et qu'il veut réformer l'Eglise. Le vers 746 fait référence à *Es.* 5, 13³⁵¹ *multitudo eius siti exaruit*, verset également cité par Grégoire. Mais, là encore, les interprétations sont divergentes. Grégoire oppose par cette citation le petit nombre des docteurs à la multitude qui ne comprend que le sens littéral de la *Scriptura* : *multorum uero historiae aperta sentire*. Le poète, en revanche, actualise cette citation pour critiquer l'ignorance de son époque en terme d'histoire sacrée. L'interjection *heu* qui ouvre étrangement le vers rompt avec le rythme régulier des hexamètres et manifeste le dépit du *magister*.

Les vers 751-754 ne semblent pas s'inspirer de Grégoire qui commente le verset (*Moral.* 1, 22, 30) en des termes complètement différents. L'anonyme identifie la lumière qui

³⁵⁰ Le terme *prelatus* se rencontre à une seule reprise dans le *Liber*. Ce substantif, dans les textes médiolatins, signifie aussi bien le chef temporel, l'évêque, l'archidiaque, l'abbé... Il semble désigner dans cet hexamètre du *Liber* l'ensemble des dignitaires de l'Eglise.

³⁵¹ L'expression *idem uates* est quelque peu surprenante puisqu'elle renvoie à Jérémie cité au vers 743 alors que le texte du vers 746 fait référence à Isaïe. L'auteur, et c'est assez rare pour être signalé, semble avoir commis là une légère confusion.

brille sur le monde comme la victoire du Christ sur les démons telle qu'elle est rapportée en *Lc.* 10, 17-20. *Gaius* reprend ainsi le terme *gaudio* de l'Évangile et l'ordre de Jésus *nolite gaudere* est devenu *exultare uetantur*. De fait, Job qui fait des sacrifices pour ses enfants préfigure le Christ qui triomphe, mais qui empêche ses disciples d'exulter afin qu'ils restent purs. Cette analyse typologique ne se retrouve pas chez l'auteur des *Moralia* qui interprète le passage comme la purification des prédicateurs par le Christ.

Les vers 756-757, quant à eux, sont très proches de *Moral.* 1, 21, 29 : Job qui fait des sacrifices tous les jours, c'est le Christ qui se sacrifie sans cesse par l'incarnation. Précisons simplement que le poète a remplacé *sine intermissione* ou *sine cessatione* par *omnibus horis*, ce qui lui permet de former une clausule d'hexamètre. Une nouvelle fois, l'anonyme n'est pas complètement assujéti au commentaire du *doctor*.

V. 759-797 : Les poèmes de Job : puissance de Dieu.

Les vers 758-759 marquent la limite entre deux ensembles distincts. D'un côté les vers 715-757 où Job apparaît comme une *praefiguratio Christi* par ses actions (v. 758 *factis suis*), de l'autre les vers 760-855 où Job préfigure le Christ par ses paroles (v. 759 *sermone suo*). Cette paraphrase des paroles de l'homme peut elle aussi se découper en deux parties différentes. Les vers 759-797 constituent un florilège de citations de Job portant sur la puissance de Dieu. Les vers 798-855 développent une réflexion sur l'imperfection de l'homme et sur la valeur typologique du personnage à partir d'un extrait de *Jb.* 27, 6 : mon propre cœur ne m'a rien reproché de toute ma vie. Ce premier ensemble comporte quatorze citations des poèmes de Job extraites des chapitres 9, 12, 14 et 19. Le poète n'a jamais repris les paroles des interlocuteurs du héros (Elifaz, Bildad, Cofar et Elihou). Il n'a pas conservé non plus les plaintes de Job mais a préféré paraphraser les versets témoignant de la puissance de Dieu. Notons que la sélection des citations n'est pas due à Grégoire dont le poète s'inspire, puisque l'auteur des *Moralia* analyse dans son œuvre colossale la totalité des chapitres du livre biblique. À la suite de chaque citation se développe sur deux ou trois hexamètres un commentaire typologique ou moral. Pour cette raison, nous ne distinguerons pas dans nos analyses la réécriture de l'exégèse³⁵².

³⁵² Nous avons ainsi constitué un ensemble de trente-neuf vers ce qui est plus long que les habituelles unités structurales du texte. Il nous semblait délicat ici de faire des découpages à l'intérieur de cet ensemble car nous l'aurions ainsi morcelé en un grand nombre de petites parties comportant entre deux et cinq vers chacune. Par ailleurs, les différentes citations de *Job* sont ici liées par une thématique commune.

Les vers 761-764 portent sur la première citation. La réécriture de *Jb. 9, 3* est très fidèle et son lexique est entièrement emprunté au texte biblique. Les hexamètres 763-764 reprennent en les condensant les interprétations de Grégoire (*Moral. 9, 3, 3*). Ce résumé ne nous semble pas d'une grande clarté pour qui ignore le texte des *Moralia*. Chez Grégoire, le chiffre mille représente la perfection (v. 763 *perfectum*). Celui qui veut plaider contre Dieu, c'est-à-dire celui qui affirme être parfait (*se erigit* repris dans le poème par *se putat*) montre par là qu'il n'a pas même commencé l'itinéraire d'une vie sainte (*initium, inchoasse* chez Grégoire, *sine principio* au vers 764), ce qui est figuré par le fait qu'il ne peut pas même dire un mot. Nous remarquons que dans la réécriture de l'hypotexte grégorien, le poète a rajouté *sine Christo*. Le *doctor* insiste sur la vanité qui consiste à se proclamer parfait alors que l'anonyme met l'accent sur l'impossibilité d'être parfait sans le Christ. Il ajoute donc une dimension typologique aux considérations morales du docteur. On remarquera le parallélisme syntaxique des vers 763-764. Dans les deux cas, le groupe prépositionnel introduit par *sine* se trouve après la penthémimère et les clausules sont pratiquement similaires. Ainsi, le poète affirme que le Christ est le début de la vie sainte.

Le vers 765 récrit *Jb. 4, 4* en conservant le lexique de l'hypotexte. L'hexamètre suivant reformule la même idée mais en ajoutant le participe *prestans* ce qui forme une rime léonine avec *sapiens*. On peut se demander pourquoi le versificateur répète le même contenu aux vers 765-766. Il faut sans doute évoquer ici la fonction scolaire du *Liber*. Le vers 765 est proche du verset biblique et le vers 766 comportant une structure symétrique (*corde sapiens / robore prestans*) en est une reformulation plus facile à mémoriser.

Les vers 768-770 reprennent scrupuleusement les analyses de Grégoire (*Moral. 9, 4, 4*). Au vers 767, le poète a résumé l'expression *occulta nostra subtiliter agnoscit par intima cuncta*. Au vers 768, *nil obstare potest* vient remplacer *obstaculo* impossible métriquement. Quant à l'expression *reprobos punire*, elle est directement empruntée à l'hypotexte. Une fois encore, on remarque que les vers 769-770 développent une idée rigoureusement identique. Il nous semble ici que la répétition est au service de la glorification de la puissance divine. La structure en chiasme de ces deux hexamètres (*nil / dampnare / punire / nemo*) permet d'insister sur l'efficience du jugement divin. Le vers 770 récrit *Jb. 9, 7*. L'ablatif absolu *uetante Deo* permet de raccourcir l'expression biblique *qui praecipit soli*. L'hexamètre suivant commente la citation en condensant fortement les développements de Grégoire (*Moral. 9, 8, 8*) portant sur le terme *sol*. Le vers 772 récrit à l'identique *Jb. 9, 8*. Remarquons simplement que l'expression *super fluctus maris* a été remplacée par *super maris undas* afin de former la clausule de l'hexamètre.

Les vers 774-775 s'inspirent de Grégoire (*Moral.* 9, 9, 10) qui fait référence selon toute vraisemblance au livre des *Actes des apôtres* en général. L'ablatif absolu *non Iudea suscipiente* permet de résumer la phrase du docteur : *Euangelium a Iudaeis repelli permisit*. Ce refus des Juifs va permettre la propagation de la foi à travers les missions des apôtres, ce qui est figuré par la fin du verset 8 récrit au vers 772 : *graditurque super maris undas*. Le vers 774 simplifie les propos de l'auteur : *apostolorum uitam dominus in cunctarum gentium cognitionem dilatauit*. Le poète a préféré utiliser comme sujet le groupe *coetus apostolicus* ce qui lui permet de former le premier hémistiche de l'hexamètre et d'ajouter le concept de *coetus*. Une même solution métrique, au reste, est présente au vers 751³⁵³. Le vers 775 ne s'inspire pas de Grégoire. Il fait référence, nous semble-t-il, au chapitre 4 des *Actes* dans lequel la communauté déplore la coalition des rois contre eux et demande à Dieu de faire des miracles. Ainsi *regibus elatis* renvoie à l'expression *reges terrae* du verset 26 et *mira* au terme *prodigia* du verset 30. Cet hexamètre commente, selon toute vraisemblance, la proposition *extendit caelos* de *Jb.* 9, 8. Le poète a donc complété la lecture typologique de Grégoire selon laquelle cette citation de Job préfigure l'itinéraire des apôtres et l'édification de l'Eglise.

Le vers 776 récrit *Jb.* 9, 13 sans y apporter le moindre changement. L'hexamètre suivant simplifie considérablement les analyses de Grégoire (*Moral.* 9, 16, 23) qui dans son commentaire réfléchit à l'aide de nombreux passages vétéro-testamentaires sur les moments où il est possible ou non de fléchir la colère divine. Le vers 778 reprend *Jb.* 9, 24 : *terra data est in manu impii*. On remarque ici que *tradita* vient remplacer *data* dans un souci de *uariatio*. Par ailleurs, le poète a préféré le pluriel *reproborum* au singulier *impii* ce qui permet de préparer l'exégèse du vers suivant qui assimile les réprouvés aux Juifs déicides. L'hexamètre suivant reprend les réflexions du docteur (*Moral.* 9, 28, 44) en leur donnant une perspective quelque peu différente. Ce dernier conserve en effet le singulier *impii* parce qu'il considère que cet adjectif désigne le diable qui a poussé les Juifs à faire périr la chair du Christ. Ici, les *reprobi* sont les Juifs eux-mêmes et leur condamnation en apparaît d'autant plus forte. Le vers 780 récrit à l'identique *Jb.* 12, 16 en inversant simplement, pour des raisons métriques, *decipitur* et *decipientem*. Les hexamètres 781-782 résument avec beaucoup de concision les développements de Grégoire (*Moral.* 11, 12, 18) qui, en s'appuyant sur une citation de Matthieu, différencie le fait de connaître par examen et le fait de connaître par amour. De telles subtilités ne sont pas présentes dans le *Liber*. Le premier de ces deux hexamètres semble faire référence à celui qui est trompé et qui peut échapper à la damnation par la

³⁵³ *Coetus apostolicus gauisus demone pulso.*

purification de Dieu : *quod tamen deceptis aliquando ad purgationem*. Le vers suivant semble renvoyer à celui qui trompe. Le versificateur a récrit la phrase du docteur : *cadere etiam in alia peccata permittit*. Cette déchéance est rendue dans le *Liber* par le comparatif *deterior*. Les deux débuts d'hexamètre (*absque Dei nutu / permittente Deo*) évoquent les rapports complexes entre l'omnipotence de Dieu et la liberté humaine. Le vers 783 reprend le verset biblique sans lui apporter de changement. L'hexamètre suivant résume Grégoire avec beaucoup d'efficacité (*Moral.* 11, 13, 21), ce dernier considérant que les rois désignent les hommes chastes mais arrogants et que l'action de délier les ceintures signifie le fait de s'adonner au péché de chair. L'expression *elatos castos* condense la proposition *de ipsa continentia elatione mens tangitur*. Quant au groupe *uiciari sinit*, il permet de reprendre en la simplifiant la phrase de l'hypotexte : *hanc in immunditiam operis cadere permittit*. On remarquera également le remplacement de *permittit* par *sinit* ce qui permet une *uariatio*, la forme *permittente* étant utilisée au vers 782. En outre, la concrétisation des réflexions du docteur à travers le passage des concepts abstraits (*elatio*) aux catégories de personnes (*elatos*) rend l'avertissement moral plus percutant. Le vers 785 est proche de l'hypotexte biblique si ce n'est que l'auteur a condensé l'expression *et subuersas in integrum restituat* par la forme verbale *restaurat*. La fidélité du poète à l'égard de sa source se mesure une fois encore au vers 786 qui se contente de récrire le début du paragraphe exégétique de Grégoire (*Moral.* 11, 18, 29) en des termes analogues mais sans préciser les correspondances (*multiplicat* figure la naissance, *perdit* la mort et *restaurat* la résurrection).

Le vers 787 paraphrase *Jb.* 12, 20. L'expression *doctrinam senum auferens* a été remplacée par *infatuatque senes*. Ce verbe n'est pas présent chez Grégoire et il permet d'ouvrir l'hexamètre par deux dactyles. Les vers 788 et 789 donnent deux interprétations du verset inspirées l'une et l'autre par l'auteur des *Moralia*. Le premier évoque la première partie de la citation (*infatuatque senes*) et résume fortement *Moral.* 11, 15, 23 si bien que, sans la source patristique, son contenu manque de clarté. Grégoire, de fait, considère que les vieillards désignent les prêtres (*sacerdos*) qui n'accomplissent pas les bonnes actions qu'ils professent (*non agit bona quae loquitur*). A force de mal agir, ils se mettent également à mal parler puisqu'enflammés par les biens terrestres, ils n'évoquent plus que ces derniers dans leurs sermons (*de terrenis rebus semper loquatur*). On remarque ainsi le travail de réduction du poète qui évoque ce processus de transformation par le terme *inuertitur*. Le second hexamètre concerne la deuxième partie du verset (*mutat ueracibus ora*). Pour l'auteur des *Moralia* (*Moral.* 11, 15, 24), les Juifs prononcèrent des paroles véridiques (*ueracibus*) lorsqu'ils disaient, avant l'Incarnation, que le messie allait advenir. Leur transformation

(*mutat*) signifie qu'ils ont nié la nature divine du Christ. Cette analyse est résumée à travers le verbe *errat* et nous pouvons noter que le poète n'a pris le soin de préciser les correspondances.

L'hexamètre 790 est très proche de l'hypotexte biblique. Le terme *conceptum* a été remplacé par *natum* dans un souci de *uariatio*. L'hexamètre suivant résume avec efficacité la fin du paragraphe de Grégoire (*Moral.* 11, 52, 70) consacré au verset en question. L'adjectif *solus* se retrouve chez le docteur (*solus ergo in carne sua uere mundus existit*) mais son anaphore (*solus agit / est qui solus*) est propre au poète. Le groupe *sine neuo* ne se retrouve pas chez Grégoire. Il s'agit d'une solution métrique que l'auteur a déjà exploitée au vers 516 du *Liber II*. L'hexamètre 793 récrit 2 *Cor.* 13, 4 : *quia etsi crucifixus est ex infirmitate sed uiuit ex uirtute dei*. La structure de l'hexamètre est identique et seul le groupe *ex infirmitate* a été supprimé afin de réduire l'hypotexte. Le rapprochement entre la citation paulinienne et celle de Job est dû à Grégoire (*Moral.* 14, 54, 67). Le versificateur n'a pas pris la peine de reprendre les analyses du docteur mais le verset néo-testamentaire suffit à exprimer la dimension typologique de la parole de Job. Le vers 794 remanie quelque peu le verset biblique (*Jb.* 19, 25) afin d'être en accord avec la lecture anagogique de Grégoire (*Moral.* 14, 55, 68). En effet, on lit dans la Vulgate *in nouissimo* (en dernier), ce que le poète a remplacé par *luce superna* (à la dernière lueur, c'est-à-dire à la fin des temps). Grégoire, il est vrai, avait préparé ce glissement puisqu'il note *et in nouissima die*. L'hexamètre suivant reprend le début du paragraphe des *Moralia* : *resurrexit ut nos resurgere posse confidamus*. L'auteur a utilisé à la place de *nos* l'expression *christicolarum* qu'il affectionne et qui lui permet de former la clausule de l'hexamètre. Le vers 796 reprend à l'identique *Jb.* 19, 26. Quant à l'exégèse de l'hexamètre suivant qui affirme la résurrection des corps, elle s'appuie sur Grégoire (*Moral.* 14, 56, 72) : *dum aperte pellis dicitur, omnis dubitatio uerae resurrectionis aufertur*. L'adverbe *adhuc* fait référence, selon toute vraisemblance, au débat qui porte sur la forme de la résurrection et dont Grégoire parle en évoquant Eutychius de Constantinople qui considérait que le corps ressuscité était impalpable. Ainsi l'explication de Grégoire à partir de la citation de Job met fin aux discussions³⁵⁴.

Nous pouvons dire en conclusion de cet ensemble que les versets bibliques sont récrits avec une grande fidélité mais que les développements très amples de Grégoire sont à chaque fois réduits à un seul hexamètre pour un paragraphe. Par conséquent, les analyses du docteur

³⁵⁴ G. Dinkova place un point d'interrogation à la fin du vers 797 (1557). Or, *P* a un signe distinctible aisément reconnaissable pour marquer l'interrogation et que l'on ne retrouve pas à la fin de l'hexamètre. En outre, une phrase assertive ne fait pas de difficulté au niveau du sens comme nous le montrons dans le corps du commentaire.

ne sont guère explicitées et les correspondances entre tel mot du verset et les exégèses allégoriques ne sont que rarement précisées. Notons également que Grégoire appuie ses commentaires sur de nombreuses citations bibliques qui ne sont jamais reprises par le poète. On peut supposer que cette réduction de l'hypotexte patristique servait simplement d'aide-mémoire et que les vers du poème représentaient peut-être la synthèse d'un cours plus complet portant sur les *Moralia*.

V. 798-855 : Citation de Job : imperfection de l'homme et préfiguration du Christ.

Ce vaste ensemble d'hexamètres est bien différent par sa composition des autres épisodes du *Liber*. Habituellement, le poète paraphrase la Vulgate sur une ou plusieurs lignes avant de proposer un commentaire à peu près équivalent par la taille aux vers qui récrivent la Bible à proprement parler. Ici, à partir d'une citation de Job (*Jb. 27, 6*³⁵⁵), reformulée au vers 803, le versificateur se lance dans une vaste dissertation qui certes s'appuie sur différentes citations bibliques et patristiques mais s'avère originale par la structure et l'enchaînement des idées. De toute évidence, il ne s'agit pas de la réécriture de l'analyse de Grégoire sur ladite citation (*Moral. 18, 5*). Le plan du développement du poète semble être le suivant : v. 798-805 : introduction et exposé de la thèse (il est impossible de rapporter toutes les paroles à dimension typologique de Job ; l'une d'elle attirera notre attention ; cette citation ne saurait s'appliquer à Job) ; v. 806-817 : premier argument (l'homme est un être pécheur) ; v. 818-833 : deuxième argument (personne ne naît sans vice) ; v. 834-841 : troisième argument (l'homme est un être fragile et inconstant) ; v. 842-847 : quatrième argument (Job n'est pas parfait puisqu'il s'est plaint) ; v. 848-855 : conclusion (cette citation ne peut s'appliquer à Job. Elle s'applique donc au Christ)³⁵⁶.

La première partie de cette dissertation commence par affirmer l'impossibilité de rapporter toutes les paroles de Job (v. 798 *innumerabiliter* ; v. 799 *non est facultas* ; v. 800 *eligimus* ; v. 802 *inter cetera*). Ce topos littéraire du *pauca de multis* est exprimé en des termes similaires dans le prologue du *Liber*. On rapprochera ainsi le vers 799 du vers 6 du *Liber I* : *cuncta facultatis non est euoluere nostra*. Au milieu de cet océan, le versificateur a choisi une parole de Job (v. 800 *unum*) et ce pour sa valeur typologique (v. 801 *insignia Christi*). Le verbe *pateant* montre également l'importance didactique de la citation puisque la

³⁵⁵ *Nec enim reprehendit me cor meum in omni uita.*

³⁵⁶ Nous avons préféré, dans le commentaire et la traduction, ne pas séparer ces parties en plusieurs unités puisqu'elles développent toutes le même verset biblique.

figura Christi y apparaît de façon particulièrement évidente. Le verset biblique n'est repris qu'au vers 803 avec un lexique et une construction rigoureusement identiques à l'hypotexte. Remarquons simplement que l'expression *in omni mea uita* devient *uita reprehendit in omni*, changement dans l'ordre des termes qui s'explique par des raisons purement métriques. Les vers 804-805 posent la thèse du développement : même si Job est un être juste, une telle citation ne peut s'appliquer à lui. Le vers 804 s'inspire par son contenu de *Jb. 1, 1* (*uir ille simplex et rectus ac timens Deum*) et il sera repris à l'identique au vers 842 avant d'être développé aux hexamètres 843-845. L'auteur, en bon *magister*, insiste donc de façon très didactique sur une distinction à faire entre la valeur morale du personnage et sa dimension typologique. Job ne saurait être parfait comme le Christ, bien qu'il soit juste et pieux, mais il annonce le Christ par ses paroles.

Les vers 806-817 constituent le premier argument. L'homme est un être pécheur incapable de penser la justice. Il ne saurait donc être irréprochable. Cette idée est étayée par cinq citations scripturaires. Quatre d'entre elles (c'est-à-dire toutes à l'exception de la parole d'Isaïe) se retrouvent dans le commentaire de Raban sur le *Siracide* (*In Eccl. 3, 9*) lorsque ce dernier commente *14, 1* : « heureux l'homme dont la bouche n'a pas failli ». G. Dinkova en conclut que le versificateur s'est inspiré du docteur dans les vers 805-812, ce qui nous semble tout à fait pertinent. Les vers 807-808 reprennent *1 Jn. 1, 8* avec beaucoup de fidélité. Remarquons simplement que l'expression *et ueritas in nobis non est* a été résumée par le deuxième hémistiche *quia uerax desinit esse*. Les citations des vers 810-812 ne manifestent aucun changement par rapport à l'hypotexte biblique. Le vers 813 semble être un commentaire moral de la citation du livre des *Rois* qui insiste, une fois encore, sur l'impossibilité de ne pas être pécheur. Le vers 815 paraphrase un verset d'Isaïe en respectant son lexique (à ceci près que *menstruus* vient remplacer *menstruatae*, impossible métriquement). Le versificateur semble vouloir montrer ici sa culture biblique en rajoutant une citation aux quatre paroles présentes chez Raban. Elle est analogue, dans le fond, aux autres versets bibliques du passage : l'homme est un être impur incapable de méditer la justice dans son cœur (v. 817 *neque corde potest meditari*).

Les vers 818-833 constituent le deuxième argument. La parole de Job ne peut s'adresser à lui-même puisque l'enfant, par la transmission du péché originel, est entaché par le vice (v. 819 *uiciosus qui generatur*). Les hexamètres 820-824 décrivent les étapes de la formation du fœtus en paraphrasant Augustin (*Diuers. Quaest. 56*). On peut se demander quel est l'intérêt, dans le contexte argumentatif, d'un tel développement. L'évêque d'Hippone réfléchissait à la dimension symbolique du nombre de jours des différents stades du

développement. Or, le poète ne commente aucunement les propos en question. On peut éventuellement considérer qu'à travers ces hexamètres l'auteur montre que l'enfant n'est pas un pécheur en acte (v. 829 *actu*) puisqu'il ne fait rien dans le ventre de sa mère. C'est aussi l'occasion pour lui de montrer ses connaissances en sciences naturelles même si l'expression *physicorum ore* qui légitime son propos est quelque peu trompeuse, puisque la source de ce passage est bel et bien Augustin. On retrouve dans le paragraphe des *Quaestiones* des durées rigoureusement analogues : *primis sex diebus* (v. 820 *senis diebus*) ; *sequentibus nouem diebus* (v. 822 *lucibus at ternis ter*) ; *duodecim diebus* (v. 823 *bis senis*) ; *reliquis decem et octo diebus* (v. 824 *ter senis autem*). On remarque à chaque fois la reformulation des nombres de jours selon les habitudes de la langue poétique latine. D'autres termes sont empruntés à l'hypotexte augustinien : *lactis, sanguis, consolidatur, formatur*. En revanche, la clausule du vers 820, *perstare diebus*, constitue peut-être un emprunt métrique à Flodoard (*Ital.* 2, 9, 9)³⁵⁷. Notons qu'au vers 821, l'anonyme a remplacé *lactis habeat similitudinem* (ce terme commençant par trois syllabes brèves est impossible métriquement) par le groupe *in lactis spetie*. En outre, le poète a voulu attribuer un hexamètre à chaque étape du développement ce qui l'oblige à ajouter des répétitions synonymiques pour remplir ses vers : v. 823 *duratur, consolidatur* ; v. 824 *formatur, effigiatur*. Le vers 826 semble davantage en rapport avec l'argumentation : l'enfant pleure à sa naissance ce qui témoigne de sa misère, c'est-à-dire de la blessure de son âme. Il s'agit là d'une idée bien connue d'Augustin que l'auteur a vraisemblablement reprise au sermon 293, 10 : *postremo et in ipso paruulo miseriae ipsius testis est fletus*³⁵⁸. Le second hémistiche du vers conserve le lexique de l'hypotexte : *miserum, flendo*. Quant au verbe *fatetur*, il est un équivalent synonymique de *testis est*. Le début du vers (*in gemitu paritur*) est un ajout qui développe la même idée et qui fait écho au vers 819 : *paritur uiciosus*. L'homme, dès sa naissance, est misérable par son âme pécheresse. Les vers 828-832 constituent une réflexion sur la responsabilité de l'enfant dans sa faute et sur la nécessité du baptême. Une fois encore, ce développement ne concerne pas directement l'argumentation. Les vers 829-830 s'appuient à nouveau sur Augustin (*In Ioh.* 38, 6) qui dans son traité commente la citation johannique présente en 8, 24 : « vous mourrez dans vos péchés ». L'évêque d'Hippone affirme que, pour éviter une telle situation, l'Eglise a raison de baptiser les nouveaux nés : *propter hoc etiam surgens paruulus a matre piis manibus ad Ecclesiam fertur*. On remarque que l'expression *etiam surgens* a été remplacée par un équivalent *ut mox exortus* au vers 830. Par ailleurs, la clausule *inoleuit* s'inspire probablement

³⁵⁷ Mais le contexte est ici complètement différent puisque Flodoard évoque le martyre d'une Sainte.

³⁵⁸ Cette référence n'a pas été notée par G. Dinkova dans son apparat des sources.

de Baudri (*Carm.* 85, 41) qui est le seul à l'employer dans un contexte bien différent. En s'appuyant sur Augustin, l'auteur affirme son attachement à la tradition de l'Église concernant le baptême des enfants. On peut y voir la trace d'un débat théologique remontant à la fin de l'antiquité mais qui devait être encore vivace au XII^{ème} siècle. Les vers 831-832 affirment que le baptême permet d'avoir espoir en la vie (*spe gaudia uitae*) et de vaincre les dommages de la mort (*dispendia mortis*). On remarque la symétrie dans la formation de ces deux clausules (échos sonores de la syllabe [dia], présence des deux génitifs antithétiques) qui permet d'opposer avec force la réalité misérable de l'homme et l'espoir donné par le baptême.

Les vers 834-841 insistent sur la mouvance et la faiblesse de la condition humaine. Il s'agit du troisième argument apporté à la thèse : cette fragilité inhérente à l'homme montre que la citation de Job ne peut s'appliquer à lui puisqu'il appartient à l'espèce humaine. L'instabilité de l'homme est tout d'abord évoquée par une réécriture extrêmement précise de *Jb.* 14, 1-2 dans les vers 834-836. Pour former ses hexamètres, le poète a eu recours à la technique du collage. En effet, le vers 834 assemble l'expression *qui uelut umbra fugit* empruntée au verset 2 (*fugit uelut umbra*) à la relative *modico qui tempore uiuit*, qui s'inspire pour sa part du premier verset (*breui uiuens tempore*). L'hexamètre suivant reprend la fin du verset 1 (*repletus multis miseriis*) en remplaçant *miseriis* par *amaris*, clausule que le poète affectionne et que l'on retrouve en I, 496 ; II, 56 ; II, 62 ; III, 648. Le vers 836 est lui aussi très proche de l'hypotexte et l'expression *statu non idem* lui est directement empruntée. Cette description de la condition humaine par Job est amplifiée par les hexamètres 847-849 qui s'inspirent de l'*Enéide*, 8, 19-21³⁵⁹. Virgile y représente Enée en proie à mille soucis juste avant le déclenchement de la guerre contre Turnus. Cette agitation extrême de l'âme correspond bien à la description de l'humaine condition faite par le poète. Ainsi, la clausule *curarum fluctuat estu* est directement reprise à *Aen.* 8, 19. Quant à l'expression *per mille pericula motat*, elle ressemble fortement au vers 21 : *perque omnia uersat*. Le emploi est donc ici particulièrement pertinent et permet d'exprimer avec vigueur le mouvement perpétuel qui agite l'homme et que l'on retrouve dans le balancement et la rime léonine du vers 817 *rotat / motat*. Les vers 840-841 insistent pour leur part sur l'inanité des pensées humaines, lesquelles sont comparées aux gouttes de pluie et aux grains de sable.

L'ensemble constitué par les vers 842-849 développe le quatrième argument : même si Job fait preuve d'une grande valeur morale, il ne saurait être considéré comme irréprochable. Les hexamètres 842-847 forment une vaste période dont la proposition concessive des vers 842-844 constitue la protase et les hexamètres 846-847 l'apodose. Dans la première partie de

³⁵⁹ C'est à Neil Adkin (p. 76) que l'on doit l'identification de cette source.

la phrase, l'auteur énumère toutes les qualités morales de l'homme en récrivant avec beaucoup de précision *Jb.* 2, 3. Neil Adkin a repéré avec pertinence toutes les correspondances entre le *Liber* et l'hypotexte biblique : *seruum meum / seruus Dei* ; *simplex / simplex* ; *timens / timore* ; *recedens a malo / astemius malorum* ; *retinens / tenax* ; *innocentiam / iustitiae*. Il considère également que le début d'hexamètre *iustitiae tenax* est emprunté à Juvénal (*Sat.* 8, 24) : *iustitiaeque tenax factis dictis mereris*. Dans le début de la satire 8, le poète affirme qu'il faut se vanter d'être vertueux et non d'avoir une ascendance prestigieuse. Cette citation paraît donc se faire dans un contexte approprié puisque le personnage de Job a de la valeur par ses actions vertueuses et non par sa naissance qui n'est jamais évoquée dans la Bible. Le vers 845 complète la protase en faisant référence à *Jb.* 2, 21-22, versets dans lesquels le héros bénit le Seigneur malgré les malheurs qu'il a endurés. Cela étant, l'expression *ad tolerandas omnigenas plagas*, qui ne se trouve pas dans la Vulgate et que l'auteur a déduite des versets précités, est quelque peu hyperbolique puisqu'à partir de la seconde série de malheurs Job adresse des paroles de plainte au Seigneur. C'est au reste ce qui est évoqué au vers 846 qui résume l'ensemble des poèmes³⁶⁰ où Job exprime son désespoir et son aversion pour l'existence. Le vers 848 s'inspire de *Jb.* 42, 6 : *idcirco ipse me reprehendo et ago paenitentiam in fauilla et cinere*. Le verbe *penituit* fait directement référence au substantif *paenitentiam* de l'hypotexte. La démonstration est ici particulièrement efficace : si Job s'est repenti, c'est donc qu'il se reprochait d'avoir mal parlé. Par conséquent, la citation de *Jb.* 27, 6 se saurait s'appliquer à lui.

Les vers 850-855 constituent la conclusion de ce développement : Job par ses paroles figure le Christ et l'Eglise (v. 853). Quant à la citation dont il est question, elle s'applique naturellement à Jésus (v. 851-852). G. Dinkova considère que les hexamètres 851-855 s'inspirent de Grégoire, *Moral.* 18, 6, 12. Cette référence ne nous semble pas particulièrement pertinente. Tout d'abord, il s'agit d'un commentaire de *Jb.* 27, 7, verset qui n'est jamais cité par le poète. En outre, à l'exception du segment de phrase *beati igitur Iob uoce typica sancta Ecclesia* que l'on retrouve au vers 853 mais qui développe une idée omniprésente dans les *Moralia*, les autres analyses ne font guère écho aux vers du *Liber*. En revanche, le rapprochement que Neil Adkin³⁶¹ fait entre le vers 854 et *Aen.* 1, 10 semble incontestable. L'hexamètre virgilien présente le héros éponyme en insistant sur sa *pietas* (*insignem pietate uirum*, hémistiche repris à l'identique au début du vers 854) et sur sa *patientia* (l'expression

³⁶⁰ G. Dinkova précise que les vers 846-847 s'inspirent de *Jb.* 42, 6. Cette référence ne nous semble valide que pour le second hexamètre.

³⁶¹ Neil Adkin, p. 77.

labores est transformée par le gérondif *patiendo*). Neil Adkin montre que la citation virgilienne est pertinente puisque Job et Enée ont tous deux souffert malgré leur innocence. On pourrait ajouter que, dans l'esprit du poète, tous deux se distinguent par leur piété. Le philologue américain montre également que le vers de l'*Enéide* sert à présenter Enée alors que sa réécriture a une fonction conclusive. Mais les différences ne s'arrêtent pas là. Job tout comme Enée est héroïque par sa valeur morale (rappelée aux vers 854-855). Mais il n'incarne pas la perfection du Christ (v. 851), puisqu'il se contente de la préfigurer. Implicitement, le poète montre donc l'évidente supériorité du Christianisme sur le paganisme. Job, en lui-même, équivaut à Enée, le plus grand héros de l'antiquité, mais le Christ dont l'absolue pureté est soulignée au vers 851 par les rimes léonines (*neque peccavit / nec mendacia dixit*) ne peut souffrir aucune comparaison avec le monde de Virgile.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 826 (V. 1586 *Dinkova*) : G. Dinkova corrige *gemitu* en *genitu* ce qui ne s'impose aucunement. Le poète insiste ici sur les manifestations physiques de la misère du nouveau né, les pleurs (*se flendo*) et les gémissements (*in gemitu*). Ces deux groupes de mots sont reliés par l'adverbe *pariter*.

V. 846 (V. 1606 *Dinkova*) : G. Dinkova a corrigé *duo* en *Deo* et on comprend ce qui a motivé son choix : Job adresse des paroles de plainte à Dieu qui sont autrement plus nombreuses que deux. Cela étant, cette correction pose problème d'un point de vue métrique. En effet, pour que l'hexamètre soit juste, il faudrait supposer que le poète abrège le « o » de l'ablatif de deuxième déclinaison ce qu'il ne fait pas par ailleurs³⁶². En outre, du point de vue de la signification, on peut considérer qu'il s'agit ici d'une expression proverbiale que l'on retrouve en français dans la phrase « je vais te dire deux mots ». Il est vrai, cependant, que nous n'avons pas trouvé d'expression de ce type en latin.

³⁶² A titre d'exemple, la forme *Deo* du vers 919 du *Liber II* s'achève forcément par un « o » long.

V. 856-859 : Mort des membres de la famille d'Eli.

Après la longue parenthèse constituée par la réécriture du livre de *Job*, le versificateur revient aux livres historiques qui l'occuperont jusqu'au vers 783 du *Liber III*. Il commence naturellement par le premier livre de *Samuel*, coupé en deux, si l'on peut dire, par le passage de la deuxième à la troisième section du *Liber*. Cela étant, deux unités narratives se distinguent. Les vers 856-929 sont consacrés à Samuel et Saül (1 S. 1-15), alors qu'à partir du premier hexamètre du *Liber III* débutera la geste de David (1 S. 16-31). La paraphrase du premier ensemble est très parcellaire. Le poète n'évoque guère la naissance de Samuel (1 S. 1) et ne parle pas de sa vocation (1 S. 3) ni de son discours d'adieu (1 S. 12). Les guerres contre les Philistins ne sont pas narrées (1 S. 4 ; 1 S. 7 et 1 S. 13-14) mêmes si certains vers font allusion à tel ou tel détail de la campagne. Le poète suit globalement l'ordre de l'hypotexte même si, comme nous allons le voir, les vers 856-859 et 867-870 subissent une antéposition significative. C'est le cas précisément du premier épisode du livre de *Samuel* consacré à la mort de la famille d'Eli.

On peut s'étonner de voir le poète commencer sa paraphrase par le chapitre 4 avant de revenir au vers 861 sur les chapitres 1 et 2. Il semble que ce déplacement s'explique par des raisons théologiques. En effet, après avoir évoqué le trépas de Hofni et Pinhas, l'anonyme commente la parole d'Anne en 1 S. 2, 8 (« il relève le faible de la poussière ») en considérant que ce verset préfigure la résurrection du Christ et son triomphe sur la mort (v. 864). L'ordre suivi est donc signifiant dans le cadre d'une lecture typologique de l'Ancien Testament.

Les vers 856-859 évoquent la mort d'Eli et de ses deux fils. Le contexte du passage (campagne désastreuse contre les Philistins) n'a pas été précisé au même titre que la cause de la chute mortelle du vieux prêtre (en 1 S. 4, 17, on le voit trépasser en apprenant que l'arche a été prise). Le versificateur n'a pas rapporté non plus que Hofni et Pinhas étaient les deux fils d'Eli. Il s'est concentré sur les morts elles-mêmes qu'il interprète comme le juste châtiment de ceux qui n'ont pas une foi ardente (v. 857) ou qui sont débauchés (v. 859). Au vers 856, l'adjectif *ueterane* résume l'âge du prêtre précisé au verset 15. Quant au premier hémistiche de l'hexamètre suivant, il fait référence à sa chute mortelle (1 S. 4, 18). L'adverbe *retro* est emprunté à l'hypotexte mais les expressions *de sella* ou encore *fractis ceruicibus mortuus est* n'ont pas été retenues³⁶³. Le vers 858 consiste en une interprétation des versets 10 et 11 dans lesquels on apprend la fuite des Hébreux et la mort des deux fils. Par l'expression *turpiter*

³⁶³ Dans son apparat des sources bibliques, G. Dinkova note que le vers 856 (1616) s'inspire de 1 S. 4, 3-4. Or, ces deux versets narrent la décision du peuple d'aller chercher l'arche à Silo et ne parlent aucunement d'Eli.

oppetierunt, l'anonyme considère sans doute que Pinhas et Hofni ont lâchement fui devant l'ennemi³⁶⁴. Cette idée n'est pas inspirée par Isidore (*Quaest. Test. Appendix Reg, 14-15*) qui est repris textuellement par Raban (*In Reg. I Reg, 4*). Il en va de même pour le commentaire moral de l'hexamètre suivant. Les fils qui ont combattu honteusement (*turpiter*) représentent les débauchés et les incestueux. On peut supposer que le poète nomme deux catégories de pécheurs car il y a deux fils mais aucune glose ne vient expliciter la correspondance. Le second hémistiche du vers 857, quant à lui, s'inspire d'Isidore : *si quis retrorsum conuertitur a fide, et ueritate, necesse est ut cadat et continuo moriatur*. L'idée qu'Eli, par le fait de tomber en arrière, signifie celui qui se convertit « à reculons », a été résumée par l'adjectif *tepidos*. Cette interprétation semble s'appuyer sur 1 S. 3, 13, verset dans lequel on apprend que le vieux prêtre ne corrigeait pas ses fils bien qu'ils ne se comportassent pas bien. Le participe futur *ruituros* condense la proposition de conséquence et fait écho à la forme *perituros* de l'hexamètre 859. La mort de la famille d'Eli est donc l'occasion pour le poète bien davantage que chez les docteurs d'affirmer le nécessaire châtement qui attend les pécheurs.

V. 860-866 : Cantique d'Anne.

Cet ensemble d'hexamètres consiste essentiellement en la lecture typologique d'un verset du cantique d'Anne (1 S. 2, 8). Le poète évoque à peine le contexte de l'hymne, ne précise pas que la femme en question est la mère de Samuel ni qu'elle a fait la promesse au Seigneur de lui livrer son fils. Le dialogue entre Anne et Eli (1 S. 1, 12-18) a également été passé sous silence. Bref, l'anonyme, dans un souci de concision, doit considérer que l'histoire de la conception du prophète est bien connue de son lecteur.

Le vers 860 se borne à rappeler la fécondité miraculeuse de l'épouse d'Elqana en résumant les versets 5 et 20. L'adjectif *sterilis* permet de condenser la proposition *Dominus autem concluderat uulnam eius*. De même, *fecunda* remplace les deux verbes *concepit et peperit*. Les vers 862-863 récrivent le verset du cantique avec une grande fidélité. Les expressions *puluere eleuat egenum* et *ut sedeat cum principibus* sont directement empruntées à l'hypotexte. En revanche, la fin du vers 863 transforme radicalement le texte de la Vulgate puisque *regnetque per euum* vient remplacer *et solum gloriae teneat*. Cette substitution a pour

³⁶⁴ Il est également possible qu'il fasse indirectement référence à 1 S. 3, 13 où le Seigneur parle d'Eli et de sa famille en ces termes : « il savait que ses fils se comportaient mal (*indigne agere filios*) et néanmoins il ne les a pas repris ».

fonction de préparer l'analyse typologique et anagogique du vers 864 : le Christ a vaincu la mort et nous a donné la vie éternelle. Cette lecture est inspirée de Bède (*In Sam.* 1, 4, 8), même si ce dernier évoque davantage l'incorruptibilité de la chair du Christ (*ne caro eius uideat corruptionem*) que le triomphe sur la mort. En revanche, la fin de l'hexamètre 864 *scandit super astra* consiste en une substitution synonymique de l'expression de l'*auctor* : *eleuat ad caelos*. Le premier hémistiche *morte triumphata* est une formule que l'auteur a déjà utilisée au vers 96 du *Liber II* en parlant là encore de la résurrection du Christ. Le vers 865 paraphrase une citation de l'*Épître aux Corinthiens* qui sert de commentaire typologique à la première partie du verset 8. Le rapprochement entre le passage vétéro-testamentaire et néo-testamentaire a été réalisé par Bède dans le même paragraphe de son exégèse sur le livre de *Samuel*. Le poète a récrit le verset paulinien avec une grande précision en remplaçant simplement *propter uos* par *pro nobis*. L'énonciateur ne fait pas de séparation entre lui et son auditoire ; il ne se place pas comme un prêcheur qui explique la vérité aux autres, mais comme un fidèle priant au sein de la communauté.

V. 867-870 : Samuel devient juge.

Cet ensemble de quatre hexamètres fait référence au chapitre 7 du premier livre de *Samuel* dans lequel on apprend que le héros devient roi. L'épisode est antéposé par rapport à l'hypotexte et il sera d'ailleurs suivi par la réécriture du chapitre 5 consacré à la captivité et au retour de l'arche. Ce remaniement de l'ordre s'explique à notre sens par une volonté de continuité narrative et de condensation. Le poète présente le fils juste après la mère et plutôt que d'évoquer des détails sur sa naissance et son enfance (1 S. 1 et 3), il préfère énoncer la fonction principale du personnage (v. 868). L'hexamètre 867 construit un lien, qui n'est pas présent dans la Bible, entre la mort des fils d'Eli et la royauté de Samuel. Ce rapprochement permet de renforcer la cohérence narrative des trois premiers épisodes de la réécriture du livre en question puisque le vers 867 fait écho de toute évidence au vers 858. En outre, le groupe de mots *Ophni uel Finees* forme le premier hémistiche de l'hexamètre et c'est cette même solution métrique qui a été retenue à la fois aux vers 858 et 867. L'hexamètre 868 résume le chapitre 7 et il est délicat d'identifier le verset récrit. Le substantif *iudex* fait naturellement référence au verset 6 (*iudicauitque Samuhel*) ou au verset 15 (*iudicabat quoque Samuhel*). Quant au terme *sacerdos*, il provient vraisemblablement d'une interprétation du verset 9 où l'on voit Samuel prendre un agneau et l'offrir en holocauste. Cette réécriture prépare de toute évidence la lecture typologique du vers 869 (*rex atque sacerdos*). Le poète dans les deux

hexamètres au contenu exégétique ne semble pas s'inspirer d'Isidore, ni de Bède, ni de Raban. Il montre que le Christ constitue une rénovation (v. 870 *renouamur*) par rapport à la Loi symbolisée à notre sens par les deux fils d'Eli.

V. 871-893 : Captivité et retour de l'arche.

Cet ensemble de 23 hexamètres paraphrase les chapitres 5 et 6 consacrés à la captivité et au retour de l'arche en ne retenant que certains détails porteurs d'une importante dimension morale. Ainsi, les causes de la capture de l'arche (la défaite contre les Philistins narrée en 1 S. 4), la succession des différentes villes dans lesquelles l'arche est transférée (1 S. 5, 6-12), la réponse des prêtres au malheur qui frappe les Philistins (1 S. 6, 1-6) et le retour de l'arche en Israël (1 S. 6, 13-20) n'ont pas été retenus.

Le vers 871 récrit 1 S. 5, 2 en omettant le terme *templum*, ce qui rend la compréhension du vers peu évidente, puisque Dagon, de fait, est le dieu des Philistins³⁶⁵. L'hexamètre suivant est proche du texte biblique et les termes *caput* et *caesa (abscisae* dans la Vulgate) lui sont empruntés. Remarquons que l'adjectif *duae* a été remplacé par *utraque* qui forme le dactyle cinquième de l'hexamètre. Au vers 878, *dorsum* est venu se substituer à *truncum*, non pour des raisons métriques mais pour préparer l'exégèse morale du vers 880 (*terga dederunt*). En outre, l'hexamètre débute par un jeu sur les sonorités entre *dorsum* et *Dagonis*. L'expression *solus remanserat*, quant à elle, a été négligée au profit de la fin de vers *reperiri* que le versificateur utilise à plusieurs reprises dans le *Liber* (I, 13 ; I, 310 ; III, 425). Le vers 882 constitue un collage d'éléments appartenant aux versets 6 et 9³⁶⁶ du chapitre 5. Ces deux passages sont très proches et évoquent les Philistins (de la ville d'Ashdod puis de Gath) qui subissent des tumeurs (des hémorroïdes selon le texte hiéronymien) lorsqu'ils accueillent l'arche des Hébreux. La forme *computruere* est empruntée au verset 9 (*computrescebant*) alors que *nates* ne se retrouve qu'au verset 6³⁶⁷ (*in secretiori natium*). Cette juxtaposition a pour fonction de synthétiser en un seul hexamètre deux versets différents. Le vers 886 récrit 1 S. 6, 7 et fait référence aux vaches qui transportèrent l'arche chez les Hébreux après la décision des Philistins de ne point la conserver. L'utilisation de l'adjectif *expertibus* permet de résumer la relative *quibus non est inpositum iugum*. Les hexamètres

³⁶⁵ Mais aux vers 872 et 878, il est question de la statue du dieu en question.

³⁶⁶ G. Dinkova n'a noté comme référence que 1 S. 5, 9 ce qui empêche de saisir la technique de réécriture du versificateur.

³⁶⁷ Les parties atteintes par cette maladie sont évoquées au verset 9 en des termes différents : *prominentes extales eorum*.

889-890 insistent à deux reprises, comme d'ailleurs dans le verset 12, sur le fait que les animaux suivirent toujours le bon chemin sans s'écarter. Dans l'hypotexte on trouve successivement *in directum per uiam* puis *itinere uno* que le poète a transformés par *retro non abiere et tramite recto*, ce substantif étant utilisé à plusieurs reprises par le versificateur en position de dactyle cinquième (On le trouve au vers 372 du *Liber I* mais aussi au vers 99 du *De Gratia*). Il va sans dire que la répétition de cet élément est au service du commentaire moral du vers 890 qui considère que l'itinéraire des génisses représente le cheminement du moine qui ne saurait s'écarter de l'amour du Père. L'expression du vers 889 *pignoris inmemores* ne se retrouve pas dans la Vulgate mais est inspirée d'Isidore, *Quaest. Test. I Reg, 3, 8* : *nam sicut illae pignorum affectibus a recto itinere minime digressae sunt*. Cette analyse fait référence à 1 S. 6, 10, verset dans lequel on apprend que les vaches allaitaient des veaux avant leur départ (*lactabant uitulos*). Le terme *pignus* désigne souvent, en poésie, les enfants. Les animaux ont donc oublié les leurs (*pignoris inmemores*) pour suivre leur route comme doit le faire le moine renonçant à sa famille. Le vers 891 paraphrase le verset 12. Le participe *mugientes* est devenu *mugitum* placé à l'initiale de l'hexamètre. Ce qui était un élément facultatif de la phrase de l'hypotexte est devenu un complément essentiel dans la syntaxe de la réécriture. Cette reformulation permet un recentrage sur les mugissements, élément du récit qui bénéficie d'un commentaire moral aux vers 892-893.

Les vers 873-877 commentent la destruction de la statue de Dagon selon une lecture typologique inspirée d'Isidore (*Quaest. Test. I Reg, 3, 3-4*). Le poète a conservé l'idée de la soudaineté de la destruction des idoles suite à l'apparition de l'Évangile (*statim ut / cum primum*). En outre, les termes *orbi*, *omnis* et *simulacrum* sont également empruntés à l'hypotexte patristique. En revanche, l'auteur n'a pas repris à son compte l'expression *peruenit in gentibus* et a préféré la remplacer par des termes appartenant au champ lexical de la lumière (v. 873 *claruit* ; v. 874 *lux*). Cette métaphore de la lumière pour évoquer l'apparition de l'Évangile est très présente chez le poète et on la retrouve dans le prologue du *Liber* comme dans celui du *De Gratia*³⁶⁸. L'hexamètre 876 propose une interprétation légèrement différente de celle du docteur. Pour Isidore, la tête coupée signifie que la superbe du diable est brisée (*et in capite eius superbia diaboli abscisa significabatur*). Dans le *Liber*, en revanche, la tête est interprétée comme la pompe (*pompa*) désignée comme la tête des crimes (*caput scelerum*). Cette expression que l'on ne retrouve pas dans la source permet d'établir une correspondance entre la tête de Dagon et la tête des crimes, ce qui favorise la mémorisation de l'exégèse et légitime la lecture morale. Le terme *pompa* fait référence à

³⁶⁸ *Liber I, 1 : Christus precognitus est oriturus ; De Gratia, 2 : Hinc Euangelii radiavit imago dealis.*

l'idolâtrie mais il a aussi une signification plus large. On peut y déceler l'obsession du poète pour l'austérité, principe de son idéal monastique.

Les vers 879-881 commentent le fait que seul le dos de Dagon a pu être retrouvé. Pour le poète, cet élément signifie que la foi du Christ a fait fuir les idolâtres (v. 879 *cultores demoniorum*). Cette idée est empruntée à Isidore, *Quaest. Test.* I Reg, 3, 5 : *dorsum quippe fugat significat*. L'auteur développe son analyse en s'appuyant sur une citation des psaumes³⁶⁹ que le poète a reprise au vers 881 en respectant le lexique de l'hypotexte biblique. Cela étant, nous pouvons remarquer que, au vers 880, l'auteur récrit Isidore en paraphrasant Virgile. Neil Adkin³⁷⁰ a en effet remarqué que le second hémistiche de l'hexamètre en question (*palantes terga dederunt*) s'inspire de *Aen.* 12, 738 : *idque diu, dum terga dabant palantia Teucris*. Ce passage évoque les Troyens fuyant devant l'épée de Turnus. Le philologue considère que le remploi est quelque peu incohérent puisque le participe *palantes* désigne la débandade des soldats alors que c'est l'idée de fuite que le poète devrait exprimer. La forme *palantes* est d'ailleurs glosée par *fugientes*. Il nous semble au contraire que le verbe *palor* permet précisément d'insister sur la force du Christ qui fait fuir ses ennemis dans la dispersion. Quoi qu'il en soit, le poète utilise ici l'intertexte virgilien pour évoquer, grâce au registre épique, la fuite éperdue des ennemis du Christ et la puissance de la foi (v. 880 *ante fidem*) qui remplace par son efficacité l'épée de Turnus. Implicitement, nous est montrée la supériorité du christianisme qui triomphe non par les armes mais par la paix.

Les vers 883-885 commentent les hémorroïdes qui frappèrent les Philistins. L'exégèse morale est encore une fois due à Isidore (*Quaest. Test.* I Reg, 3, 6). Pour ce dernier, ceux qui sont frappés dans leurs parties postérieures représentent les hommes qui, après avoir reçu le Testament de Dieu (la capture de l'arche), s'adonnent aux plaisirs inférieurs : *si qui susceperunt Testamentum Dei et posteriora uitae dilexerint*. Il est juste que ces derniers soient châtiés de la sorte : *iustissime cruciabuntur*. Le vers 883 est très proche dans le fond comme dans la forme des analyses du docteur. Au vers 885, le poète a transformé *iustissime* par *iure* et *cruciabuntur* par *egret* sans doute pour raccourcir l'hypotexte patristique. Quant au vers 884, il insiste sur le retournement moral du converti en utilisant un vers d'Horace, *Epist.* 1, 1, 98 : *quod petiit spernit, repetit quod nuper omisit*³⁷¹. Ce remploi se fait dans un contexte analogue puisque Horace imagine ici que Mécène lui reproche son inconséquence. Mais si le

³⁶⁹ G. Dinkova note deux références pour le vers 881 : *Ps.* 17, 41 et *Ps.* 20, 13. Seule la seconde est pertinente et ce pour deux raisons : il s'agit du verset cité par Isidore ; le verbe *ponere* (réutilisé par le poète à travers le parfait *posuit*) associé à *dorsum* ne se trouve que dans ce passage.

³⁷⁰ Neil Adkin, p. 78.

³⁷¹ Cette source a été identifiée par Neil Adkin, p. 78.

ton de l'écrivain antique est léger, sa réécriture consiste en une condamnation beaucoup plus sévère et ce par l'adjonction de l'adjectif *infelix* et l'accusatif *malum* qui vient compléter *repetit*. Cet hexamètre consiste donc en l'*amplificatio* de l'exégèse morale d'Isidore, technique similaire à celle du vers 880. Les vers 887, 890, 892 et 893 commentent les versets relatifs au transport de l'arche par les vaches en récrivant, une fois encore, l'auteur des *Quaestiones*. L'hexamètre 887 conserve l'allégorie d'Isidore qui assimile l'absence de joug à l'absence de crime (*Quaest. Test. I Reg, 3, 8*) : *qui nullum delicti iugum traxerunt*. Le versificateur, on le voit, a utilisé le complément du verbe *tractare* comme sujet (*crimines immunes*) ce qui lui permet d'ajouter l'accusatif *sacra*. Ainsi, la paraphrase de l'anonyme restreint quelque peu le sens de l'hypotexte. Seuls ceux qui sont purs peuvent administrer les sacrements du Christ. Le poète semble rappeler ici la nécessité de la valeur morale du clergé. Au vers 890, *monachus* vient se substituer à la périphrase isidorienne *sancti mundo renuntiantes*. Pour le versificateur, le monachisme est le seul chemin droit pour se rapprocher de l'amour du Père.

Les hexamètres 892-893, pour leur part, sont extrêmement proches en substance du texte des *Quaestiones* (Appendix Reg, 70) : les mugissements représentent les paroles de compassion pour le prochain, charité qui ne doit pas détourner le Chrétien de la voie de Dieu. *Compatiantur proximis* a été remplacé par l'équivalent synonymique *amare propinquos*. Par ailleurs, l'auteur a passé sous silence l'énumération *praedicatores, doctores, fideles* en utilisant la première personne du pluriel (*debemus*). Pour conclure, nous dirons que l'ensemble de ce commentaire est très proche du texte isidorien, même si ce dernier est parfois amplifié par le recours aux poètes antiques pour rendre l'exégèse morale plus frappante ou actualisée dans le contexte historique du Moyen Age central.

V. 894-902 : Saül et les ânesses. Rencontre avec Samuel.

Après le récit de la capture et du retour de l'arche, le poète revient aux personnages principaux de cette première section de la réécriture de *Samuel*, à savoir Saül et le héros éponyme. Il suit désormais l'ordre de l'hypotexte et narre ici l'épisode des ânesses (1 S. 9). Le versificateur a limité sa réécriture à quelques versets porteurs d'une dimension allégorique. De fait, Saül n'a pas été présenté (1 S. 9, 1-2) et ses pérégrinations jusqu'au prophète (1 S. 9, 5-17) ont également été omises. L'épisode en entier s'inspire étroitement du texte de Raban, *In Reg. I Reg, 9*. Les versets retenus sont précisément ceux que le *doctor* analyse. En outre, le

poète s'est servi du résumé présent dans cette œuvre pour récrire la Vulgate et le commentaire exégétique.

Le vers 894 résume la disparition des ânes et l'ordre de Cis à son fils. L'hexamètre s'inspire de Raban, *In Reg.* I Reg, 9 : *quod autem Saul asinas patris sui Cis perditas quaesivit*. Le participe *amissas* est venu se substituer à *perditas*, impossible métriquement puisqu'il s'agit d'un mot crétique. Le nom propre *Saul* doit être scandé ici avec deux brèves³⁷² et non, comme c'est le cas traditionnellement, avec une syllabe brève et une syllabe longue. Il s'agit là d'une solution métrique caractéristique d'un professeur qui sait que la syllabe finale peut s'abrégier devant une consonne autre que « s » ou « c ». Le vers suivant, lui aussi, emprunte davantage au résumé de l'*auctor* qu'à la Bible. On retrouve en effet chez lui la proposition infinitive (*inventas esse asinas ab eo audierant*) à la place du discours direct utilisé dans la Vulgate (1 S. 9, 20 : *ne sollicitus sis quia inventae sunt*)³⁷³. De même, au vers 898, l'expression *ducit in excelsum Samuhel* est directement reprise aux *commentaria*.

Les commentaires présents aux vers 895, 897 et 899-902 constituent un résumé des exégèses de Raban formé par un collage de citations. De fait, les groupes *stultitiam sensus carnalis* (*stultitiam carnalis sensus*), *cunctique prophetae* (*omnes prophetas*), *ad alta* (*ad altiora*), *doctrina spirituali* (*scientia spiritali*), *culmine uirtutum et fouea uitiorum* (*in foueam uitiorum*) sont empruntés à l'hypotexte. L'expression *carnalia spondet* du vers 897 résume la proposition de Raban (*bona terrae comesuros esse didicerant*) et insiste davantage sur l'absence de dimension spirituelle chez les Juifs. C'est au reste le seul élément que l'anonyme a retenu parmi les diverses significations que le docteur donne aux retrouvailles des ânesses (*et regni gubernacula futura praedicta sunt, in quibus fratres suos ad tempus de manibus hostium suorum eriperet*). De même, l'accusatif du vers 900 *stultos iudeos* n'est pas présent dans les *Commentaria* même s'il est déduit du substantif *stultitiam*. Ainsi, le poète est très proche du texte de Raban, mais il accentue considérablement la condamnation des Juifs.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 894 (V. 1654 *Dinkova*) : Cet hexamètre pose de nombreux problèmes d'édition. On lit dans *P* : *at Saul amissas patris quae sunt asellas*. Or, le vers est incomplet (il manque une syllabe longue ou deux syllabes brèves). Par ailleurs, la phrase ne comporte pas de verbe

³⁷² Comme aux vers 898, 903 et 910 et à l'inverse des vers 896 et 916 où il comporte nécessairement une syllabe brève suivi d'une syllabe longue.

³⁷³ Il est surprenant de voir que G. Dinkova a utilisé des guillemets pour éditer le vers en question.

principal et la relative *quae sunt* (qui sont) est délicate à interpréter. G. Dinkova rajoute le verbe *uult* ce qui ne résout guère les difficultés. La relative demeure problématique et l'hexamètre n'est pas correct (*sunt* ne pouvant constituer la deuxième syllabe du dactyle cinquième). Nous proposons une solution qui par bien des aspects relève de l'hypothèse. Nous corrigeons *quae sunt* par *quaerit* (c'est le verbe de 1 S. 9, 3 : *quaere asinas* ; on le retrouve également au vers 895). Et nous proposons de rajouter *Cis* après *patris*. Il s'agit du nom du père de Saül qui a pu tomber par saut du même au même et que l'on trouve en 1 S. 9, 3 : *asinae Cis patris*. Par ailleurs, comme nous l'avons dit plus haut, la construction de ce vers s'inspire visiblement de Raban, *In Reg.* I Reg, 9 : *quod autem Saul asinas patris sui Cis perditas quaesiuit*. La présence de *Cis* et du verbe *quaesiuit* constitue un argument de plus en faveur de nos choix. Cela étant, le sens global du vers semble assez limpide : Saül recherche les ânesses perdues.

V. 903-911 : Saül devient roi. Campagne contre les Ammonites.

Cet ensemble d'hexamètres paraphrase les chapitres 10 et 11 consacrés à la royauté de Saül et à sa campagne contre les Ammonites. L'auteur n'a pas retenu 1 S. 10, 17-22 relatant le tirage au sort et se borne à évoquer le résultat au vers 903. Quant au chapitre 11, le versificateur n'a repris que les versets commentés par Raban et n'a donc pas évoqué la victoire finale (1 S. 11, 11-14).

Le vers 903 résume l'hypotexte biblique en juxtaposant deux versets différents. *Altior omni populo* appartient à 1 S. 10, 23, dans lequel on voit le héros se présenter au peuple. Quant à l'expression *efficitur rex*, elle fait référence à l'acclamation de la foule au verset 24 : *clamauit cunctus populus et ait : uiuat rex*. La réécriture du vers 905 est extrêmement concise. Il est question ici du roi des Ammonites, Nahash, qui assiège la ville de Galaad. Ce dernier accepte de faire alliance avec les habitants à condition de leur crever l'œil droit. Le poète, on le voit, n'a aucunement précisé le contexte et le verbe *priuare* a pour fonction de résumer les paroles de l'Ammonite en 1 S. 11, 2 : *in hoc feriam uobiscum foedus ut eruam omnium uestrum oculos dextros*. De même, au vers 908, la forme *succurrat* résume la réponse des anciens qui affirment se soumettre au traité s'ils n'ont pas trouvé d'aide dans les sept jours. Au vers 910, le poète a remplacé *recensuit* par son synonyme *numerauit*. Notons qu'il a passé sous silence le nombre des soldats et ce, à notre sens, pour deux raisons : dans un souci de *breuitas* d'une part, pour ne pas faire naître d'incohérence avec le commentaire exégétique de l'hexamètre suivant d'autre part. En effet, les soldats de Saül sont extrêmement nombreux ce

qui n'est guère en rapport avec l'adjectif *paucus* de la citation néo-testamentaire. Si l'anonyme fait une telle analyse, c'est que, d'après Raban (*In Reg. I Reg, 11*), le nom Bezech signifie pauvreté (*Besech interpretatur egestas*). Cette considération étymologique n'ayant pas été reprise, le versificateur, pour la cohérence de son propos, devait également omettre le nombre des soldats. Ainsi, le vers 909 semble sous-entendre que les troupes de Saül étaient en nombre réduit ce qui correspond précisément à l'exégèse de l'hexamètre suivant.

A l'exception du vers 904, les commentaires exégétiques du passage sont inspirés de Raban (*In Reg. I Reg, 11*). De fait, l'expression *serpens antiquus* qui assimile Nahash au diable est reprise aux *Commentaria*. Il en va de même pour le rapprochement entre le verset concernant le recensement de l'armée et la citation évangélique. Cela étant, les vers 907 et 909 élargissent quelque peu les significations proposées par Raban. Pour ce dernier, l'ablation de l'œil droit signifie l'incapacité de voir l'orthodoxie (*uisum sanae et orthodoxae fidei auferat*). Quant à l'aide apportée par Israël, elle désigne les docteurs de l'Eglise qui soutiennent le peuple. On le voit, le poète n'explicite pas les versets bibliques dans les mêmes termes. Il évoque le bien et le mal en général sans faire référence à l'hérésie ou à l'orthodoxie. Par ailleurs, nous pouvons remarquer que l'hexamètre 907 propose une allégorie plus proche dans les termes du texte biblique puisque le poète oppose *dextrum* à *sinistrum* (le bien et le mal mais aussi la droite et la gauche), antithèse qui fait directement référence à la terrible proposition de l'Ammonite.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 905 (V. 1605 *Dinkova*) : Le vers écrit dans *P* et que G. Dinkova édite est faux à moins de scander *Galaad* avec trois syllabes longues³⁷⁴ et de considérer que le « a » de *priuare* est bref ce qui est aberrant. J.-L. Charlet propose de rajouter un *que* après *priuare* pour rendre l'hexamètre acceptable. On trouve, de fait, à la suite de *priuare* dans *P* le début de ce qui semble être l'abréviation *que*. Ce connecteur est placé, il est vrai, de façon un peu surprenante et l'on peut comprendre que le scribe ne l'ait pas recopié.

V. 912-915 : Jonathan.

³⁷⁴ Or dans le vers 908, *Galaad* doit se scander avec deux brèves et une longue.

Après le récit de la campagne contre les Ammonites le poète passe directement à la faute de Jonathan. Il a donc omis le chapitre 12 qui rapporte le discours d'adieu de Samuel ainsi que le chapitre 13 relatant la révolte contre les Philistins³⁷⁵. Le vers 912 évoque le crime du fils de Saül sans préciser le contexte de l'action³⁷⁶. Il considère que son lecteur connaît l'épisode, chose visible à travers la forme *scimus*. Le groupe *mel gustando* résume le verset 27 très précis concernant les détails de l'acte. Quant à la clause du vers, elle fait référence au châtement qu'impose Saül et qui est accepté par son fils (1 S. 14, 43 : *et ecce ego morior*). Le verbe *meruisse* résume donc avec efficacité le passage biblique. Il ajoute également un commentaire moral qui prépare l'exégèse des vers 914-915. L'hexamètre 913 résume 1 S. 14, 45 en utilisant le discours narrativisé (*precibus populique fauore*) en lieu et place du discours direct de l'hypotexte. Le commentaire allégorique des deux hexamètres suivants consiste en une réduction des exégèses de Raban (*In Reg. I Reg, 13*). *Subripiat* permet de résumer *qui uoluptatibus atque illecebris mundi superatur*. En revanche, *fraterne prece* est calqué sur l'expression du docteur (*fraternis orationibus*).

V. 916-929 : Déclin de Saül.

Cet ensemble d'hexamètres regroupe plusieurs éléments concernant le déclin de Saül (sa désobéissance, sa jalousie et sa mort). Le personnage réapparaîtra à de nombreuses reprises au début du *Liber III* mais à l'occasion du récit de la geste de David, figure principale des trois cents premiers hexamètres de la troisième section. La synthèse constituée par les vers 916-929 est originale et ne s'inspire pas dans sa structure d'Isidore ou de Raban.

Dans les hexamètres 916-919, le poète fait référence au chapitre 15, dans lequel Dieu demande à Saül de vouer le bétail d'Amaleq à l'interdit, ce que le roi d'Israël ne daigne pas faire. Il désire en revanche sacrifier les animaux au Seigneur. Les ablatifs absolus des vers 916 et 917 ont pour fonction de résumer l'action des versets 9-11 et 15. Le participe *cupiente* condense la réponse de Saül à Samuel. Le groupe *et libamentis*, quant à lui, forme le premier hémistiche de l'hexamètre et se substitue au subjonctif de l'hypotexte *immolarentur* impossible métriquement. Le vers 919 est plus proche du verset biblique : *melior est enim oboedientia quam uictimae*. Le poète a conservé le comparatif (*satius*) et la conjonction

³⁷⁵ Ces deux chapitres sont commentés par Raban (*In Reg. I Reg, 12-13*). Dans cette partie du *Liber*, l'auteur dépend étroitement du texte de l'*auctor* mais ne le suit pas servilement.

³⁷⁶ Dans la Bible, Saül interdit à quiconque de manger durant la journée lors de la bataille contre les Philistins. Jonathan pénètre dans une forêt où coulait du miel et brave l'interdit de son père.

quam. En revanche, il a remplacé les substantifs par des infinitifs, ce qui permet de former une rime léonine rendant la sentence plus facile à mémoriser. En outre, le terme *sacrificare* peut constituer la clausule de l'hexamètre, solution métrique que l'auteur affectionne et qu'il utilise aussi en I, 32 ; II, 18 ; III, 482. Les vers 925-928 évoquent la jalousie puis la mort de Saül. L'hexamètre 925 résume l'itinéraire spirituel de Saül en opposant *humilis* (placé à la fin du premier hémistiche devant l'heptémimère) et *saeuus*. Ce vers s'inspire peut-être de 1 S. 16, 14³⁷⁷ : *spiritus autem Domini recessit a Saul et exagitabat eum spiritu nequam a Domino*. *Saeuus* reprendrait ainsi l'expression *spiritus nequam*. Quoi qu'il en soit, l'auteur insiste ici sur la transformation du personnage (*prius / postea*) qui commence à ressentir de la jalousie pour David. Au vers 925, *inuidiae plenus* remplace *iratus est* présent en 1 S. 18, 8. Cette substitution s'explique peut-être par la volonté de caractériser plus précisément la psychologie du personnage. Elle permet également de former le premier hémistiche du vers comme en I, 240 où l'on trouve à l'initiale de l'hexamètre *inuidiae tabo*. La proposition causale introduite par *quia* résume les versets 6 et 7 du chapitre 18 dans lequel le jeune héros se voit acclamer par la foule. Le vers 927 constitue la proposition principale de la longue phrase commencée au vers 924³⁷⁸. Ainsi, le versificateur relie syntaxiquement la jalousie à la mort de Saül qui apparaît par conséquent comme un châtement divin. Cette construction prépare naturellement les commentaires moraux des vers 928-929. Notons enfin que le versificateur, au vers 927, a remplacé le groupe *praeciderunt caput* par *iacet excapitatus* ce qui lui donne la possibilité d'achever son vers, comme souvent, par un pentasyllabe.

Les vers 920-924 et 928-929 constituent deux ensembles de commentaires à dimension morale qui ne semblent guère inspirés d'Isidore ou de Raban. Le premier groupe débute par une apostrophe aux Chrétiens (v. 920 *christicolae*) et se poursuit par une exhortation à retenir une telle sentence (v. 921 *sententia talis*). Le lexique est bien différent de celui de Raban (*In Reg. I Reg, 15*) reprenant textuellement Grégoire (*Moral. 35, 14, 28*) qui développe longuement l'éloge de l'obéissance en s'appuyant entre autres sur le péché originel. Les vers 928-929 contiennent également une substance originale. Certes, la mort de Saül est commentée dans les *Quaestiones. I Reg, 21, 1*³⁷⁹ mais le *doctor* considère pour sa part que Saül et Jonathan représentent ceux qui retombent dans les plaisirs du siècle (*labuntur in saeculo*). L'interprétation du poète est plus personnelle et fait référence, une fois de plus, à

³⁷⁷ G. Dinkova ne mentionne pas cette référence qui relève, il est vrai, de l'hypothèse.

³⁷⁸ G. Dinkova met un point après le vers 926, mais, dans ce cas, sa phrase ne comporte pas de verbe principal. Plutôt que de sous-entendre un hypothétique verbe *esse*, nous préférons terminer la phrase au vers suivant.

³⁷⁹ Ce passage est recopié textuellement par Raban, *In Reg. I Reg, 31*.

l'univers scolaire : le maître (v. 928 *praepositoris*) ne doit pas jalouser ses disciples (v. 929 *discipulorum*).

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 923 (V. 1683 *Dinkova*) : Le vers est trop long et il faut supprimer *dei* comme l'a fait G. Dinkova dans son édition. Le génitif *dei* qui complète *mandata* était vraisemblablement une glose passée ensuite dans le texte.

Éléments de commentaire du Livre III.

V. 1-14 : Episodes de la jeunesse de David.

Le poète a achevé la deuxième partie du *Liber* par une synthèse portant sur le déclin de Saül. De fait, le passage de la deuxième à la troisième section se fait au beau milieu du livre de *Samuel* puisque l'auteur commence par paraphraser le chapitre 16. Cela étant, on perçoit bien la structure thématique et narrative du poème. Après avoir évoqué Samuel puis Saül, l'anonyme raconte désormais l'histoire du roi David. Il s'agit là, avec Joseph, du personnage le plus important de l'œuvre et sa geste sera réécrite jusqu'au vers 301 ce qui représente une longueur considérable. Remarquons également que l'auteur, dans sa paraphrase de la vie du fils de Jessé, suit l'ordre de la Vulgate et n'omet guère d'épisodes, qu'il s'agisse de la deuxième partie du premier livre de *Samuel* ou du second livre. Ce premier ensemble de quatorze hexamètres regroupe trois épisodes de la jeunesse de David portant une dimension typologique. L'auteur a omis la présentation de David à Saül racontée à la fin du chapitre 17. Il semble donc respecter la structure d'Isidore (*Quaest. Test. I Reg, 9-11*) ou de Raban (*In Reg. I Reg, 16-18*), lesquels commentent successivement les trois épisodes retenus par le poète.

Le premier vers permet de présenter le nouveau sujet du développement et ce à travers l'attaque du vers : *rex autem David*. La fin de l'hexamètre sert à faire le lien avec la fin du *Liber II* tout en indiquant qu'avec David une nouvelle ère commence. Le deuxième vers poursuit l'introduction en insistant sur la valeur typologique du héros. Cet hexamètre s'inspire peut-être du paragraphe introductif d'Isidore (*Quaest. Test. I Reg, 9, 1*) : *sed uideamus eundem David, quomodo propheticè Christum significauerit*. Notons que le poète a remplacé *significauerit* par *figurat* pour former la clausule du vers. Par ailleurs, comme souvent dans le *Liber*, il s'adresse directement au Christ par l'usage du vocatif ce qui n'est jamais le cas dans l'hypotexte patristique. Après ces deux vers d'introduction (l'un présentant le récit et l'autre l'exégèse), la narration proprement dite commence. Le vers 3 fait référence à l'onction de David par Samuel (1 S. 16, 11-13). Ce dernier a passé en revue les différents fils de Jessé avant de faire amener le benjamin qui faisait paître les animaux. L'hexamètre en question a

donc grandement condensé le passage biblique, et ce en synthétisant les deux événements grâce à la proposition introduite par *cum*. La clause du vers remplace l'expression de l'hypotexte *unxit eum*. C'est pourtant la forme conservée par Isidore et Raban puisqu'elle préfigure précisément le Christ (étymologiquement, celui qui est oint). Les considérations métriques semblent l'avoir emporté sur la théologie puisque le poète adopte la proposition *efficitur rex*, comme il l'a déjà fait pour la fin de l'hexamètre 903 du *Liber II*. Le vers 4 évoque, quant à lui, 1 S. 16, 23. Le verbe *sanat* permet de résumer la phrase de la Vulgate (*et refocilabatur Saul et leuis habebat*). Le terme *mulcedo*, qui forme le dactyle cinquième, n'est pas présent dans l'hypotexte biblique. Les vers 6-8 font référence au combat de David contre Goliath. Le versificateur n'a gardé que certains détails : les cinq pierres, le fait que le héros n'ait pas d'arme et la décapitation du géant. Les termes *lapides*, *pera* et *fronte* sont empruntés au texte biblique. L'hexamètre 7 amplifie la fin du verset 39 (*deposuit ea*) où l'on voit David quitter les armes prêtées par Saül. Cette insistance permet vraisemblablement de montrer, dans une lecture typologique, que le Christ a triomphé pacifiquement. Le second hémistiche du vers 8 résume le verset 51 : *et tulit gladium eius et eduxit de uagina sua et interfecit eum praeciditque caput eius*. On le voit, le poète n'a pas conservé tous les verbes d'action. Quant à la prise du glaive, elle est simplement exprimée par l'ablatif *proprioque ense*. Les vers 12 et 13 évoquent le mariage de David avec la fille de Saül (1 S. 18, 27). L'hexamètre 12 n'est pas compréhensible pour qui ignore le contexte du récit. Saül, en effet, a accepté que Mikal épouse David à condition que ce dernier offre comme don nuptial cent prépuces de Philistins. Le fils de Jessé remplit doublement son devoir puisqu'il tue deux cents ennemis. Cette réécriture biblique a donc essentiellement comme fonction de résumer les différentes actions du héros.

L'ensemble des commentaires de ce passage relève, comme l'annonce d'ailleurs le deuxième hexamètre, de l'analyse typologique. Toutes les exégèses formulées par l'anonyme se retrouvent chez Isidore (*Quaest. Test. I Reg, 9-11*) mais aussi chez Raban (*In Reg. I Reg, 16-18*) qui cite textuellement l'auteur des *Quaestiones*. Il n'est donc pas possible, ici, de déterminer la source exacte. Le vers 4 résume l'affirmation des *doctores* selon laquelle David, qui passe de pasteur de bêtes à pasteur d'hommes, figure le Christ nourrissant d'abord les Juifs puis les Gentils. On remarque que les termes *Iudeos* et *gentes* sont disposés au début et à la fin de l'hexamètre, ce qui permet de les opposer. Le vers 5 considère que la cithare représente la croix et l'expression *figura crucis* est empruntée aux *auctores*. L'équivalence entre les cinq pierres et le pentateuque est affirmée au vers 10 par le groupe *quinque libros Moyses* qui remonte lui aussi aux hypotextes patristiques. Au vers 11, l'expression *deiicit*

diabulum est remplacée pour des raisons métriques par *Sathan superavit*. En revanche le premier hémistiche *mundum possedit* est original et semble évoquer une idée chère au versificateur que l'on retrouve d'ailleurs au vers 643³⁸⁰ du *Liber II* : le monde appartient entièrement au Christ. Enfin, le vers 14 résume l'exégèse des *doctores* selon laquelle le mariage de Mika représente la Synagogue qui finira par s'unir au Christ.

V. 15-24 : Attentats avortés contre David.

Cet ensemble de dix hexamètres évoque les deux tentatives d'assassinat faites par Saül à l'encontre de David. Le poète n'a pas retenu 1 S. 19, 1-7, versets dans lesquels Jonathan conseille au héros de se tenir sur ses gardes. Le récit de l'un et l'autre attentats est suivi d'un commentaire typologique.

Les vers 15-17 sont très proches de l'hypotexte biblique et l'expression *est nisus configere* tout comme le terme *paries* lui sont directement empruntés. Au vers 15, *citharizaret* vient remplacer *psallabat* sans doute pour des raisons métriques puisque la forme verbale précitée associée à *cum* permet de former le premier hémistiche de l'hexamètre. Le gérondif *mulcendo* est un ajout par rapport au verset de *Samuel*. L'idée de la douceur de la lyre, qui figure la douceur de la parole évangélique, est présente chez Raban (*In Reg. I Reg, 19*). Le poète évoque donc une thématique similaire (on trouve *mulcedo* au vers 5) sans pour autant la développer dans les hexamètres consacrés aux commentaires exégétiques. Au vers 16, *lanceola* a été préféré à *lancea*, impossible métriquement à l'ablatif. L'ablatif absolu du vers 17 (*Dauid at illeso*) résume la fin du verset 10 (*et declinauit Dauid a facie Saul lancea autem casso uulnere perlata est in parietem*). Cette tournure syntaxique a souvent pour fonction, dans le *Liber*, de condenser la juxtaposition des propositions indépendantes du texte hiéronymien. L'hexamètre 22³⁸¹ évoque à lui seul la deuxième tentative d'assassinat. Les versets 11-15 qui explicitent le subterfuge de Mikal, laquelle a placé une idole dans le lit de son mari en fuite, n'ont pas été retenus. Cependant, la clause *querentes perdere Dauid*, qui ne se retrouve pas dans la Bible, permet de faire le lien avec l'attentat perpétré par Saül en évoquant indirectement le verset 11 (*misit ergo Saul satellites*).

La substance des vers 18-21 ne se retrouve que chez Raban (*In Reg. I Reg, 19*). Les hexamètres 22-24, quant à eux, reprennent Isidore (*Quaest. Test. I Reg, 13, 4*) qui est au reste

³⁸⁰ *Cunctis in linguis cui natio subditur omnis.*

³⁸¹ Après avoir essayé de tuer David en le « clouant au mur avec sa lance », Saül, en 1 S. 19, envoie chez David des émissaires pour l'exécuter. Sa femme Mikal, qui est au courant de l'affaire, fait descendre son mari par la fenêtre et place une idole dans son lit.

cité textuellement dans le même chapitre des *Commentaria*. Raban semble donc être ici la source du poète, ce que nous avons déjà repéré pour d'autres passages du premier livre de *Samuel*. Les vers 18-21 consistent en la mise en vers de la citation de l'*auctor* : *et praedicente Christo Euangelium, Iudaei meditati sunt ei mortem inferre. Sed de mille ab eis ad salutem gentium secessit, solam duritiam mentis illorum malitia eorum laesit*. Remarquons simplement que l'auteur a remplacé *inferre mortem* par *mortificare* ce qui lui permet, une fois de plus, d'achever son vers par un pentasyllabe. En outre, la périphrase *auctorem uitae*, qui en s'opposant au verbe *mortificare* insiste sur la monstruosité et l'absurdité du crime des Juifs, ne se retrouve pas dans l'hypotexte. Par ailleurs, le deuxième hémistiche du vers 20 (*mundique salus fit*) semble dû au poète. Il évoque, comme souvent dans le *Liber*, l'universalité de la dimension sotériologique du Christ. Les vers 22 et 23 résument fortement les exégèses des *auctores*. Pour ces derniers, la maison de David signifie le tombeau du Christ et les émissaires de Saül figurent les Juifs qui affirment que Jésus est ressuscité. Mais ils ne parviennent pas à détruire la foi en la résurrection (v. 21 *offendunt in eum*). Au vers 23, le terme *fama* renvoie à l'expression *ut memoriam Christi deleret* : les Juifs tentent d'effacer le souvenir du Christ ressuscité d'entre les morts. On le voit, les hexamètres 23-24 sont extrêmement concis et finalement peu compréhensibles sans l'hypotexte patristique.

V. 25-32 : Les flèches de Jonathan.

Le poète fait désormais référence au chapitre 20 du premier livre de *Samuel* et il suit donc l'ordre de la Vulgate. Les trois premiers vers de l'ensemble juxtaposent différents éléments du récit sans les contextualiser³⁸². De telles ellipses supposent de la part du lecteur une réelle connaissance du texte biblique. Au vers 25, l'expression *iuxta lapidem* est empruntée au verset 19 dans lequel Jonathan fait ses recommandations à David. Le verbe *latuisset* ne se retrouve pas dans l'hypotexte et permet de résumer la situation du fugitif. Quant au groupe *in agro*, il appartient au verset 35. On remarque ici la souplesse avec laquelle le poète récrit la matière biblique. Remarquons en outre la construction de la phrase complexe (proposition introduite par *cum* suivie de la principale) qui relie des versets éloignés et synthétise des éléments dispersés dans le chapitre. Les vers 26-27 regroupent des expressions appartenant aux versets 35-39: *mane uenit Ionathan* (35), *iaciendo sagittas* (36), *collegit puer*

³⁸² Dans le chapitre 20, Jonathan demande à David de se cacher à côté d'une pierre. Le fils de Saül va tâcher de connaître, pendant ce temps, les intentions de son père. Ils ont mis en place, au préalable, un code. Lorsque Jonathan ira dans le champ où se trouve David, s'il dit à son serviteur d'aller chercher ses flèches au-delà de lui, c'est que Saül a l'intention définitive de tuer le fils de Jessé et que ce dernier doit fuir au loin.

(38), *ageretur* (39). A l'hexamètre 26, l'adjectif *binas* est en contradiction avec 1 S. 20, 20 où il est question de trois flèches (*et ego tres sagittas mittam*). Cela étant, Raban (*In Reg. I Reg. 20*) parle de deux flèches (*iecit unam sagittam, iecit et aliam*) en s'inspirant vraisemblablement du verset 36 quelque peu obscur (*iecit aliam sagittam*) puisque *aliam* ne fait pas écho à une autre flèche que Jonathan aurait tirée auparavant. Remarquons en outre que la clause du vers 26 *iaciendo sagittas* ne se retrouve que chez Odon de Cluny, *Occup. 6, 928*. Ce dernier compare l'Ancien et le Nouveau Testament à deux flèches différentes tirées par le même arc. Cette citation a peut-être ici une valeur polémique puisqu'au vers 30 l'auteur du *Liber* reste fidèle à Raban qui considère que les deux flèches désignent la loi et les prophètes. Notons enfin qu'au vers 27 l'adjectif *inscius* condense la proposition de la Vulgate : *penitus ignorabat*.

Les vers 28-32 consistent en un commentaire exégétique inspiré de Raban (*In Reg. I Reg. 20*). La réécriture est très fidèle à l'hypotexte patristique et développe clairement les analyses du *doctor* : les Hébreux, à l'instar de l'enfant ignorant, n'ont pas réussi à voir le sens typologique de l'Ancien Testament malgré leur lecture (v. 32 *legens*) de la Loi³⁸³. Les expressions *littera legis, legemque prophetas, attestatus (testificarentur)* et *nouit* sont empruntées au texte de Raban. Remarquons au vers 29 le subjonctif *exoriretur* en lieu et place du participe *illucescente*. Cette substitution s'explique par des raisons métriques mais permet aussi de renvoyer le passage au premier vers du *Liber*, lequel s'achève par le participe *oriturus*.

V. 33-37 : Ahimelech.

Cet ensemble de cinq hexamètres remanie quelque peu l'ordre de la Vulgate. En effet, dans la Bible, David se réfugie chez le prêtre Ahimelech (1 S. 21, 2-10) puis chez le roi de Gath (1 S. 21, 11-16) et enfin dans la grotte d'Adoullam (1 S. 22, 1-5). Ce n'est qu'en 1 S. 22, 6-23 que l'on apprend les représailles de Saül sur le prêtre. Le poète a regroupé dans les vers 33-37 tout ce qui concernait Ahimelech (son accueil et sa mise à mort) avant de narrer la fuite chez le roi de Gath (v. 38-42) et le refuge trouvé dans la grotte (v. 43). Ce regroupement des deux épisodes est emprunté à Isidore (*Quaest. Test. I Reg. 15*) et à Raban (*In Reg. I Reg. 21*)

³⁸³ C'est pour cette raison que nous avons traduit le participe présent du vers 32 *legens* avec un sens adversatif : alors que le peuple hébreu lisait volontiers l'Ancien Testament, il fut incapable de reconnaître les *magnalia Christi*. Il est donc, dans l'esprit du poète, d'autant plus impardonnable.

qui reprend le texte des *Quaestiones*. Cette synthèse est naturellement au service de la clarté narrative et de la pertinence de l'exégèse typologique.

Les vers 33 et 36 mentionnent les deux actions de façon extrêmement concise. Dans les deux cas les dialogues ont été supprimés (1 S. 21, 2-10 : dialogue entre David et Ahimelech ; 1 S. 22, 12-16 : dialogue entre Saül et Ahimelech). Les verbes *suscepit* et *perimit* qui ne se retrouvent ni dans la Vulgate ni dans les résumés des *doctores* permettent de condenser les détails de la narration.

Les vers 34-35 constituent un commentaire typologique inspiré par l'un ou l'autre *auctor*. La forme *conuiuatur* remplace la longue relative *cum quibus et desideratum sibi cibum sumpsit*. Par ailleurs, les hypotextes évoquent les *apostolos* repris ici par le groupe *coetus apostolicus* qui forme le premier hémistiche de l'hexamètre tout comme en II, 751 et II, 774. Il s'agit là d'un hémistiche traditionnel de la poésie tardo-antique et médiévale et on le retrouve à vingt-six reprises chez les poètes précédant l'auteur du *Liber*. En outre, une fois de plus, le versificateur utilise la deuxième personne pour s'adresser au Christ (v. 34 *tibi Christe* ; v. 35 *te*) là où les *patres* emploient la troisième personne propre à l'analyse. Le vers 37 s'inspire également des docteurs. Le poète a résumé en une ligne le paragraphe exégétique portant entre autres sur le rôle du traître Doëg. Il a remplacé le groupe *persecutionem Ecclesia* par la clausule *uexare fideles* que l'on retrouve en III, 496.

V. 38-42 : David chez le roi de Geth.

Cet ensemble de cinq hexamètres fait référence à la fuite de David chez Akish, le roi philistin de la ville de Geth. Le poète n'a pas précisé pourquoi le fils de Jessé simule la folie (il a peur d'être reconnu) et se contente d'insister sur les signes extérieurs de la démence et sur l'efficacité de la comédie. Le vers 38 transforme en récit la réplique du roi (1 S. 21, 14 : *uidistis hominem insanum*) ce qui permet d'évoquer brièvement la situation et ce en nommant le protagoniste (*Geth rege*) mais aussi en rappelant que la folie est feinte (*par*). La préposition *coram* est empruntée au verset 13 : *et inmutauit os suum coram eis*. Quant au substantif *arrepticiis*, il ne se retrouve ni dans le verset de la Vulgate, ni chez les commentateurs du passage (Isidore, *Quaest. Test.* I Reg, 16, 2 repris par Raban, *In Reg.* I Reg, 21), mais c'est un terme courant de la littérature exégétique qui évoque généralement ceux qui sont possédés par le démon (Augustin, *Serm.* 328, 4). Associé au monosyllabe *par*, il permet de former le premier hémistiche de l'hexamètre. Le vers 39 résume le verset 13 par l'utilisation des ablatifs absolus (*conspuit barba, facie simulata*) en lieu et place des propositions juxtaposées

du texte biblique (*et inmutavit os suum / defluebantque salivae eius in barbam*). Les vers 40-41 assimilent David, qui n'a pas été reconnu, au Christ que les Juifs n'ont pas considéré comme fils de Dieu. Cette lecture typologique s'inspire d'Isidore ou de Raban et les expressions *legis carnalia* et *agnitus est (agnouerunt)* sont empruntées aux hypotextes précités. Le vers 42 récrit précisément 1 *Cor.* 2, 8 : *si enim cognouissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent*. Cette citation n'est pas présente dans les paragraphes des *auctores* consacrés aux versets bibliques en question mais on la retrouve un peu plus bas chez Isidore (*Quaest. Test.* I Reg, 17, 2) comme chez Raban (*In Reg.* I Reg, 24) à l'occasion de l'explication de 1 *S.* 24, 4-8, versets dans lesquels on voit David épargner Saül. Remarquons enfin que, comme souvent, le poète n'a pas repris l'ensemble des exégèses des *auctores* qui interprètent, en particulier, la salive qui coule sur la barbe de David.

V. 43-49 : Fuite de David.

Dans cet ensemble de sept hexamètres, le poète se réfère successivement à trois étapes de la fuite de David : le refuge dans la grotte d'Adoullam puis à Qeïla et enfin dans le désert de Zif. Chaque épisode est résumé en un vers et l'auteur ne conserve pas la continuité narrative de l'hypotexte. On ne sait pas, à la lecture du *Liber*, comment ni pourquoi le fils de Jessé passe d'un lieu à un autre. Les éléments conservés l'ont été en vue de l'exégèse typologique qui fait suite à chaque vers de récit.

Le vers 43 résume 1 *S.* 22, 2 et fait référence à tous les endettés qui viennent rejoindre David dans sa grotte. Le versificateur a supprimé les groupes *in angustia constituti* (les gens en difficulté) et *amaro animo* (les mécontents) pour ne conserver que l'élément *oppressi aere alieno* repris par l'anonyme en des termes similaires (*qui debent aes alienum*). Cette sélection s'explique sans doute par un souci de *brevitas*. Par ailleurs, c'est ce second terme de l'énumération biblique qui correspond le mieux à l'analyse typologique des vers 44-45. Le vers 46 et le début de l'hexamètre suivant évoquent les habitants de Qeïla qui annoncèrent à Saül que le fugitif demeurait dans leur ville. Le poète n'a nullement conservé le lexique de l'hypotexte. Par ailleurs, la proposition introduite par le *cum historicum* permet de regrouper dans une même phrase le projet des habitants (1 *S.* 22, 7) et les conséquences de la dénonciation (1 *S.* 22, 13). Remarquons enfin que ce passage n'est pas cité par Raban qui commente cependant les deux autres épisodes de cet ensemble de vers concernant la fuite de David (*In Reg.* I Reg, 22-23). Le vers 48, pour sa part, condense les versets 19-20 en transformant en récit le discours direct des gens de Zif. Le vocabulaire utilisé est inspiré du

résumé que propose Raban (*In Reg.* I Reg, 23) : *David apud se latitantem Saul prodiderunt*. Remarquons que le poète a ajouté le verbe *querunt* afin d'employer le verbe *prodere* à l'infinitif ce qui lui permet la formation du dactyle cinquième. Une clause analogue est repérable au vers 46.

Les vers 44-45 consistent en une citation de l'Évangile de Matthieu (*Mt.* 11, 28 et 30) utilisée en guise d'exégèse typologique de l'hexamètre précédent. Le rapprochement avec la citation néo-testamentaire est déjà présent chez Raban (*In Reg.* I Reg, 23). Cela étant, le poète n'a pas repris les analyses de l'*auctor* mais il a développé la citation faite par ce dernier. Raban, en effet, se contente d'évoquer *Mt.* 11, 28 alors que l'expression du vers 45 *leue iugum* fait clairement référence au verset 30 (*onus meum leue est*). On remarque donc que, pour l'anonyme, la référence directe à l'Évangile constitue la plus grande autorité en terme d'exégèse typologique. La fin du vers 47 constitue un hexamètre très succinct et guère original dont le contenu ne se trouve pas chez Raban et qui est vraisemblablement dû au poète. Enfin, le vers 49 reprend de façon assez elliptique la fin du chapitre 23 des *Commentaria in libros regum*. Les habitants de Zif représentent les Juifs qui tiennent à leur royaume terrestre (*terreno regno*)³⁸⁴ et qui, pour le conserver, décidèrent la mort du Christ.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 45 (V. 1734 *Dinkova*) : G. *Dinkova* lit *lene*. Nous lisons, pour notre part, *leue* avec certitude. Le vers fait textuellement référence à *Mt.* 11, 30 : *onus meum leue est*.

V. 50-59 : David épargne Saül.

Les vers 50-59 font référence au chapitre 24 du premier livre de *Samuel* où l'on apprend que David, réfugié dans les falaises, laisse la vie sauve à Saül qui le poursuit. Comme souvent, le poète n'a pas conservé les notations toponymiques. Il a également resserré l'action sur le fils de Jessé en omettant tout ce qui concerne les compagnons du héros (1 *S.* 24, 5 et 7-8).

L'hexamètre 50 résume la situation sans utiliser le vocabulaire du verset biblique. Le verbe *latuit* se retrouve dans la narration d'Isidore (*Quaest. Test.* I Reg, 17, 2-3) reprise par

³⁸⁴ Pour Raban, *Ziphaei* (les habitants de Zif) signifie étymologiquement « ceux qui germent ». Il en conclut que ce peuple représente ceux qui veulent « germer » dans le monde terrestre (*in terreno regno germinare appetebant*).

Raban (*In Reg.* I Reg, 24). On note une fois de plus la présence d'un gérondif (*fugiendo*) en avant dernière position avec l'abrègement du *o* final, ce qui semble l'un des traits stylistiques remarquables du versificateur. L'hexamètre suivant est beaucoup plus proche de la Vulgate et les formes *ingreditur* et *uentrem* lui sont empruntées. Le subjonctif *releuaret* est venu se substituer à *purgaret* pour des raisons métriques (les deux premières syllabes du verbe en question permettant de former la fin du dactyle cinquième). Le vers 52 ne récrit pas véritablement une citation en particulier. Il insiste sur la situation favorable de David en s'inspirant sans doute du verset 5 dans lequel les compagnons disent que Dieu a livré l'ennemi. Nous pouvons remarquer le parallélisme entre cet hexamètre et le vers 57 qui le commente (*potuisset / possit ; perdere David / occidere Christus*). Cette symétrie est au service de la dimension didactique du poème. Au vers 53, le poète a utilisé la clausule *uiuere sinit* pour résumer les versets 7 et 8.

Les vers 54-59 consistent en une réduction du commentaire d'Isidore (*Quaest. Test.* I Reg, 17) repris textuellement par Raban au chapitre 24 des *Commentaria*. Certaines exégèses n'ont pas été reprises comme, par exemple, l'explication du groupe *uentrem purgaret*. Le vers 54 assimile comme chez les *auctores* la grotte dans laquelle se cache David à la chair dans laquelle s'incarne Jésus pour que les Juifs ne le reconnaissent pas. Les formes *occulit* et *carne* sont empruntées aux hypotextes patristiques. Le substantif *deitatem* permet de condenser l'expression *maiestatem diuinitatis*. Les deux hexamètres suivants semblent dus au poète qui a remplacé la forme *moreretur* par les verbes *crucifigitur* et *tumulatur*. Ces termes plus concrets associés au présent de narration permettent de donner à voir la faute des Juifs et d'insister sur les conséquences terribles de leur haine (v. 56 *inuidia*). Si les vers 57 et 59 sont très proches des *auctores*, la lecture allégorique du vers 58 semble plus originale : si le Christ, à l'instar de David, ne tue pas ses ennemis c'est pour leur laisser le temps de se repentir. L'espoir qu'avec le temps la Synagogue se réunira à l'Eglise est évoquée à plusieurs reprises dans le *Liber*³⁸⁵.

V. 60-64 : David et Abigaïl.

³⁸⁵ Voir à ce sujet, par exemple, les vers 13-14 du *Liber* III. Mais dans ce cas le poète s'est contenté de reprendre les exégèses de Raban à l'inverse du vers 58.

Ces cinq hexamètres résument avec beaucoup d'efficacité le chapitre 25 de la Vulgate consacré à David et Abigaïl. Le vers 60 ne mentionne aucunement le contexte³⁸⁶ du passage et le verbe *denegat* permet de condenser le refus de Nabal exprimé au discours direct en 1 S. 25, 11. Le début du vers *cum posset* rappelle la richesse du propriétaire et s'inspire de 1 S. 25, 2 (*homo ille magnus nimis*). Cela étant, l'utilisation du verbe *posse* a pour fonction de condamner son comportement. Nabal avait la possibilité matérielle d'offrir de la nourriture, il avait donc le choix de bien agir. Cette idée n'est pas reprise explicitement dans l'exégèse du vers 61 mais on peut supposer que cette condamnation s'applique également aux Juifs qui avaient le choix de croire au Christ ou non. Cet hexamètre résume l'interprétation de Raban (*In Reg. I Reg, 25*). Mais on remarque que le versificateur file la métaphore de la nourriture (*contempnunt pascere Christum*), ce qui n'est pas le cas dans l'hypotexte patristique (*Christum uenientem [...] respuerunt*). Ce procédé a vraisemblablement une fonction didactique et mnémotechnique. Le vers 62 présente Abigaïl en s'inspirant de 1 S. 25, 3. La matière biblique est donc quelque peu postposée puisque la fin du second hémistiche du vers 60 fait référence au verset 11. L'auteur a réorganisé l'hypotexte biblique afin d'opposer clairement le mal (Nabal) et le bien (Abigaïl). L'hexamètre en question récrit le texte de la Vulgate par des substitutions synonymiques (*prudens / prudentissima ; pulchra / speciosa*). Le vers 63 n'emprunte nullement son lexique à l'hypotexte. Il résume de façon très synthétique différents passages du chapitre. *Munera* remplace la liste des dons d'Abigaïl énumérés en 1 S. 25, 18. *Precata* fait référence à la longue supplique de l'héroïne (1 S. 25, 24-31). Quant au verbe *placuit*, il permet d'évoquer 1 S. 25, 32-35, à savoir que David accepte la prière et les dons de la femme et qu'il renonce à abattre la propriété de Nabal. Cela étant, le verbe en question fait peut-être aussi référence au verset 40 dans lequel David, une fois Nabal tué par le châtement du Seigneur, demande Abigaïl en mariage.

V. 65-70 : David épargne Saül.

Cet ensemble de vers récrit brièvement le chapitre 26 du premier livre de *Samuel* dans lequel David épargne Saül endormi. De nombreux éléments ont été omis et le contexte de l'épisode n'a pas été précisé. Le poète s'est contenté d'évoquer l'acte même de David et le sommeil du roi. Le vers 65 reformule le verset 7 mais il s'agit avant tout d'une reprise presque textuelle d'Odon de Cluny, *Libr. Reg. 191 : inde soporati David intrat castra Saulis*.

³⁸⁶ Au début du chapitre 25, on apprend que les hommes de David ont protégé le bétail du riche Nabal et qu'ils viennent demander avec humilité leur salaire.

L'utilisation d'Odon paraît d'autant plus évidente si l'on compare l'hexamètre suivant (*Libr. Reg.* 192) et le vers 67 du *Liber* : *atque cifum et sceptrum tollit et alta subit / scepra scyphumque tulit montisque cacumina scandit*. On remarquera cependant qu'au vers 65 le poète a utilisé la voix passive (*reperitur*) et non la forme active présente dans l'hypotexte biblique et poétique (*inuenerunt Saul iacentem et dormientem / intrat castra Saulis*). De fait, cette substitution permet d'insister sur la situation de Saül qui figure l'assoupissement des Juifs. Le vers 66 résume les versets 9 et 10 dans lesquels David ordonne à son compagnon Avishai (absent de la réécriture) d'épargner le roi. Le verbe *miserescit* est donc absent du texte biblique. Cette forme insiste sur la valeur morale du fils de Jessé et permet de montrer que David préfigure le Christ qui, de son côté, prend pitié des Juifs. Au vers 67, comme nous l'avons dit plus haut, l'auteur est très proche de l'hexamètre du moine bénédictin. La forme *scepra*, qui au reste permet de mieux montrer la symbolique royale de l'objet, se retrouve également dans les exégèses d'Isidore (*Quaest. Test.* I Reg, 18, 3) reprises textuellement par Raban (*In Reg.* I Reg, 26). On peut supposer que l'auteur a suivi Odon d'autant plus volontiers que son discours correspondait en partie au texte patristique. Le terme *cacumina* constitue une variation lexicale pour le substantif *uertice* présent au verset 13 ou pour l'expression *alta subit* du texte d'Odon. Notons que la fin de vers *cacumina scandit* appartient à la koinè poétique et qu'on la retrouve à six reprises chez les auteurs médiévaux précédant le versificateur du *Liber*³⁸⁷. Le polysyllabe *cacumina* semble par ailleurs plaire à l'anonyme puisqu'il l'utilise à quatre reprises dans le *Liber* (II, 654 ; 686 ; III, 353). Dans tous les cas, on le retrouve en avant dernière position suivi d'un mot dissyllabique. Ici, il a pu être suggéré par le résumé d'Isidore (*Quaest. Test.* I Reg, 18, 1 : *transiuit in cacumine montis*).

Les vers 68-70 commentent les éléments précités en s'inspirant des *Quaestiones* ou des *Commentaria*. Comme souvent dans le poème, le versificateur fait preuve d'une sévérité accrue à l'égard des Juifs. Chez les *auctores*, ces derniers dorment dans leur ancienne vie sans s'éveiller à l'Évangile (*dormiunt in uitam ueterem, non euigilant in nouam*). Au vers 68, en revanche, ils sont assoupis sous les vices (*sopitos uitiiis*). De même, à l'hexamètre 70, l'auteur a ajouté le participe *errantes* insistant davantage sur la misère des Hébreux. Le vers 71, quant à lui, rapproche, comme le font Isidore et Raban, l'ascension de David de l'Ascension proprement dite. L'expression *stellantis culmina caeli* ne se retrouve pas dans les *Actes des Apôtres* (on lit en 1, 9 : *nubes suscepit eum*) ni dans les exégèses des docteurs (*in altitudinem montis caelorum*). La forme *culmina* permet naturellement la formation du dactyle cinquième. Mais on peut s'interroger sur l'ajout de *stellantis*. S'agit-il d'une référence indirecte à la visite

³⁸⁷ A titre d'exemple, Aldhelm, *Enigm.* 12, 13 ; Flodoard, *Ital.* 12, 6, 4.

des mages dans l'Évangile (Mt. 2, 1-13) ? Il s'agirait dans ce cas de montrer que l'étoile est un signe de Dieu comme l'Ancien Testament par certains signes préfigure le Christ.

V. 71-84 : Rencontre avec l'esclave égyptien.

Le versificateur évoque désormais 1 S. 30, 11-17. Il a donc passé sous silence les chapitres 27-29 narrant la fuite de David chez les Philistins et la prophétie de la magicienne convoquée par Saül. Il est probable que le poète suive ici Isidore, qui, contrairement à Raban, ne propose aucune exégèse des chapitres 27-29. Cet ensemble de vers résume fortement un épisode du chapitre 30. Le poète n'a pas mentionné le contexte dans lequel intervient la rencontre avec l'esclave. Dans la Vulgate, en effet, David est à la poursuite des Amalécites qui ont mené un raid dans le Néguev. L'enfant égyptien a précisément été abandonné par l'un d'entre eux et il va indiquer au héros où se trouvent ses ennemis.

Les vers 71-72 condensent avec habileté les versets 11-13 qui narrent trois actions successives : les Hébreux trouvent l'Égyptien (11 : *et inuenerunt uirum Aegyptium*) ; on lui donne à manger pour qu'il retrouve ses esprits (12 : *cum comedisset reuersus est spiritus*) ; l'esclave interrogé explicite sa situation (13 : *puer aegyptius ego sum, seruus uiri amalechitae. Dereliquit autem me dominus meus*). La réécriture du poète, qui d'ailleurs ne doit rien au résumé d'Isidore (*Quaest. Test. I Reg, 19*) ou de Raban (*In Reg. I Reg, 30*), consiste tout d'abord à exprimer en premier le troisième élément. Ainsi, le sujet du passage est clairement annoncé (v. 71 *Aegyptiacus puer*) et l'auteur simplifie de fait le récit de l'hypotexte qui adopte le point de vue de David. La proposition relative de l'hexamètre suivant permet, quant à elle, de relier les différents versets en une seule phrase. Remarquons en outre que le sujet du verbe *reperit* est David, à l'inverse du texte biblique où l'on trouve *inuenerunt*. Ce passage du pluriel au singulier est motivé par l'analyse typologique du vers 81 puisque David préfigure le Christ miséricordieux. Par ailleurs, l'expression *potuque ciboque refecit* résume la substance du verset 2. Elle a sans doute été empruntée aux sources patristiques, à savoir Grégoire (*Moral. 5, 41, 73*) repris textuellement par Isidore (*Quaest. Test. I Reg, 19*) et Raban (*In Reg. I Reg, 30*). On trouve en effet le groupe *cibo refecit* chez ces trois auteurs. Il s'agit également d'une clausule utilisée par Wulfstan (*Swith. 2, 70 et 2, 1121*) et Hildebert (*Vinc. 233*) mais dans des contextes hagiographiques. Les vers 73-74 sont assez proches de l'hypotexte biblique. Notons cependant que l'adjectif *cunctos* relève de l'exagération puisqu'au verset 17 on apprend que quatre cents jeunes gens se sont enfuis à dos de chameau. Ce terme renvoie à la toute puissance du Christ exprimée au vers 84 (*necat uitiosos*).

Les vers 75-81 consistent en un commentaire typologique et moral dont nous avons mentionné plus haut les sources. Seule l'exégèse de l'hexamètre 84 ne se retrouve que chez Raban. Cela étant, il ne s'agit nullement d'une réécriture servile. Les vers 75-76 énoncent une correspondance que l'on retrouve chez les *auctores*. La clausule *uitiis inueterati* vient remplacer l'expression *amator praesentis saeculi*. L'idée d'un enracinement du vice n'est donc pas présente chez les docteurs et l'auteur semble ici affirmer qu'il n'est jamais trop tard pour se convertir. Notons par ailleurs que la signification donnée à l'esclave n'est pas explicitée. En effet, s'il représente les êtres soumis aux biens corporels, c'est parce qu'il est l'esclave des Amalécites que l'on voit banqueter au verset 16. En outre, le *puer* désigne une catégorie particulière de personnes : ceux qui ont été brisés par le siècle. Les *auctores* évoquent de tels êtres à l'aide de trois termes abstraits : *infirmus*, *despectus* et *fractus*. Le poète, quant à lui, se montre beaucoup plus précis et concret. Tout d'abord, il confine la notion de vice à celle de désir corporel (v. 77 *libido*). Puis, il énumère trois cas de figure dans lesquels l'être vicieux doit renoncer malgré lui au monde : la vieillesse (v. 78), la pauvreté (v. 79) et enfin la maladie (v. 80). Neil Adkin³⁸⁸ a montré avec pertinence que le début de l'hexamètre 80 *res angusta domi* consistait en une citation de Juvénal (6, 357). Dans les deux cas, le groupe occupe la même place dans le vers. L'auteur antique, pour sa part, condamne les femmes dépensières qui dilapident leur patrimoine. Le versificateur se fait également moraliste, mais, dans la perspective de ce passage, il affirme surtout que le Christ prend toujours pitié de ceux qui sont brisés par le siècle. Il se montre donc plus optimiste que l'auteur des *Satires*. Cette idée est exprimée au vers 81 par la construction symétrique qui permet d'opposer *mundus* à *Christus* et *spernit* à *miseratur*. Au vers 82, la forme *reficit* est remplacée par *fouet* qui connote l'idée de santé, de bien-être, de foyer retrouvé par opposition au froid matérialisé par la vieillesse, la pauvreté et la maladie. Précisons pour finir que la clausule du vers 78 appartient à la koinè poétique et que l'on retrouve cette expression à trois reprises dans la poésie antique et à quatre reprises³⁸⁹ dans la poésie médiévale antérieure au XI^{ème} siècle pour ne citer que les occurrences intervenant dans le cadre d'hexamètres dactyliques.

V. 85-87 : Complainte de David.

³⁸⁸ P. 79.

³⁸⁹ On trouve cette clausule pour la première fois chez Venance Fortunat (*Carm.* 5, 3, 3) mais l'auteur a pu la lire chez Odon de Cluny, *Occup.* 7, 189 ou Hildebert, *M. Aeg.* 3, 26, deux poètes qui lui sont connus.

Au vers 85 commence la réécriture du second livre de *Samuel*. L'auteur n'a pas évoqué ici le dernier chapitre du premier livre consacré à la mort de Saül. La fin de ce personnage a déjà été mentionnée à la fin du *Liber II* (v. 927) à l'occasion de la synthèse consacrée à la mort du roi. La paraphrase du second livre est assez détaillée et respecte globalement l'ordre de l'hypotexte. Elle court jusqu'au vers 297.

Cet ensemble de trois hexamètres fait référence au deuil de David lorsqu'il apprend la déroute des Hébreux contre les Philistins (racontée en 1 *S.* 31). Le poète n'a aucunement précisé la cause de la déploration si bien qu'à la lecture du *Liber* on pense que David pleure les héros tombés pendant la lutte contre les Amalécites (v. 74). Le versificateur qui fait l'ellipse du chapitre 31 est donc parvenu à recréer une continuité. Le vers 85 condense la fin de 2 *S.* 1 grâce à un collage très habile. En effet, au verset 12, on apprend que David et ses compagnons se lamentent (*planxerunt* repris par le singulier *planxit*). Puis, à partir du verset 17, commence la complainte proprement dite écrite au discours direct. La fin du vers s'inspire de la parole du héros en 2 *S.* 1, 19 : *ceciderunt fortes*. L'auteur a donc utilisé l'expression susdite comme complément du verbe introducteur *plangere*, ce qui permet de synthétiser deux éléments épars. Les vers 86-87 consistent en une réécriture par substitutions lexicales d'Isidore (*Quaest. Test.* I Reg, 31, 2) repris textuellement par Raban (*In Reg.* I Reg, 26) : *pium genus / ore piorum ; repugnantes daemonibus / uitiiis opedere sueti ; labuntur / subcumbunt ; deflet / condolet*. Remarquons que l'exégèse des docteurs intervient dans le commentaire du premier livre à l'occasion de la mort de Saül et de Jonathan. Le versificateur est donc parvenu à séparer d'un côté le trépas des deux personnages précités et de l'autre le deuil de David qui ne porte ici que sur les *fortes* et nullement sur Saül et Jonathan comme c'est le cas en 2 *S.* 1, 12. Il manifeste ainsi une grande souplesse par rapport à l'utilisation de ses sources. Il considère peut-être aussi que le personnage de Saül, si négatif, ne doit pas figurer dans cette réécriture consacrée aux hommes qui s'opposent aux vices.

V. 88-91 : David à Hébron.

Cet ensemble de quatre hexamètres évoque 2 *S.* 2, 1-8, versets dans lesquels David monte à Hébron avec ses deux femmes, rencontre les hommes qui ont enterré Saül et leur adresse des louanges. Le vers 88 s'inspire plus précisément de 2 *S.* 2, 2. L'auteur a conservé *uxores* mais a changé *duae* par *geminas* pour des raisons stylistiques. En outre, le terme *adduxit* est venu remplacer *ascendit*, forme métriquement équivalente. Cette substitution, à notre sens, a pour fonction de préparer l'exégèse typologique de l'hexamètre suivant. En effet,

dans la Vulgate, on apprend que David et ses deux femmes montèrent à Hébron (*ascendit ergo David et duae uxores eius*). Le verbe *adduxit* ajoute l'idée d'un appel, d'une convocation, ce qui est en accord avec le Christ qui convie les deux peuples en son Eglise. Au vers 90, *laudare* permet de narrativiser le discours direct de David exprimé en 2 S. 2, 5-7. Les deux commentaires présents aux vers 89 et 91 sont inspirés de Raban (*In Reg. II Reg, 2*). Le versificateur a clarifié l'expression du docteur *conuocationes duarum plebium par pagani et Hebrei*. Il insiste davantage sur l'unité de l'Eglise en commençant son hexamètre par la forme *unum*. Les analyses de Raban qui s'appuient entre autres sur de nombreuses citations pauliniennes ont naturellement été omises. Le vers 91 est plus proche de l'hypotexte patristique et l'expression *non imitatur* lui est directement empruntée. Cela étant, la *breuitas* du poète obscurcit quelque peu la lecture allégorique de Raban. Ce dernier est plus explicite et affirme que David qui loue les hommes signifie le Christ qui aime ceux qui enterrent (et donc n'imitent pas) les êtres pécheurs incarnés par Saül.

V. 92-99 : Lutte contre la maison de Saül.

Dans cet ensemble d'hexamètres, le poète évoque brièvement la lutte entre la maison de David et celle de Saül. Il a, par ailleurs, passé sous silence 2 S. 2, 12-32 consacré à la bataille de Gabaon. Le vers 91 résume les versets 8-11 du chapitre 2 et s'avère délicat à comprendre sans la connaissance de la matière biblique. En effet, dans les versets en question, on apprend que David est roi de la maison de Juda uniquement, les autres tribus étant soumises à Isboseth, le fils de Saül. La forme *imperans* a été remplacée par *regnat* qui forme un isolexisme avec le substantif *rex*. Ce procédé permet d'opposer le vrai roi (celui qui, de fait, règne : *regnat*), au faux roi (qui n'a de roi que le titre : *rex*) et prépare ainsi l'analyse typologique des vers 93-94. Les hexamètres 95-97 sont très proches, quant à eux, de 2 S. 3, 1 et les termes *longa*, *domus* et *proficiebat* lui sont directement empruntés. Au vers 95, *concertatio* a été remplacé par *lis* sans doute pour créer un jeu de mot avec *Saulis*, ce dernier incarnant la discorde par excellence.

Les vers 93-94 consistent en une exégèse morale inspirée de Raban (*In Reg. II Reg, 2*) : ceux qui suivent David représentent les fidèles guidés par le Christ, quant aux autres ils sont soumis à l'erreur³⁹⁰. Si le poète a conservé le terme *error*, la fin de l'hexamètre semble être de son cru. Le docteur se contente en effet d'affirmer : *in ceteris adhuc error confusionis regnat*. Le versificateur développe le groupe *in ceteris* en faisant une condamnation sévère de

³⁹⁰ Chez Raban, Isboseth signifie étymologiquement *uir confusionis*.

tous ceux qui se laissent prendre (*stultos, superbos*). L'analyse des vers 98-99 ne se retrouve pas chez Isidore ni chez Raban qui ne commentent nullement cette partie du livre de *Samuel*. L'anonyme y développe une idée qui lui est chère en s'appuyant sur la croissance de la maison de David : l'Eglise grandit avec le temps et la Synagogue se damne au profit de Satan. Ce passage est assez pessimiste et n'évoque pas, comme c'est le cas ailleurs, la possible réunion de la Synagogue dans l'Eglise.

V. 100-103 : Abner change de camp.

Ce passage fait référence à l'alliance que conclut Abner, le général des armées de Saül, avec David. Le poète n'a pas mentionné la cause de ce revirement (reproches d'Isboseth adressés à Abner parce qu'il est allé vers la concubine de son père³⁹¹). Il n'évoque pas non plus la progression des pourparlers (2 S. 3, 12-21) ni le meurtre d'Abner par Joab (2 S. 3, 22-35). Il se contente donc de paraphraser le verset 10 dans lequel le chef exprime sa volonté de s'associer à David. Le versificateur n'a pas conservé le lexique de la Vulgate et ce parce qu'il est passé du discours direct de l'hypotexte au récit. Au vers 100, *omnis* résume l'expression *super Israhel et Iudam a Dan usque Bersabee*. L'ablatif absolu de l'hexamètre suivant est vraisemblablement emprunté à Raban (*In Reg. II Reg, 3*) : *Isboseth relicto*. Les commentaires des vers 102 et 103 sont également inspirés de l'*auctor* et le terme *doctor* se retrouve dans ses *Commentaria*. L'anonyme a grandement simplifié la longue phrase de l'hypotexte. L'adjectif *omnia* qui fait écho à *omnis* au vers 100 résume le groupe prépositionnel *in uniuersis gentibus*. En outre, l'expression *sub eius imperio* est remplacée pour des raisons métriques par l'hémistiche *inde potestati*.

V. 104-108 : Mort d'Isboseth.

³⁹¹ 2 S. 3, 6-7.

Dans ce passage, le poète relate le meurtre d'Isboseth sans préciser les causes ni les conséquences de ce forfait³⁹². Il se focalise sur l'acte lui-même et sur le sommeil imprudent du roi. Il s'est donc contenté de paraphraser le verset 6. Au vers 104, le substantif biblique *ostiaria*³⁹³, impossible métriquement, est remplacé par l'expression *muliercula quae debet seruare domum*. La relative ajoute avec le verbe *debere* l'idée d'une obligation morale, ce qui prépare le commentaire du vers 106. Le vocabulaire du vers 105 est proche du texte biblique si ce n'est que l'anonyme, pour faire court, n'a retenu qu'un meurtrier (Rechab) en omettant son frère Baana. Remarquons en outre que l'auteur a passé sous silence le fait que la gardienne s'est endormie en purifiant le blé (*purgans triticum*). Cette action est interprétée par Grégoire (*Moral.* 1, 35, 50), repris textuellement par Raban (*In Reg.* II Reg, 4), comme la vigilance de l'esprit qui sépare les vices et les vertus (*mentis custodia discernendo uirtutes a uitiiis separat*). Le poète n'a pas retenu ce détail ni son exégèse mais a conservé l'expression *custodia mentis* au vers 106.

Les vers 106-108 consistent en un commentaire moral inspiré de Grégoire (*Moral.* 1, 35, 50) mais repris par Raban (*In Reg.* II Reg, 4). Étant donné que les exégèses présentes dans les vers 89, 91, 93-94 et 102-103 ne se retrouvent que chez l'auteur des *Commentaria*, on peut supposer qu'il est l'unique source à laquelle l'auteur a eu recours dans ce passage. Le poète a naturellement résumé les analyses du docteur. Au vers 108, il remplace *delectatione* impossible dans l'hexamètre par la forme *illecebris* associée au génitif *carnis*. Ce premier hémistiche ne se retrouve qu'à deux reprises dans la littérature antérieure au *Liber*, à savoir chez Bède (*Hymn.* 2, 102) et Marbode (*Capit.* 2, 175). Le premier insiste sur l'importance du jeûne pour corriger les erreurs du corps et le second évoque avec joie la supériorité de l'esprit sur les biens trompeurs. Bref, les deux auteurs en question n'emploient pas ce début de vers dans un contexte proche de celui du *Liber* mais il n'est pas impossible pour autant que l'auteur se soit inspiré de l'une ou l'autre source. Notons par ailleurs que, dans ce passage, le poète a ajouté l'adjectif possessif *nostrae* et le pronom *nos* pour actualiser les propos de l'*auctor* et enjoindre son lecteur à la vigilance. De même, la proposition *Sathanas ilico sternit* ne se retrouve pas dans l'hypotexte patristique. Elle a pour fonction d'émouvoir l'auditoire et de l'exhorter, par la peur, à la plus grande prudence.

³⁹² Au chapitre 4, on apprend que le meurtre est perpétré par Rechab et Baana, deux chefs de bande. Ces derniers attendent une récompense de David mais le fils de Jessé les fera mettre à mort pour avoir tué un juste dans son sommeil.

³⁹³ Le groupe de mots *ostiaria purgans triticum obdormiuit* ne se retrouve pas dans de nombreux manuscrits de la Vulgate et les éditeurs ont généralement tendance à ne pas le retenir. *Ostiaria* désigne vraisemblablement la personne chargée de surveiller la maison et d'accomplir certains travaux manuels. Son endormissement a rendu la tâche des malfaiteurs plus facile.

V. 109-112 : Retour de David à Jérusalem.

Ces quatre vers font référence au retour de David à Jérusalem et à son installation dans la forteresse (2 S. 5, 8-9). Le fils de Jessé écarte de la ville les aveugles et les boiteux (2 S. 5, 8, verset repris au vers 109). Les termes *caecis* et *claudis* sont empruntés au texte biblique. Mais l'auteur a utilisé un ablatif absolu inspiré du commentaire de Raban (*In Reg. II Reg, 5 : eiectis caecis et claudis*) pour relier en une seule phrase le verset 8 et le verset 9. Dans ce même hexamètre, le substantif *inimicis* est délicat à interpréter. Le poète considère peut-être que les aveugles et les boiteux sont les ennemis de David à partir de 2 S. 5, 8 : *claudos et caecos odientes animam Daud*³⁹⁴. Au vers 110, *arcem*³⁹⁵ est repris du verset 9 mais *ponit* est venu remplacer *habitavit*. Les vers 111-112 consistent en un commentaire moral qui s'inspire en partie de Raban (*In Reg. II Reg, 5*). Chez ce dernier, les infirmes représentent les vices que le Seigneur ôte des cœurs des fidèles pour établir son Eglise. Le vers 112, de fait, récrit l'hypotexte patristique en utilisant des substitutions lexicales : *templa / mansionem* ; *uiciis / contrarias potestates* ; *euacuatis / expellere* ; *facit / constituere* ; *nos / de cordibus fidelium*. Remarquons une nouvelle fois l'utilisation de la première personne de l'exhortation en lieu et place de la troisième personne de l'analyse. Le vers 111 est plus original et semble donner une valeur allégorique, qui n'est pas présente chez Raban, aux deux infirmités. *Caecus* représente selon toute vraisemblance la bêtise (*stulticia*) et *claudus* la paresse (*desidiam*). Une correspondance à peu près similaire se retrouve dans les gloses du vers 132 du *Liber II*. Dans ce passage, en s'inspirant du *Lévitique*, l'auteur affirme que le prêtre ne doit pas être *caecus* (glosé *illiteratus*) ni *claudus* (glosé *non bene agentem*). Pour cet hexamètre, nous ne sommes pas parvenu non plus à trouver la source des équivalences. Quoiqu'il en soit, l'allégorisation des difformités physiques, qui semble être chère au versificateur, rend l'exégèse morale plus claire, plus précise et plus pertinente.

V. 113-122 : L'arche est conduite dans la citadelle de David.

³⁹⁴ L'ensemble du passage est assez complexe et le poète semble avoir fait quelques confusions. A vrai dire, selon 2 S. 5, 6, David marche contre le Jébusite, c'est-à-dire, vraisemblablement, le roi de la tribu qui occupait alors la région de Jérusalem. Dans ce même verset, il est dit à David qu'il n'entrera que s'il écarte les aveugles et les boiteux. La proposition *dicentes non ingredietur Daud huc* explicite cette étrange formule, sans doute un proverbe hébreu exprimant l'impossibilité. Lorsque David prend la citadelle, il prononce la phrase du verset 8 *claudos et caecos odientes animam Daud*. A notre sens, il retourne ici le proverbe pour montrer qu'il a réussi ce qui était impossible. On voit, par conséquent, que les ennemis de David sont les Jébusites et non les aveugles et les boiteux. Mais le raccourci du vers 109 est au service de la lecture morale puisque les infirmes représentent les vices, les ennemis du Chrétien.

³⁹⁵ L'auteur orthographie le terme en question *archem*.

Dans cet ensemble de dix hexamètres, le poète résume le chapitre 6 du second livre de *Samuel*. Il n'a retenu ici que les sacrifices et les dons de nourriture qui accompagnent le retour de l'arche. Remarquons que les versets 6-7 concernant la faute d'Oza ont été postposés aux vers 126-127 au même titre que les versets 14-16 portant sur la joie de David qui seront évoqués aux vers 133-134. L'anonyme suit en cela l'ordre de Raban qui analyse successivement dans ses *Commentaria (In Reg. II Reg, 6)* l'holocauste, les fautes de Michol et d'Oza et enfin la danse du roi.

Les vers 113-114, 117-118 et 121 récrivent avec fidélité les versets bibliques et empruntent de nombreuses expressions à l'hypotexte en particulier lorsqu'il s'agit de termes concrets : *panis colliridam, assaturam bubulae carnis, oleo frixam*. Au vers 114, la proposition *dumque reducit eam* permet de résumer le début du verset 13 : *cumque transcendissent qui portabant arcam Domini sex passus*. La fin de ce même hexamètre est également différente de l'hypotexte (*immolabat bouem et arietem*). La forme verbale susdite n'a pas été retenue pour des raisons métriques (*immolare* au présent et à l'imparfait constitue un mot crétique). Il en va de même pour *arietem*³⁹⁶ remplacé par *oues*. Le passage du singulier au pluriel est sans doute inspiré de Raban (*boues et arietes immolans*) et a vraisemblablement pour fonction de préparer l'exégèse du vers 116 : les animaux sacrifiés figurent les saints (*sancti*) et l'on comprend ici que le singulier correspondrait mal à la multiplicité des martyrs. Au vers 121, *simila* a été écarté au profit de son synonyme *polenta* dans un souci de *uariatio*.

Les autres hexamètres du passage qui commentent les versets récrits s'inspirent globalement de Raban (*In Reg. II Reg, 6*). Le versificateur a tendance à résumer le docteur en ne reprenant que les éléments les plus importants de la phrase et en éliminant les compléments circonstanciels qu'il juge inutiles parce qu'évidents à retrouver pour le lecteur initié. Ainsi, le vers 122, dans lequel la galette grillée préfigure la mort du Christ sur la croix, condense la longue période de l'*auctor* : *carnem uidelicet a peccati labe mundissimam sed ob humanae salutis causas uberrimam delectationibus crucis sartagine tostam*. On le voit, *carnem* et *crucis sartagine tostam* ont été repris sans changement, à l'inverse des autres éléments qui ont été supprimés. Au vers 119, l'anonyme emprunte *pascit* à l'hypotexte patristique mais substitue *se pane* aux termes *salutaris mysterii alimentis*. Il propose donc une

³⁹⁶ Ce terme, selon la scansion virgilienne, comporte une voyelle longue, puis une brève, puis une longue. Il ne saurait entrer dans l'hexamètre qu'avec l'élision du *em* sur une voyelle brève, liberté que ne prend jamais le poète.

lecture typologique plus pertinente en renvoyant précisément le verset de *Samuel* au moment de l'eucharistie. L'expression du vers 121 *saginat us uitulus* se retrouve également chez Raban qui rapproche l'holocauste fait par David de la parabole du fils prodigue narrée dans l'Évangile de Luc. De fait, le groupe nominal en question est directement emprunté à *Lc. 15, 27*³⁹⁷ : « c'est ton frère qui est arrivé et ton père a tué le veau gras (*uitulum saginatum*) ». Remarquons que l'*auctor* précise qu'il emprunte l'expression à la parabole de Luc (*qui pro reuertente ad patrem filio iuniore*) ce que ne fait pas le versificateur. Il considère sans doute que le lecteur sait à quel épisode renvoient les termes en question. Par ailleurs, le *doctor* se contente d'affirmer que le veau sacrifié est la manifestation du Christ (*igne passionis assatus est*). En ajoutant le pronom *nobis*, le poète propose une réflexion plus complexe. Ce rapprochement avec l'Évangile inspiré par Raban lui permet, si l'on peut dire, un double parallélisme. David qui nourrit son peuple équivaut au Christ nourrissant ses disciples par l'institution de l'eucharistie (v. 119 *Christus quippe suos pascit se pane ministros*) mais aussi au père de la parabole qui fait tuer le veau gras pour son fils. De fait, l'auteur du poème fait une explication typologique de la nourriture donnée par David et une explication christologique de la parabole présente chez Luc (*Lc. 15*) : le père représente Dieu, le veau figure le Christ et le fils prodigue nous tous (*nobis*). Notons enfin que l'exégèse du vers 115 semble due au versificateur. Pour ce dernier, le retour de l'arche à Jérusalem signifie la conversion des Juifs à la fin des temps, idée qui lui est particulièrement chère.

V. 123-132 : Michol et Oza.

Cet ensemble de dix vers fait référence dans un premier temps à la stérilité de Michol (2 S. 6, 23) et dans un second temps à la mise à mort d'Oza (2 S. 6, 6-7). Comme nous l'avons dit plus haut, ces événements sont postposés par rapport à la matière biblique. On remarque par ailleurs que, contrairement à la Vulgate, Michol est évoquée avant Oza. À vrai dire, l'anonyme suit ici fidèlement non l'ordre de la Bible mais l'ordre des commentaires de Raban (*In Reg. II Reg, 6*). Il regroupe ainsi, dans le cadre de l'épisode du retour de l'arche, les deux personnages fautifs.

Le vers 123 condamne moralement l'épouse de David en ajoutant la forme *non meruit* qui n'est nullement présente dans l'hypotexte. L'auteur ne précise pas cependant en quoi

³⁹⁷ Cette référence n'a pas été mentionnée par G. Dinkova.

l'épouse de David a mal agi³⁹⁸ tout comme l'auteur des *Commentaria* qui se borne à opposer la stérilité de Michol à la « fécondité » de David, lui qui fournit au peuple une abondante nourriture. Pour l'un et l'autre auteurs seule compte l'absence d'enfant qui figure l'incapacité à produire le bien alors précisément qu'on le connaît (à l'instar de Michol que David connaît au sens biblique). Les hexamètres 125-127 sont assez proches de l'hypotexte biblique. Notons que la clause *archaque uergit* est un ajout qui permet de clarifier l'événement : comme l'arche penche, Oza tend la main pour la soutenir. Il en va de même pour *lasciuit* qu'on ne retrouve ni dans la Vulgate ni chez Raban. Le poète a utilisé deux verbes d'action pour évoquer les mouvements des bœufs afin de créer un parallèle avec le vers 129 qui repose lui aussi sur deux formes opposées (*parcant / feriant*). En revanche, l'adverbe *temere* qui condamne l'acte du personnage est emprunté au docteur (*In Reg. II Reg, 6*) qui cite textuellement Grégoire (*Moral. 5, 9, 24*).

Les vers au contenu exégétiques s'inspirent tous de l'auteur des *Commentaria*. Au vers 124, la relative *qui bona scit* résume la proposition du docteur : *qui uerbum Dei aure tenus percipiunt*. En outre, le tétrasyllabe *sterilescit* vient se substituer à *absque boni operis prole*. Notons que cette forme verbale se retrouve à la même place au vers 562 du *Liber I*. Les vers 128-132 s'inspirent de Raban qui, dans ce cas uniquement, reprend textuellement Grégoire (*Moral. 5, 9, 24*). Il nous semble probable que l'auteur n'ait utilisé ici que l'auteur des *Commentaria* exploité à de nombreuses reprises dans cette partie du poème et dont l'ordre des commentaires a dicté la structure de cette section. Cela étant, nous savons par ailleurs que l'anonyme connaît Grégoire utilisé abondamment dans la réécriture du livre de *Job* au *Liber II*. Le vers 130 emprunte à l'hypotexte patristique *stultis et reprehensi*. Il développe une exégèse morale similaire : l'idiot qui reprend un docteur dans son développement doit être frappé de mort. Le versificateur a conservé le verbe *reprehendere* qui permet de former un parallèle entre la faute du personnage et sa dimension allégorique. En effet, le premier sens du terme est « saisir et empêcher d'avancer », ce qui constitue précisément l'acte d'Oza (v. 126 *sustentet ut archam*). Mais le verbe signifie également « reprendre, blâmer, critiquer » et c'est naturellement ainsi qu'il faut comprendre le participe *reprehensi* du vers 130. L'hexamètre 129 change quelque peu la perspective de l'hypotexte patristique. Pour les *auctores*, les *sancti magistral*, lorsqu'ils parlent, ou bien s'abaissent pour évoquer des choses très simples (*minimis condescendentes*) ou bien s'élèvent dans la contemplation des biens suprêmes (*summa contemplantes*). Le balancement de la phrase initiale a certes été conservé. Mais le

³⁹⁸ En 2 S. 1, 20, Michol adresse des reproches à David parce qu'il saute de joie en ramenant l'arche ce qui est, selon elle, indigne d'un roi.

poète n'évoque pas ici la profondeur du discours mais le comportement du *magister* qui sait se montrer selon les cas indulgent (*parcant*) ou sévère (*feriant*). On remarque, une fois de plus, l'intérêt de l'anonyme pour l'enseignement proprement dit et sa dimension pédagogique. Cela étant, ce dernier s'appuie sur la Bible et les *auctores* pour réaffirmer que la parole du maître ne saurait souffrir de contestation.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 132 (V. 1821 *Dinkova*) : G. Dinkova édite *ac tutum* alors que dans *P* on lit sans doute possible *actutum*. Avec l'adverbe, la signification du vers est satisfaisante, alors que la phrase serait beaucoup plus délicate à saisir avec *ac tutum*. Notre lecture est d'ailleurs confirmée par la glose *uelociter* au dessus de *actutum* dans *P*.

V. 133-137 : Joie de David.

Comme nous l'avons dit plus haut, cet épisode qui évoque 2 *S.* 6, 14 a été postposé par rapport à la matière biblique et ce parce que le versificateur suit l'ordre des commentaires de Raban (*In Reg.* II Reg, 6). Au vers 132, le poète a conservé le verbe *saltare* mais il utilise le participe *saltans* à la place de l'imparfait *saltabat*. Il peut ainsi ajouter la forme *ouat* qui n'est pas présente dans l'hypotexte. L'hexamètre constitué de la sorte fait écho au vers 143 du *Liber I* narrant le retour de la colombe vers l'arche au moment du déluge : *Ex qua missa fuit reuolauit ouanter ad archam*. Le poète semble faire un parallèle entre le retour de l'arche de Noé sur la terre ferme et le retour de l'arche de Dieu à Jérusalem. Mais cette correspondance n'est nullement exploitée dans les vers au contenu exégétique. Les vers 134-137, pour leur part, sont inspirés de Raban³⁹⁹. Le vers 134 est très proche de l'hypotexte patristique : *saltantem plus stupeo quam pignantem*. L'auteur a remplacé les participes présents par des gérondifs plus faciles d'utilisation puisqu'il considère leur dernière syllabe comme longue (*saltando*) ou brève (*pugnando*) selon les cas. Les vers 135-137 reformulent les propos du docteur avec davantage de liberté : *pugnando quippe hostem subdidit, saltando autem coram domino semetipsum uicit*. L'auteur, on le voit, a souligné le balancement en opposant les

³⁹⁹ G. Dinkova considère que seuls les vers 135-136 (1825-1826) sont inspirés de l'*auctor*. Mais, comme nous le montrons dans le commentaire, l'hexamètre 134 (1823) constitue une reprise presque textuelle de la phrase des *Commentaria*.

termes *internos / externos, saltans / pugnans* et *euicerat*⁴⁰⁰ / *contribulat*, lesquels sont à chaque fois placés à la même position dans le vers. En outre, il a utilisé le même substantif *hostes* en guise de clausule de l'un et l'autre hexamètres. Le rythme quant à lui est identique à l'exception du deuxième pied constitué par un dactyle au vers 136 et par un spondée au vers 137. Remarquons également que l'anonyme a substitué les formes verbales polysyllabiques aux termes de l'hypotexte pour la formation du dactyle cinquième. Il montre au passage sa capacité à utiliser des équivalents synonymiques moins connus. Le vers 135 qui synthétise les deux vers suivants constitue dans la forme un ajout à la phrase de Raban. On peut une nouvelle fois considérer qu'il s'agit là d'un exercice scolaire de reformulation (utilisation de la construction *dum* + présent à la place du participe, emploi de *triumphat* en guise de synonyme des verbes précités). La virtuosité du poète s'exprime entre autres par la répétition du son [at] qui rythme le vers en trois entités distinctes. Notons enfin que le verbe *pugnare* introduit les vers 148-155 consacrés aux combats de David.

V. 138-147 : La maison de Dieu.

Du chapitre 7 du second livre de *Samuel*, le versificateur n'a retenu que le verset 5 (interdiction faite par la voix de Dieu de bâtir une maison pour l'arche) qui sert de point de départ à un vaste développement moral (v. 140-147). Le vers 138 résume le verset en question en utilisant le discours narrativisé à la place du discours direct. Si les termes *domus* et *aedificare* se retrouvent dans l'hypotexte biblique, il est possible que la clausule *prohibetur* soit inspirée de Grégoire (*Moral.* 7, 36, 56) reprise textuellement par Raban (*In Reg.* II Reg, 7) : *sed uir sanguinum templum Dei aedificare prohibetur*. L'origine du vers 139 ne saurait se trouver dans le chapitre 7 du second livre de *Samuel* tel qu'il est rédigé dans la Vulgate. Dans son article, Neil Adkin⁴⁰¹ considère qu'il s'agit d'une combinaison de 1 *Ch.* 28, 3 et de 2 *S.* 16, 7⁴⁰². Mais de fait, le poète dans ce cas précis n'a pas composé une création originale à partir d'éléments bibliques épars. Il s'est contenté de récrire une citation faite par Grégoire (*Moral.* 7, 36, 58) qu'il a d'ailleurs très bien pu lire chez Raban (*In Reg.* II Reg, 7) qui recopie en tout point l'auteur des *Moralia* : *Non tu aedificabis mihi templum quia uir sanguinum es.*

⁴⁰⁰ La forme *euicerat* est au plus-que-parfait parce que le poète considère vraisemblablement que David triomphe de ses ennemis internes avant ses ennemis externes. De fait, l'épisode sur les guerres de David intervient aux vers 138-147. Le poète a cependant omis que David triomphait des Philistins en 2 *S.* 5, 17-25, avant son retour triomphal.

⁴⁰¹ Neil Adkin, p. 79.

⁴⁰² On lit en 1 *Ch.* 28, 3 : *Deus autem dixit mihi : non aedificabis domum nomini meo eo quod sis uir bellator et sanguinem fuderis*. Et en 2 *S.* 16, 7 : *egredere, egredere uir sanguinum*.

Cette citation ne se retrouve pas dans la Vulgate et Grégoire introduit la phrase en question par l'expression suivante : *iuxta antiquae translationis seriem* (selon l'expression de l'ancienne traduction). Le docteur se réfère donc ici, selon toute vraisemblance, à une version de la *Vetus Latina*. On remarque, par conséquent, que l'anonyme cite ici la Bible en se référant au commentateur et non à la *Scriptura* proprement dite⁴⁰³.

Le commentaire moral des vers 140-147 est grandement inspiré des *auctores* et peut se résumer ainsi : l'homme de sang (celui qui s'abaisse aux désirs charnels) ne peut bâtir le temple de Dieu (ne peut corriger les autres). Le vers 140 récrit l'hypotexte patristique en utilisant des substitutions lexicales : *debet / docet ; mundus / sanum ; curat / uult ; corrigere / medicari*. Au vers 142, les termes *luto* et *tergere* se retrouvent également chez les *auctores*. Le vers 143 qui condamne lui aussi les donneurs de leçons perclus de vices s'inspire à la fois des exégèses précitées et de Juvénal. Le verbe *sordent* provient du substantif *sordes* que l'on retrouve dans les citations des *Moralia* et des *Commentaria* : *et superiectas sordes tergere non ualent manus quae lutum tenent*. La clause, en revanche, comme l'a remarqué avec pertinence Neil Adkin⁴⁰⁴, s'inspire des *Satires* de Juvénal (2, 34) : *none igitur iure ac merito uitia ultima fictos / contemnunt Scauros et castigata remordent ?* Le remploi se fait dans un contexte analogue puisque Juvénal déplore ici l'hypocrisie romaine et les vices qui rongent de l'intérieur (*remordent*) les faux Scaurus (*fictos Scauros*⁴⁰⁵). Le philologue américain a noté que l'emprunt de *castigata remordent* rendait le vers du *Liber* délicat à construire. Il faut sans doute considérer que *castigata* est sujet de *remordent* et qu'il signifie de façon absolue « les vices contenus ou réprimés ». La composition du vers 144 a été analysée avec la plus grande précision par Neil Adkin⁴⁰⁶. L'expression *sine mente sonum* se retrouve en *Aen.* 10, 640 : *dat sine mente sonum gressusque effingit euntis*. Dans les deux cas, le groupe de mots en question se retrouve après un terme monosyllabique placé à l'initiale de l'hexamètre. Le vers de l'*Enéide* fait référence à la création du « fantôme » d'Enée effectuée par Junon. Le contexte est certes différent du *Liber*. Cela étant, Virgile fait ici la distinction entre le vrai et le faux Enée au même titre que l'anonyme qui condamne le faux prédicateur (*mendoso*) voulant se faire passer pour vertueux. La fin de l'hexamètre s'inspire assurément de Perse, *Sat.* 5, 106 : *ne qua subaerato mendosum tinniat auro*. Dans ce passage, le poète antique condamne les ignorants qui pensent savoir reconnaître le vrai du faux. L'objet de la satire n'est donc pas

⁴⁰³ On voit ici la limite des recherches de Neil Adkin qui ne prend nullement en compte l'influence des docteurs sur le poète. Parfois, c'est le cas ici, l'anonyme ne tire pas ses citations bibliques de la Bible mais des commentateurs.

⁴⁰⁴ Neil Adkin, p. 79.

⁴⁰⁵ Ce personnage passait à Rome pour un exemple de vertu et d'austérité.

⁴⁰⁶ Neil Adkin, p. 80.

identique à celui du *Liber*. Neil Adkin note que le poète a changé *auro* en *aere* ce qui permet de créer un écho avec 1 *Cor.* 13, 1 : *factus sum uelut aes sonans aut cymbalum tinniens*. L'intertexte néo-testamentaire est ici intéressant puisque Paul considère que l'homme est un être faux s'il ne possède pas la charité. La pureté s'avère donc un idéal possible. De même, l'auteur du *Liber* ne se contente pas de condamner, comme le font les *auctores* et les satiristes, les prédicateurs hypocrites, mais il exhorte aussi son lecteur à se débarrasser de ses péchés pour pouvoir corriger les autres comme en témoignent les subjonctifs des vers 146-147 (*nitatur ; monstret*). De même, le vers 142 transforme la relative des docteurs (*quae lutum tenent*) par une proposition de sens restrictif, *ni manus absque luto sit*, qui implique la possibilité pour l'homme de se laver de la boue et de vivre pleinement sa mission chrétienne.

V. 148-155 : Guerres de David.

Cet ensemble d'hexamètres résume fortement le chapitre 8 du second livre de *Samuel*, lequel est consacré aux batailles de David. Le poète n'a pas retenu la compagne contre les Philistins (2 *S.* 8, 1). Par ailleurs, il a passé sous silence le nom des différents rois, le nombre des victimes, les objets apportés par les vaincus et les préfets installés par le roi dans les villes conquises.

Au vers 148, les versets 5-6 ont été condensés grâce à l'expression *subiecit suae ditioni* qui est empruntée à Raban (*In Reg.* II *Reg.* 8) : *ditioni suae subiugans*. Au vers suivant, l'hypotexte biblique *seruiens sub tributo* a été remplacé par le terme *tributarius*, lui aussi fourni par l'auteur des *Commentaria*, lequel pentasyllabe, associé à *est*, permet de former le premier hémistiche de l'hexamètre. Une même solution métrique a été trouvée au vers 533 du *Liber* II. Au vers 152, *ualle salinarum* est emprunté textuellement au texte biblique mais la seconde partie du vers a pour fonction de résumer la fin du verset 13.

Les vers 150-151 reprennent en substance les analyses formulées par Raban au chapitre 8 de son commentaire : les Moabites contraints de verser un tribut figurent les Gentils qui sont esclaves du Christ. Le terme *pensum* est emprunté à l'hypotexte. En revanche, l'état de déréliction des Gentils (*sine lege ; superba*) constitue un ajout dû au versificateur. Les vers 153-155 s'inspirent également de Raban qui, dans ce cas, recopie les exégèses de Grégoire (*Moral.* 3, 22, 42). L'expression *stultitiae sapor* leur est directement empruntée tout comme la relative *qui de Christo male sentit* (*qui de illo praua sentiunt*). Ainsi, que ce soit dans le *Liber* ou dans les commentaires des auteurs, la vallée de sel désigne l'hérésie que le Christ fait disparaître. Au vers 155, la proposition *qui diligit ipsa pericla*

concerne précisément les hérétiques qui ne veulent pas renoncer à leur bêtise. Il s'agit là d'une citation de *Si. 3, 26*⁴⁰⁷ qui est présente chez Raban mais non chez Grégoire, ce qui tend à confirmer que, pour la réécriture de *Samuel*, le poète se sert principalement (et peut-être exclusivement) des *Commentaria*. Le début du verset cité par Raban est le suivant : *cor durum male habebit in nouissimo*. Cette phrase, selon l'abbé de Fulda, préfigure le châtiment qui attend ceux qui ne veulent pas reconnaître l'avènement du Christ. La suppression du début du verset dans le *Liber* rend donc moins évidente la pertinence de la citation du *Siracide*.

V. 156-161 : Misiboseth.

Dans le chapitre 9, David prend pitié de Misiboseth parce qu'il est descendant de Saül et l'invite à prendre ses repas à la table royale. De nombreux éléments du récit ont été omis. Par ailleurs, la narration biblique a été une fois de plus condensée par la transformation en récit des passages dialogués. Le vers 156 constitue un collage de citations bibliques puisque l'adjectif *claudus* se retrouve au verset 13 et que le participe *miserante* s'inspire vraisemblablement du substantif *miserordiam* du verset 7. L'exégèse des vers 158-159 remonte à Raban (*In Reg. II Reg, 9*) : David préfigure le Christ qui méprise les superbes et accueille les faibles à ses côtés. L'expression *mundus spernit* est directement empruntée à l'hypotexte. Le substantif *dignatio*, quant à lui, a pour fonction de réduire l'expression de l'auctor : *ad spirituale ministerium in Ecclesia*. Remarquons en outre que le versificateur utilise le verbe *nutrit* qui n'est pas présent dans les *Commentaria* afin de rendre plus pertinente la lecture allégorique : le Christ à l'instar de David nourrit les humbles. Cette métaphore sera poursuivie au vers 161 par le terme *esurientes*. Le vers 159 ne s'inspire pas formellement de Raban mais il résume sa pensée selon une sentence aisée à retenir grâce à la rime léonine (*infirmos / superbos*). Les commentaires des vers 160-161 ne se retrouvent pas dans l'hypotexte et semblent être dus à l'anonyme. Ce dernier, une fois de plus, manifeste sa méfiance à l'égard des grammairiens et des rhéteurs qui analysent la *Scriptura* comme une œuvre profane. Cette méthode de lecture, selon le poète, ne peut leur permettre d'atteindre les significations profondes de la Bible. La forme *esurientes* fait naturellement penser aux Béatitudes (*Mt. 5, 6*) : *Beati, qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur*. Mais le verbe évangélique est ici utilisé dans un sens légèrement différent : les grammairiens ne sont pas repus par les Ecritures, sans doute parce qu'ils lisent la *Scriptura* comme n'importe

⁴⁰⁷ Cette référence n'a pas été mentionnée par G. Dinkova. Elle nous paraît indiscutable à la fois parce qu'elle est présente chez Raban et parce qu'elle est très proche du texte du *Liber* : *qui amat periculum in illo peribit*.

quel texte profane, idée souvent reprise dans le *Liber*. Cela étant, l'intertexte néotestamentaire montre que les *grammatici* ne sauraient faire partie des *beati* à l'inverse des *idioti* mentionnés au vers 160.

V. 162-173 : Les ambassadeurs de David au roi des Ammonites.

Dans cet ensemble de douze hexamètres, le poète fait référence au chapitre 10 du second livre de *Samuel*. Il se contente de mentionner l'humiliation infligée par les Ammonites aux serviteurs de David ainsi que l'ordre du roi. Le contexte de la « mutilation » n'a pas été conservée (2 S. 10, 1-3) : dans la Vulgate, David envoie des ambassadeurs à Hanoun pour le consoler de la mort de son père. Ce dernier considère qu'ils viennent pour l'espionner et décide, par conséquent, de les ridiculiser. L'anonyme n'a pas repris non plus la fin du chapitre dans laquelle est rapportée la victoire de David contre ses ennemis (2 S. 10, 6-19). De fait, il s'est contenté de paraphraser les passages commentés par Raban (*In Reg. II Reg.*, 10). L'auteur des *Commentaria*, en effet, n'évoque pas le début de l'épisode et ne propose qu'une brève analyse de la campagne du fils de Jessé. Les versets 4 et 5, quant à eux, bénéficient d'un développement plus approfondi, ce que l'on retrouve dans la structure de l'épisode du *Liber*.

Les vers 162-164 et 168-170 sont assez proches par le lexique de l'hypotexte biblique. De fait, les termes *radere*, *dimidias barbas*, *adusque nates*, *precidere*, *barba recrescat* se retrouvent dans les versets de la Vulgate. Remarquons au vers 163 l'ajout de *precepit* qui semble être utilisé ici pour employer à l'infinitif (*radere*, *precidere*) des verbes construits au parfait dans le texte initial (*rasit*, *praecidit*). Or, les terminaisons d'infinitif sont fréquemment employées par le poète (c'est le cas ici également) pour former les deux syllabes brèves du dactyle cinquième. En outre, la forme *ludificauit* du vers 162 ne se retrouve ni dans le livre de *Samuel* ni dans le commentaire de Raban. Il sert à introduire l'épisode et à souligner l'humiliation des *legatos*. Ce pentasyllabe est également utilisé en fin d'hexamètre en II, 692 et en III, 373. Dans la seconde partie de la récriture, le vers 170 consiste en un développement de l'ordre de David aux ambassadeurs : *et tunc reuertimini*. Le versificateur insiste donc sur la nécessité d'apparaître au roi dans la dignité, ce qui prépare l'exégèse morale du vers 173 (*faciem* faisant écho à *presentari* et *mereantur* à *digne*).

Les vers 165-167 et 171-173 constituent un résumé du commentaire de Raban. Comme souvent, le versificateur reprend sans les modifier certaines expressions à son hypotexte : *suasit*, *anathema*, *uirtutum speties*, *bonum studium*, *donec*. Cela étant, l'anonyme n'a pas retenu les réflexions étymologiques de Raban. Il ne précise pas non plus, sans doute

dans un souci de *breuitas*, que l'hexamètre 166 commente la tonte des barbes et que le vers 167 interprète la mutilation des vêtements. Au vers 166, le verbe *deturpat* résume les différentes formes verbales employées par Raban : *corrumpendo maculat ac deshonestat*. Remarquons enfin que l'auxiliaire *debent* du vers 171 transforme en précepte moral l'analyse de Raban : *atque efficiantur amathema omnium, donec per studium bonum barbarum species, hoc est, uirtutum incrementa in eis nascantur*. Nous dirons cependant, pour conclure, que le poète reste dans cet extrait particulièrement fidèle au contenu et au lexique du paragraphe des *Commentaria*.

V. 174-191 : David, Bethsabée et Urie.

Le chapitre 11 portant sur l'enlèvement de Bethsabée par David bénéficie d'une réécriture assez complète. La paraphrase est naturellement influencée par les commentaires des *doctores* et l'auteur leur emprunte des expressions tant pour résumer les versets bibliques que pour préparer les exégèses typologiques et allégoriques contenues dans les vers 176-177, 179-180, 182, 184-185 et 189-191. Il est difficile de préciser quelle est la source utilisée en priorité par le poète puisque les mêmes paragraphes se retrouvent à l'identique chez Grégoire (*Moral.* 3, 28, 55), Isidore (*Quaest. Test.* Appendix Reg, 52-58) et Raban (*In Reg.* II Reg, 11). Mais, comme nous l'avons dit plus haut, dans cette section du *Liber*, le poète semble essentiellement suivre l'abbé de Fulda puisqu'il s'avère bien souvent la seule source identifiée des hexamètres au contenu exégétique.

Le vers 174 introduit l'épisode en nommant les personnages principaux. Le poète n'a pas retenu les versets 2-3 qui narrent la promenade de David et la découverte de la femme au bain. Il commence donc l'épisode *in medias res* avec l'enlèvement proprement dit. Au vers 175, l'expression *laterique suo sociavit* constitue un euphémisme (on trouve au verset 4 *dormiuit cum ea*) qui permet de ne pas présenter le roi comme un cruel ravisseur. Le verbe *sociare* prépare en outre le commentaire typologique puisque David se joint à Bethsabée comme le Christ joint aux Hébreux le sens spirituel de la Loi. La forme verbale en question se retrouve d'ailleurs chez les *auctores* : *et quid est Bethsabee ducere nisi legem litterae carnali populo coniunctam spirituali sibi intellectu sociare ?* Le vers 178 conserve entièrement le lexique de l'hypotexte. Remarquons simplement l'ajout du verbe *iubere* qui a pour fonction de transformer le discours direct en discours indirect. L'hexamètre 181 s'inspire du verset 9 mais en est très éloigné par la forme. Dans la Bible, on apprend qu'Urie a passé la nuit devant la porte du roi : *dormiuit autem Vrius ante portam domus regiae*. Ici, l'anonyme insiste

uniquement sur le fait que l'époux n'est pas rentré chez lui (*domum non testatur iturum*), ce qui symbolise le refus de revenir sur ses fautes (v. 182 *neque nunc uult penituisse*). Au vers 183, la conjonction *tamen* est un ajout qui s'inspire des commentateurs. Dans la Vulgate, en effet, Urie apparaît comme un homme respectueux. Quant David lui demande d'aller se laver les pieds, cela signifie qu'il l'invite à rentrer chez lui se mettre à l'aise. Il ne semble pas être question dans le livre de *Samuel* d'une exigence de pureté. Si Urie refuse, c'est parce qu'il considère indécent d'aller dormir chez lui alors qu'il est un soldat en campagne. Son refus ne peut donc être assimilé à une faute. Au demeurant, on trouve en 2 S. 11, 13 : *et uocauit eum Dauid ut comederet*. Aucune conjonction marquant l'opposition ou la restriction n'apparaît. Cette réécriture qui se démarque quelque peu de l'hypotexte s'explique naturellement par le sens allégorique que les docteurs, et donc le poète, donnent à cet épisode : Urie refuse de se purifier mais le Christ, malgré tout, l'appelle à ses côtés. Au vers 186, l'adjectif *dauitica* (que l'on retrouve au reste au vers 5 du *Liber III*) permet de résumer le début du verset 14 : *et scripsit Dauid epistulam ad Ioab*. Le vers 187 résume fortement le verset 15 puisqu'on y apprend que David demande par écrit à Joab de placer Urie en première ligne afin qu'il se fasse abattre par les ennemis. Le poète n'a conservé que la fin sans tenir compte des moyens. La proposition *ut interimatur* est peut-être inspirée du paragraphe des *auctores* qui eux non plus ne commentent pas le stratagème du roi : *Vrias cum epistolis ad Ioab ex quibus occidi debebat*. L'hexamètre 188, quant à lui, ne consiste pas véritablement en une réécriture biblique. On apprend certes en 2 S. 11, 15 que David envoie la lettre à Joab par l'entremise d'Urie (*per manum Vriae*) mais il s'agit là des seules informations données par la Bible. Il est vraisemblable qu'Urie ne défasse pas le cachet mais le texte du livre de Samuel ne le précise pas. Cet ajout de type narratif ne se retrouve pas chez les docteurs mais s'inspire selon toute vraisemblance d'Odon de Cluny (*Occup.* 4, 355) : *non tamen impressum cura est reserare sigillum*. La fin de vers, on l'aura remarqué, est rigoureusement identique à celle du *Liber*⁴⁰⁸. Mentionnons également que, pour Odon, cet élément représente l'obstination des Juifs qui refusent de comprendre le sens mystique de la loi. Ce emploi du moine de Cluny renforce la vraisemblance du passage (Si Urie avait connu le contenu de la lettre, il aurait sans doute agi différemment) et surtout permet une analyse allégorique analogue : Urie qui ne défait pas le cachet (*non uult reserare sigillum*), représente les Juifs qui ne comprennent pas le sens véritable de la loi (*lex non intellecta*) et qui, par conséquent, sont marqués comme coupables (*sigillat*). Il semble qu'ici le verbe *sigillare* doit être entendu au sens figuré puisqu'aux XIème

⁴⁰⁸ L'expression *reserare sigillum* se retrouve à deux reprises chez les poètes précédents l'auteur du *Liber*. Une fois chez Odon et une fois chez Petrus Alfonsi (*Disc. Cler.* 12, 39) mais dans un contexte bien différent.

et XIIème s., il n'existe pas, semble-t-il, de décret portant sur l'habillement des Juifs. Notons enfin l'isolexisme *sigillum / sigillat*, qui ne se trouve pas dans l'hypotexte poétique et qui facilite la mémorisation de cette analyse allégorique tout en la légitimant.

Les autres vers du passage sont dévolus à des développements exégétiques qui sont, dans tous les cas, présents chez les trois commentateurs précités. Le vers 177 apporte cependant une idée qui n'est pas explicitée dans les sources patristiques. Les *auctores* commentent l'enlèvement de Bethsabée en précisant simplement qu'il signifie l'apport du sens mystique de la Loi. Le versificateur, pour sa part, renforce la lecture typologique en affirmant que le Christ manifeste tout ce que Moïse a écrit à son égard. Cet hexamètre renvoie au projet même du versificateur tel qu'il est exprimé au deuxième vers du *Liber* : *Mille modis natus fuit agnitus ac manifestus*. Le verbe *manifestavit* fait naturellement écho au participe *manifestus* du prologue. La fin du vers *de se Moyses quia scripsit* paraphrase *Jn. 5, 46*⁴⁰⁹ comme le fait remarquer Neil Adkin mais sans préciser que cette citation se retrouvait dans le paragraphe des *auctores*. Ainsi, le poète a utilisé la fin du verset johannique pour former la clause de l'hexamètre 177 mais il reprend le début de la citation évangélique, en l'annonçant (v. 185 *sic inter ait*) au vers 186. Les vers 179-180, pour leur part, utilisent pleinement le lexique de l'hypotexte. Le poète a donc résumé le passage des commentateurs en conservant certaines expressions (*redeant, sordes operum, fletu, tergant, baptismate*) et en supprimant la proposition finale : *ut spiritualiter mandata legis intelligat*. Enfin, si l'hexamètre 190 s'inspire des docteurs (*Judaicus populus legem portat, qua convincente moriatur*), le vers suivant, qui insiste sur la culpabilité des Juifs et la certitude de leur damnation, semble dû au versificateur.

V. 192-201 : Faute de David.

Dans cet ensemble d'hexamètres, l'auteur n'évoque que les versets 13 et 14 du chapitre 12. De nombreux éléments ont été omis : la fable de Natan (1-6), les reproches qu'adresse le Seigneur à David pour avoir enlevé Bethsabée (7-12), la mort de l'enfant du péché ainsi que le deuil des parents (15-24). Le versificateur n'a retenu que les aspects de la narration qui ont été commentés par Grégoire (*Moral. 9, 34, 54*) lequel est repris à l'identique par Raban (*In Reg. II Reg, 12*).

Le vers 192 récrit la parole du roi au verset 13 : *peccavi Domino*. Le passage au discours indirect permet d'ajouter la forme *gemiscit* et donc d'insister sur la repentance de

⁴⁰⁹ Neil Adkin, p. 80.

David, ce qui prépare l'exégèse morale du vers 200 : nos fautes peuvent être supprimées par notre propre confession (*per nos*). Au vers suivant, le poète a préféré l'expression *tibi pepercit* au texte de la Vulgate *transtulit peccatum meum*. L'idée est certes identique mais nous pouvons remarquer que le verbe *parcere* est utilisé à de nombreuses reprises par Grégoire et Raban⁴¹⁰. L'hexamètre 194 fait vraisemblablement référence au verset 14 dans lequel Dieu annonce à David que son enfant, par sa faute, mourra. Le verbe *uapulat* ne se retrouve pas chez les commentateurs. Il a pour fonction de résumer la parole du Seigneur tout en formant le dactyle cinquième du vers. Ce verset n'est pas explicité par Grégoire ni Raban mais les *auctores* le mentionnent peut-être indirectement lorsqu'ils évoquent la mort de la chair malgré la rémission des péchés : *carnaliter obimus*. Cette idée est reprise de façon similaire au vers 199 (*carne tamen morimur*) mais nous pouvons noter que le versificateur a pris soin de préparer l'exégèse morale en mentionnant plus précisément le verset 14.

Les vers 195-201 s'inspirent des *auctores* et peuvent être résumés ainsi : Dieu dans sa grâce remet les péchés des hommes ou bien en les purifiant par le feu du jugement (v. 196 *purgat examinis igne*) ou bien en ne retenant pas les fautes des coupables (*omittat*) à condition qu'ils se repentent. C'est ainsi à notre sens qu'il faut comprendre la construction symétrique du vers 200 (*per nos aut per se*) calquée sur la phrase des docteurs : *siue per nos, siue per semetipsum*. D'autres expressions s'inspirent directement de l'hypotexte patristique : *relaxet* (v. 201), *abluit unda salutis* (v. 198). En revanche, l'auteur a ajouté l'adjectif *miserens* (v. 201) afin de manifester davantage la grâce de Dieu, sujet qui lui tient à cœur puisqu'il a également composé le *De Gratia Noui Testamenti*. Le vers 195, délicat à interpréter, semble être dû à l'anonyme. En effet, l'isolexisme créé par les formes *omittat* et *omissa*, s'il concourt à la beauté du vers, ne rend pas la traduction très aisée. Nous considérons qu'il faut traduire le verbe *omittat* avec le sens d'omettre et le participe passé avec le sens de ne pas retenir. L'idée, à notre sens, est que Dieu omet (le jour du jugement) les péchés qu'il n'a pas retenus. Cette miséricorde de Dieu (v. 201 *miserens*) ajoutée à son action purificatrice (v. 196 *purgat*) permet de faire don aux Saints du repos céleste (v. 197 *supera requiete*). Dieu fait tout (v. 196 *multimodo*) pour ôter le crime des hommes (v. 200 *crimen Deus exsecat omne*). Notons enfin que les vers au contenu exégétique s'inspirent selon toute vraisemblance de Raban et non de Grégoire. De fait, l'auteur des *Moralia* utilise le verset de Samuel pour commenter une citation de *Job*, citation qui n'apparaît ni dans les *Commentaria* ni dans le *Liber*.

V. 202-208 : Prise de Rabbath.

⁴¹⁰ Ce qui n'est guère surprenant puisque Grégoire commente *Jb. 9, 28* : *sciens quod non parceres delinquenti*.

Dans cet ensemble de vers, le poète évoque les versets 26-31 consacrés à la prise de Rabbath. Le vers 202 est particulièrement synthétique puisque la forme verbale *triumphat* résume à elle seule 2 S. 12, 29-30 où l'on voit David s'emparer de la cité et de la couronne royale. Le versificateur insiste bien davantage que dans l'hypotexte biblique sur l'opposition entre Joab qui ne fait que combattre et le héros qui obtient la victoire finale. Cette antithèse est soulignée par la rime léonine *impugnat / triumphat*. Le terme précité est emprunté à l'exégèse typologique de Raban (*In Reg. II Reg, 12*) : *triumphus belli ad regem Christum*. L'anonyme prépare ainsi le commentaire du vers 204 construit selon une opposition analogue à celle que l'on trouve au vers 201 (*luctentur / uictoria ; sancti / Christi*). Les vers 206-207 sont très proches de l'hypotexte biblique et les termes *ferratis carpentis, cultris et lateres* lui sont directement empruntés. Notons simplement que la forme *dissicit* est venu se substituer aux deux parfaits bibliques *serrauit* et *circumegit*. Le poète a donc condensé la phrase de l'hypotexte. En outre, la forme susnommée permet la formation du dactyle cinquième ce qui n'est pas possible avec les deux termes bibliques. Remarquons enfin le passage du parfait au présent de narration que nous avons déjà relevé à de nombreuses reprises. Cette transformation, à notre sens, permet un glissement vers le présent gnomique employé dans le commentaire moral du vers 208 (*exstirpandi sunt*).

Les hexamètres 203-205 constituent un premier ensemble analytique. Il s'agit d'un résumé de Raban (*In Reg. II Reg, 12*). Selon ce dernier, Joab préfigure les Saints qui luttent et David le Christ à qui seul revient la victoire. Au vers 205, le verbe *coronat* est emprunté aux *Commentaria*. Contrairement à l'*auctor*, le poète n'a pas précisé dans sa réécriture que David prenait sa couronne au roi de Rabbath, ce qui rend la lecture allégorique moins claire et moins pertinente. Cela étant, on soulignera l'écho formé par l'utilisation des verbes *triumphat* et *coronat* placés à la fin des hexamètres 202 et 205. Ce procédé rend manifeste la dimension typologique du fils de Jessé. Le vers 204 consiste en une synthèse très efficace d'une longue période du docteur nourrie par deux citations pauliniennes. Le vers 208, quant à lui, semble être entièrement dû au versificateur. Raban, en effet, dans son chapitre sur 2 S. 12, n'a pas mentionné la cruelle mise à mort des ennemis. Le versificateur y a consacré les vers 206-207 en remplaçant *populum* par *hostes* afin de préparer l'exégèse morale de l'hexamètre en question.

V. 209-242 : David et Absalon.

Ce long ensemble d'hexamètres constitue de fait une synthèse des chapitres 13 à 18 consacrés à l'histoire d'Absalon. Le poète a réalisé ici un résumé original et n'a suivi servilement ni l'hypotexte biblique, ni le commentaire de Raban. Il ne relate pas l'histoire de Thamar⁴¹¹ (2 S. 13) et n'évoque pas non plus le chapitre 14 consacré au retour d'Absalon. La révolte du fils de David n'est guère développée et seuls les hexamètres 225 et 232 y font directement référence. Ainsi, c'est surtout les actes immoraux d'Absalon et sa mort digne de son existence qui intéressent l'anonyme. L'auteur a donc essentiellement repris les chapitres 16-18 du second livre de *Samuel*. Il n'a aucunement retenu les longs développements de Raban (*In Reg. II Reg.*, 13-16) concernant le viol de Thamar et la *coniuratio* du révolté. La structure de l'épisode est davantage thématique que chronologique. On peut y distinguer les sous-parties suivantes : v. 209-215 : Absalon et les concubines de son père ; v. 216-219 : humilité de David ; v. 220-228 : forfaits et châtiment d'Absalon ; v. 229-242 : retour sur l'existence gâchée d'Absalon et sa damnation éternelle. Cette composition permet d'opposer David à Absalon à la fois d'un point de vue typologique (*Sathanas / Christus*) mais aussi dans une perspective morale (*sanctus / duriciam cordis*).

Les vers 209-215 consistent en une synthèse sur la question des *concupinae* de David. L'auteur a regroupé des versets épars pour bien faire apparaître les différentes étapes de cet aspect de la narration : v. 209-210 : David laisse les concubines dans son palais (2 S. 15, 16) ; v. 211 : Absalon s'unit aux concubines en question (2 S. 16, 22) ; v. 214 : David refuse de les toucher lors de son retour à Jérusalem (2 S. 20, 3). Ce regroupement permet d'opposer les attitudes contradictoires des deux personnages ce qui est particulièrement visible si l'on observe la construction symétrique des hexamètres 211 et 214 (*Absalon / David*, les noms étant placés l'un et l'autre à l'initiale ; *coit illis / non tangit mulierclas*, deux groupes verbaux formant la clausule des vers en question). Remarquons au passage que le substantif biblique *concupina* n'a pas été retenu car il est impossible dans l'hexamètre. Quant au verbe *coit*, il vient se substituer à l'euphémisme *ingressus est* et insiste, par conséquent, sur la bestialité d'Absalon. Les vers 212-213 et 216 consistent en une exégèse reprenant scrupuleusement les commentaires de Raban (*In Reg. II Reg.*, 17) : Absalon qui s'unit aux concubines représente Satan qui s'unit aux hérétiques et qui forme donc le mariage inverse à celui établi entre le Christ et l'Église. David, de son côté, refuse de toucher à nouveau les hérétiques puisque le Christ ne peut contracter d'alliance avec les apostats. Les termes *corruptit* et *apostaticos* sont empruntés à l'hypotexte patristique. Quant aux verbes du vers 215 (*horretque fugitque*), ils

⁴¹¹ Il y fait simplement allusion au vers 221 pour expliquer le meurtre du *frater* (en l'occurrence Amnon qui a déshonoré Thamar, la sœur d'Absalon).

résumé le paragraphe de Raban qui analyse chaque élément du verset biblique (les concubines sont cloîtrées dans une maison jusqu'au jour de leur mort et le roi se contente de leur fournir de la nourriture).

Le sous-ensemble formé par les vers 216-219 concerne les malédictions proférées par Shiméï au moment de la fuite de David (2 S. 16, 5-13). Le poète récrit les versets bibliques en se focalisant sur l'attitude du roi. Ainsi, les verbes d'action de l'hypotexte *maledicebat* et *mittebatque lapides* sont transformés par l'accusatif *conuitia* (emprunté au commentaire de Raban), complément du verbe *sustinuit*. Ce qui importe est donc l'humilité de David qui supporte les insultes en silence (*tacitus*). L'adjectif précité est quelque peu en contradiction avec la Vulgate puisqu'au chapitre 11 le fils de Jessé parle à ses compagnons pour leur dire de laisser Shiméï proférer ses insultes : *dimittite eum ut maledicat*. Notons également que le versificateur ne mentionne pas la présence des soldats de David qui veulent tuer le personnage. On a donc l'impression que le roi est seul face aux insultes ce qui accentue son humilité. Ainsi, la réécriture oriente le passage vers une dimension christique. En effet, au moment de la crucifixion, Jésus est seul et subit en silence les railleries proférées. Il faut cependant noter que le vocabulaire du vers 216 ne se retrouve pas dans les récits de la passion faits par les Évangiles. En outre, l'anonyme insiste ici sur la valeur morale et non sur la valeur typologique du personnage. Cela étant, David apparaît ici comme un bon Chrétien non seulement parce qu'il croit au Christ (v. 217) mais aussi parce qu'il supporte les maux en silence à l'image du Christ (v. 216). Au vers 217, la forme *propiciari* résume le discours direct de David présent au verset 12 : *reddat mihi bonum pro maledictione*. Notons également la présence de *Christum* qui vient se substituer à *Dominus*. Le fils de Jessé, dans le contexte vétéro-testamentaire, ne saurait croire au Christ. Mais, dans cet hexamètre, l'exégèse morale déborde sur le récit et David, par sa confiance et son humilité, apparaît comme l'*exemplum* du Chrétien. Les vers 218-219, pour leur part, exhortent le lecteur à avoir une attitude analogue (*toleremus ; non dubitemus*) et s'inspirent des *Commentaria* (*In Reg. II Reg, 17*). Cet ensemble d'hexamètres ne concerne pas directement Absalon. Cela étant, David apparaît ici comme l'antithèse du personnage en question. Ainsi, le verbe *sustinuit* s'oppose à la forme *corrumpit* par le jeu des homéotéleutes et le positionnement identique des termes dans l'hexamètre. En outre, le fils de Jessé est radicalement différent des *mulierclae* du vers 214 représentant les hérétiques. De fait, les vers 216-219 par la thématique qu'ils développent sont clairement associés à la structure d'ensemble.

Les vers 220-228 font la synthèse des méfaits perpétrés par Absalon. L'hexamètre 221 introduit ce sous-ensemble en montrant que le fils de David doit être assimilé aux démons. La

suite du passage consiste en une énumération d'actes immoraux qui viennent valider cette thèse : *fratrem sugillat* (v. 221) ; *inuadit regnum* (v. 222) ; *maculatque cubile* (v. 222) ; *insequiturque patrem* (v. 225). Le poète mentionne les différentes actions de façon synthétique sans utiliser le lexique de l'hypotexte. Au vers 221, il se contente de faire allusion au viol de Tamar sans préciser qu'elle était la sœur d'Absalon, circonstance atténuante si l'on peut dire du fratricide. Le vers 223 évoque de façon très allusive 2 S. 17, 1-22, versets dans lesquels Ahitofel et Houshaï conseillent Absalon sur sa conduite à tenir. La Vulgate en 2 S. 17, 14 précise que le Seigneur a incité Absalon à préférer le conseil d'Houshaï qui le mènera à sa perte. Au vers 224, l'adjectif *rabidus* est un ajout qui contribue à montrer le fils de David comme sanguinaire. Notons par ailleurs que le versificateur a soigneusement rappelé les liens de parenté (v. 222 *fratrem* ; v. 225 *patrem*) qui unissaient Absalon à Amnon et à David afin de mettre en évidence l'immoralité complète du personnage. Les vers 226-228 évoquent la mort d'Absalon en accord avec son existence comme l'indique le proverbe biblique du vers 226 cité par Raban. La clause du vers 227 *retinetur ab arbore collo* condense fortement le verset 19 sans préciser les circonstances de l'accident. Cette formule générale qui ne reprend guère les détails de l'hypotexte peut faire songer au suicide de Juda narré en Mt. 27, 5 : *se suspendit*. Ainsi, la mort d'Absalon est la mort archétypale de celui qui sort du droit chemin comme l'indique le vers 228.

Les vers 229-242 semblent constituer une dernière sous-partie insistant sur l'itinéraire catastrophique de l'existence d'Absalon. Dans un premier temps, le versificateur, à travers des questions rhétoriques, montre que le fils de David par son immoralité a tout perdu et que ses atouts matériels ne lui ont été d'aucune utilité ce qui est signifié par l'anaphore de l'interrogatif *quid*. Ici, le poète récrit la Bible avec originalité en regroupant certains éléments qui constituaient *a priori* la force d'Absalon : sa beauté (v. 229 *formosa facies* ; v. 230 *flaua caesaries*⁴¹²), sa troupe (v. 231 *iuuerunt quos*), son lignage (v. 233 *linea regalis*). Or, de tels atouts démontrent la vanité de l'homme puisqu'ils n'ont pu empêcher la damnation éternelle du personnage (v. 237). L'utilisation de la deuxième personne dans cet hexamètre semble avoir pour fonction de faire prendre conscience à Absalon de l'inanité de sa vie. Mais cette situation d'énonciation permet surtout au lecteur de se rapprocher un court instant du personnage pour mieux fuir l'exemple qu'il donne. Le vers 232 fait référence de façon

⁴¹² En 2 S. 14, 26, on apprend qu'Absalon avait une abondante chevelure qu'il rasait régulièrement (*grauabat eum caesaries*). Le début de l'hexamètre 230 *flaua caesaries* introduit donc un élément qui n'est pas présent dans l'hypotexte. Il est possible qu'ici le poète se soit inspiré d'Aviénus (*Orb. Terr.* 439) puisqu'on ne retrouve ce début de vers que chez lui. Il s'agit là d'un simple emprunt métrique car le poète susmentionné évoque par cette expression la lointaine Germanie.

allusive à 2 S. 15, 5 où l'on voit Absalon constituer un parti en embrassant les gens qui viennent demander justice au roi et en promettant de les aider. Les hexamètres 239-240, pour leur part, sont très proches de l'hypotexte biblique et les termes *foueam* et *lapidum magnus aceruus* lui sont empruntés. De même, les vers 241-242 s'inspirent grandement de l'exégèse de Raban et on retrouve dans les *Commentaria* les expressions *post obitum carnis* et *duritia cordis*. L'auteur a donc conservé scrupuleusement tout ce qui concernait la damnation éternelle d'Absalon afin, naturellement, d'exhorter son lecteur à ne pas connaître un destin similaire. Les vers 236-239, quant à eux, manifestent davantage l'originalité du poète. Ce dernier oppose une nouvelle fois Absalon au *sanctus Daudid* (v. 234). Il développe également l'idée selon laquelle David est purifié (v. 236 *purificatur*) parce qu'il a subi les assauts du diable. La construction du vers 235 n'est pas claire. Il nous semble que *gehennas* n'est pas l'objet de *parat* mais de *sapientibus*. En effet, Dieu prépare une haute destinée (*alta*), à savoir la royauté de David, pour ceux qui connaissent la géhenne (*sapientibus gehennas*) incarnée par Absalon.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 227 (V. 1916 *Dinkova*) : G. Dinkova lit *uach*, terme qui n'est pas attesté. Nous lisons pour notre part *uaeh* que nous interprétons comme *uae* avec un « h » surnuméraire. L'adjonction erronée d'un « h » apparaît à d'autres reprises dans *P* et témoigne de l'hésitation du copiste en matière d'orthographe. On trouve, au reste, dans le même hexamètre *uae* écrit sans « h ».

V. 243-255 : Le partage injuste et ses conséquences.

Le poète n'a pas récrit le début du chapitre 19 consacré au retour de David et au repentir de Shiméï. Il se borne à évoquer de façon très allusive le verset 30 en insistant sur l'injustice du partage. A vrai dire, les hexamètres ne sont guère compréhensibles pour qui ne connaît pas précisément le texte biblique. Le vers 243 fait référence à 1 S. 20, 16 : David aidé dans sa fuite par Jonathan conclut avec lui un traité selon lequel il favorisera toujours sa maison. Les termes *pepigit* et *foedus* sont empruntés à l'hypotexte biblique. Ce verset est mis en relation par le versificateur (inspiré en cela par Raban, *In Reg. II Reg, 19*) avec le chapitre 16 du second livre de *Samuel* : David écoute Civa, le serviteur de Mefibosheth, affirmer que son maître veut devenir roi à la place de David. En conséquence, le fils de Jessé prive Mefibosheth, fils de Jonathan, de tous ses biens. Il a donc bien trahi le pacte de 1 S. 20, 16, ce

qui est exprimé de façon extrêmement concise par l'ablatif absolu *uiolato foedere*. L'hexamètre suivant semble évoquer le chapitre 19 : Mefibosheth vient voir David et lui signale qu'il désirait l'aider mais qu'il a été trahi par son serviteur. Le roi décide alors de partager les biens entre le maître et son valet, ce que l'anonyme considère comme injuste (*iniuste*). Le vers 245 fait plus clairement référence à l'ordre de David au verset 29 : *tu et Siba diuidite possessiones*. Les hexamètres 247 et 249 commentent l'acte du roi en insistant sur la cruauté de l'édit. L'expression *crudele edictum* est très proche du texte de Raban : *crudele dedit iudicium*. Notons que l'auteur ajoute deux expressions synonymiques : *hanc culpam* et *iusiurandi temerati*. Mefibosheth apparaît donc comme un personnage injustement spolié ce qui prépare l'exégèse morale des vers 250-255 : il représente l'être qui a subi un préjudice (v. 251 *detrimentum*). Le vers 248 fait référence à la révolte de Jéroboam, lequel fait partie de la maison de Saül, contre Roboam, petit-fils de David. L'auteur suit ici Raban qui considère que le partage injuste de David a provoqué une telle révolte, ce qui n'est nullement souligné dans la Vulgate. L'anonyme à travers la réécriture des *Commentaria* montre donc que l'acte du fils de Jessé a eu des conséquences très graves puisque Jéroboam est un roi impie et qu'il a coupé (*mutilatum*) le royaume en deux.

Les hexamètres 250-255 consistent en un commentaire moral original qu'il est difficile de faire coïncider avec le passage biblique récrit. L'anonyme montre qu'un préjudice peut apporter un bien supérieur (v. 251 *emolumentum*) et qu'il peut concourir à la purification des cœurs (v. 255 *omnibus absque malis*). Or, si Mefibosheth apparaît bien comme un être spolié, on ne voit guère dans le passage biblique ce que lui apporte une telle privation. Bien plus, l'injustice du partage provoque, comme l'indique le vers 248, un schisme politique et religieux. Le développement moral doit sans doute être compris différemment : le préjudice qui consiste à être privé de ses biens (de la totalité de ses biens) permet de s'abstenir du mal. Il est comme une potion qui libère l'homme de ses soucis concernant les biens matériels. Autrement dit, le renoncement à ses biens propres, qui est central dans l'idéal monastique, permet seul le salut. On le voit, cette analyse est assez maladroite car elle s'accorde difficilement avec le personnage de Mefibosheth qui conserve la moitié de ses champs. Les vers 250-254 reformulent la même idée et s'apparentent à un exercice scolaire. L'auteur file la métaphore bien connue de la potion salvatrice en évoquant les divers procédés de la médecine (*gutta ; pertusura ; helleboro*). Au vers 253, le poète affirme que l'inquiétude (nous pourrions dire la défiance) des biens terrestres doit être consolidée par l'exemple de la guerre civile évoquée au vers 248. Le remède aussi douloureux soit-il peut éviter la mutilation (v. 248 *mutilatum*) du corps et du cœur.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 253 (V. 1942 *Dinkova*) : G. Dinkova nous semble faire une lecture erronée : *per tufura* (notons qu'il n'y a aucun espace dans *P* entre *per* et la suite du mot), ce qui l'oblige à proposer une correction arbitraire. Nous lisons de notre côté *pertusura*, terme médical qui signifie « perforation ». L'idée de ce vers (développée d'ailleurs dans les vers 250-255) est qu'une potion amère (v. 252 *uirus*) ou qu'une intervention particulièrement douloureuse (v. 253 *pertusura*) peuvent apporter un remède (v. 250 *medelam*) et donc pour l'esprit un bien supérieur (v. 255 *omnibus absque malis faciat nos*). La lecture *pertusura* est d'ailleurs confirmée par les termes médicaux présents dans tout le passage (v. 250 *medelam* ; v. 252 *cicuta* ; v. 254 *helleboro* ; v. 255 *potio*).

V. 254 (v. 1944 *Dinkova*) : *P* propose la forme *achanto* que nous conservons tout comme G. Dinkova. Ce terme désigne vraisemblablement la feuille d'acanthé et sa graphie atteste une nouvelle fois les hésitations du scribe ou de l'auteur quant à l'utilisation du « h ». Il est, par ailleurs, tout à fait probable que le poète compare ici le cœur pur à la noble feuille d'acanthé.

V. 256-260 : Chamaam traverse le Jourdain avec David.

Cet ensemble de cinq hexamètres fait référence de façon allusive à 2 S. 19, 37-39. David traverse le Jourdain pour rejoindre Jérusalem. Il enjoint Barzillai de l'accompagner ; ce dernier refuse à cause de sa vieillesse et demande à être remplacé par Chamaam, son fils. Le versificateur n'a aucunement conservé le dialogue entre Barzillai et le fils de Jessé. De l'hypotexte biblique, il n'a conservé que le verbe *transit*. La fin du vers 256 tout comme le vers 257 s'inspirent du commentaire de Raban (*In Reg. II Reg, 19*) et ne peuvent guère se comprendre sans lui. Pour le docteur, Chamaam signifie étymologiquement celui qui soupire : *Chamaam interpretatur suspirans*. Or, lorsque ce dernier traverse le fleuve avec David, Raban considère qu'il change de nom : il devient Chanaon, le fidèle : *postquam uero in doctrinam David regis transiit non Chamaam, sed Chanaon, quod interpretatur fidelis, appellatus est*. Nous n'avons pu identifier dans nos recherches la source de Raban et les éléments qui lui permettent de proposer une telle analyse puisqu'il n'est pas question dans la Vulgate d'un tel changement de patronyme. Le poète, de son côté, conserve pleinement cette exégèse en opposant *suspiria* à *fidelis*. Il a sans doute conservé la transformation de Chamaam

en Chanaon mais ce changement de forme n'a pas été compris par le copiste. Les vers 258-260 consistent en un commentaire moral qui ne se trouve pas chez Raban : à l'instar de Chamaam qui suit David, il faut suivre le Christ pour aller vers les astres et abandonner nos soupirs. La clause du vers 258 *suspiria nutrit* fait écho à la fin de l'hexamètre 256 ce qui rend l'exégèse aisée à comprendre et à retenir. Les vers 259-260 développent une idée similaire et sont construits de façon entièrement symétrique. Ainsi, l'hexamètre 260 s'avère une réécriture par *uariatio* lexicale du vers précédent (*qui / quisquis ; seruit / amat ; dealis / ad astra*), ce qui s'apparente à un exercice scolaire. Notons enfin l'emploi du terme *dealis*, forme relativement rare que l'on retrouve deux fois dans le *Liber* (I, 245 et III, 259) et une fois dans le *De Gratia* (I, 2), ce qui invite, avec d'autres indices, à attribuer les deux poèmes au même auteur.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 257 (V. 1946 *Dinkova*) : Comme nous l'avons dit plus haut, Chamaam devient, selon Raban, Chanaon en traversant le Jourdain. *P* donne la forme *Chanaan* aux vers 256 et 257. On peut supposer que le copiste n'a pas compris ici les intentions de l'auteur et qu'il harmonisé, comme il l'a pu, ce qui lui semblait deux graphies différentes d'un même nom. G. Dinkova a corrigé les leçons *Chanaan* à deux reprises par *Chamaam* ce qui rend le vers 257 incompréhensible.

V. 258 (V. 1947 *Dinkova*) : G. Dinkova place la virgule après *gemitus* ce qui n'est pas conforme à la ponctuation du manuscrit et ne permet pas de donner au vers une signification satisfaisante. Nous avons pour notre part placé la virgule à la penthémimère, après le génitif *Christi*.

V. 261-266 : David et la source de Bethléem.

Le versificateur n'a pas paraphrasé les chapitres 20 (révolte de Shéva), 21 (famine et mise à mort des descendants de Saül) et 22 (psaume de David). Ces passages ont été commentés par Raban. Cette ellipse n'est donc pas due à l'auteur des *Commentaria*. Dans le chapitre 23 sont énumérés rétrospectivement les braves qui ont aidé David. Les versets 15-17 relatent une anecdote survenue lorsque David poursuivi par Saül s'était réfugié dans la grotte

d'Adoullam. Le fils de Jessé eut soif et il demanda à trois de ses soldats d'aller chercher de l'eau dans la citerne de Bethléem située au milieu du camp des Philistins. On le voit, l'anonyme n'a aucunement conservé l'action héroïque des trois braves. Ce qui l'intéresse est la soif de David et la libation qu'il offre au Seigneur, gestes qui présentent une dimension typologique. Au vers 261, il a maintenu, ce qu'il fait rarement, la référence toponymique parce que cette dernière présente de façon évidente une dimension typologique sans qu'il soit nécessaire d'avoir recours à l'étymologie du nom propre. Dans une perspective identique, il a remplacé *cisterna* par *fontis*, puisque que, comme l'écrit Raban (*In Reg. II Reg, 23*), le Christ est la source de la vie éternelle (*fontem aeternum*). Le vers 262 résume en une seule phrase les deux actions du verset 16 : *adtulerunt ad David et sed libavit illam Domino*. La transformation du verbe conjugué en participe *allatam* permet d'établir cette synthèse et de ne pas mentionner les trois braves. L'action est entièrement resserrée sur David. Les vers 263-266 sont très proches de l'exégèse de Raban (*In Reg. II Reg, 23*) qui reprend textuellement Isidore (*Quaest. Test. II Reg, 4, 2-3*). Les termes *lauachrum*, *sanguine* et *aeternam* leur sont empruntés. Au vers 265, *oriundum* est remplacé par le participe *oriturum*, tétrasyllabe qui clôt l'hexamètre et qui fait écho au premier vers du *Liber*.

V. 267-297 : Recensement des Hébreux.

Ce long ensemble d'hexamètres récrit avec beaucoup de précision le chapitre 24 consacré au recensement de l'armée et à la punition de cette faute. Le poète d'ordinaire très concis dans sa paraphrase de la Vulgate reprend ici l'hypotexte biblique verset après verset. Le verset 1 (colère du Seigneur contre les Israélites), les versets 5-8 (itinéraire des chefs de l'armée), le verset 16 (Dieu arrête l'ange destructeur) et les versets 18-24 (achat d'une aire pour bâtir un autel) sont les seuls à avoir été omis ce qui est très peu étant donnée la longueur du passage. En outre, cette vaste section de 31 vers ne comporte que trois hexamètres consacrés au commentaire moral. Or, habituellement dans le *Liber*, les passages exégétiques occupent une place au moins égale à celle de la réécriture. On pourrait se demander pourquoi le poète se départ de sa technique habituelle pour évoquer l'épisode en question. Il est naturellement très délicat de répondre à cette question. L'anonyme qui se montre souvent très allusif manifeste ici, selon toute vraisemblance, son art de la *narratio*. Par ailleurs, s'il n'utilise aucunement la lecture allégorique pratiquée par Raban dans les *Commentaria* (*In*

Reg. II Reg, 23), il exploite parfois le résumé de ce dernier et sa compréhension du sens littéral pour réaliser son récit⁴¹³.

Le vers 267 marque le début de l'épisode avec l'adverbe *hinc*. Le poète utilise le discours indirect à la place du discours direct mais il a conservé le verbe *numerare*. L'hexamètre suivant explicite en quoi le recensement constitue une faute. Il est vrai que cet aspect n'est guère développé dans le texte biblique. Si Joab refuse, dans un premier temps, d'obéir à David, c'est, semble-t-il, parce que le roi, pour vaincre ses ennemis, doit faire confiance à l'aide de Dieu et non au nombre de ses soldats. Le versificateur propose une interprétation différente qui s'inspire de Raban : le recensement manifeste l'orgueil de David. Le terme *elatus* est emprunté à l'hypotexte patristique (*inflatus elationis*). Le vers suivant récrit le verset 4 : *obtenuit autem sermo regis uerba Ioab*. L'anonyme a préféré employer les formes verbales *urget* et *instat* qui montrent davantage la détermination du roi. Il s'agit là de toute évidence d'une clausule empruntée à Virgile puisqu'on trouve à la fin d'*Aen. 10, 433 instat et urget*. L'anonyme s'est donc borné à intervertir les formes verbales. Dans le vers de l'*Enéide*, le poète évoque la vélocité de Pallas lors du combat narré au chant X. Ce remploi n'est donc pas exempt de signification : David, dans son recensement mené en vue de la guerre, apparaît certes comme un héros, mais comme un héros païen qui ne parvient pas à dépasser sa soif de gloire militaire.

Au vers 271, l'adjectif *duodecies* est délicat à interpréter. En effet, au verset 9 on apprend que les chefs de l'armée ont trouvé huit cent mille soldats dans la maison d'Israël et cinq cent mille dans celle de Juda ce qui ne correspond pas au nombre proposé par l'auteur. Cette erreur est-elle due au souvenir des douze tribus d'Israël ? Quoi qu'il en soit, elle n'est pas présente chez Raban. Le vers 272 ne récrit pas véritablement un verset mais commente si l'on peut dire le déroulement de la *narratio* biblique. En effet, dans la Vulgate, David se repent au verset 10, juste après l'annonce du résultat du recensement (verset 9). Ce revirement soudain est ici souligné par l'adverbe *continuo*. Le regret du roi ne s'exprime pas au discours direct comme dans l'hypotexte : *peccaui ualde in hoc facto*. Comme l'a remarqué Neil Adkin⁴¹⁴, il s'agit peut-être d'une réminiscence de Juvénal, *Sat. 10, 6* : *conatus non paeniteat uotique peracti*. Dans cette satire, l'auteur antique insiste sur la faiblesse des hommes incapables de discerner le vrai du faux dans leurs projets. Cette idée, il est vrai, correspond bien à la substance du passage qui met en scène la faiblesse du roi et *a fortiori* des hommes. Mais il faut ajouter que le verbe *paenitere* prend un sens bien différent chez le versificateur

⁴¹³ G. Dinkova n'a pas précisé dans son apparat des sources que le passage s'inspirait çà et là de Raban.

⁴¹⁴ Neil Adkin, p. 80-81.

puisque'il ne désigne plus le seul regret d'avoir commis une faute mais le moyen d'effacer son péché. Ainsi, le vers 274 peut être mis en relation avec l'hexamètre 296 : *peccans ut David cito peniteat quasi David*. Le vers 275 résume les versets 11 et 12 dans lesquels on apprend tout d'abord que Dieu parle au prophète Gad et que ce dernier rapporte ensuite les paroles au roi. Les hexamètres 276-279 récrivent avec fidélité les propos du *uates*. Les termes *elige*, *famem*, *tres per menses* et *fugites* sont directement empruntés à l'hypotexte. Les changements opérés s'expliquent en partie par des raisons métriques. Ainsi, *pestilentia* est remplacé par *clade* et *uolueris* par *malueris*. Par ailleurs, au vers 277, le poète a ajouté l'adverbe *iugiter* ce qui lui permet de former le dactyle cinquième de l'hexamètre. En outre, la réécriture de ce passage manifeste la volonté d'alléger l'hypotexte biblique. De fait le substantif *plagis* remplace avantageusement l'expression *ex his ut faciam tibi*. Remarquons également qu'aux vers 277-279 l'auteur emploie alternativement *aut* et *uel* afin de gommer la redondance présente au verset 13. De même, l'auteur emploie le verbe *eligere* avec trois constructions différentes (un verbe à l'infinitif au vers 277, un verbe au subjonctif sans conjonction au vers 278, un verbe au subjonctif avec la conjonction *ut* au vers 279) à l'inverse du texte biblique qui construit *eligere* de façon identique à trois reprises. Une fois encore, le souci de *uariatio* est ici très présent.

Le vers 280 qui commence par le participe *respondens* témoigne de ce même souci stylistique puisqu'il offre une alternative à la formule biblique : *dixit autem ad...* Les vers 281-289 consacrés au discours de David regroupent les versets 14 et 17. Dans la Vulgate, en effet, le roi s'exprime une première fois pour donner sa réponse à Gad puis s'adresse dans un second temps au Seigneur pour lui demander de ne pas l'épargner lorsqu'il voit les ravages du fléau. Le poète, on le voit, a antéposé le verset 17 si bien qu'ici David demande à être châtié avant même de voir son peuple périr. Cette transformation permet naturellement de valoriser le fils de Jessé. C'est d'une manière générale l'objet même de la réécriture du discours du roi. Le vers 281 insiste sur la douleur de David exprimée en deux mots dans l'hypotexte biblique : *artor nimis*. Le versificateur a conservé l'adverbe intensif mais a surtout développé par les adjectifs *mestus* et *molestus* la forme verbale précitée. Il crée ainsi par la répétition du son [m] une allitération suggérant la tristesse profonde du héros. Le vers 281 est très proche du texte biblique et a pour fonction d'explicitier le choix du héros. L'hexamètre suivant constitue un ajout qui a pour but de clarifier le récit. Au verset 14, en effet, le roi ne dit pas qu'il a choisi le fléau mais le lecteur peut déduire cette décision de la parole de David : « tombons plutôt entre les mains du Seigneur ». Comme nous l'avons dit plus haut, les vers 284-289 reprennent en l'antéposant le verset 17. Le poète insiste davantage que dans la Vulgate sur la volonté qu'a

David de mourir. On ne trouve au chapitre 24 que les deux expressions suivantes : *ego sum qui peccaui* et *uertatur obsecro manus tua contra me*. La réécriture du poète est beaucoup plus radicale. Au vers 284, la clause *eligo mortem* montre clairement la volonté de David de se sacrifier et il en va de même pour la question rhétorique du vers 288. En outre, les vers 285-287 consistent en un ajout inspiré de Raban (*In Reg. II Reg, 23*). Le docteur considère en effet que, si David a choisi le fléau, c'est parce qu'il ne voulait pas se soustraire à la mort. Un roi, de fait, peut éviter la famine ou la violence de l'ennemi mais il est l'égal de ses sujets concernant la maladie. Le vers 289 semble entièrement dû au poète. Il s'agit de la conclusion du développement de David, laquelle manifeste la soumission de ce dernier à l'égard du Tout Puissant. Les vers 290-293 paraphrasent le verset 15 en utilisant le registre épique. Le poète insiste sur la violence de la peste comparée à un ogre sanguinaire. Au vers 290, le verbe *deseuit* remplace l'expression *inmisitque Dominus pestilentiam* et permet de former la personnification. Il en va de même pour les termes *furit* et *gulosa* du vers 292 que l'on ne retrouve pas dans l'hypotexte biblique. Si le nombre de morts évoqué dans le vers 293 est identique à celui de la Vulgate, les vers 291-292 commentent de façon originale la rapidité dévastatrice du fléau. Remarquons en particulier l'exagération épique contenue dans l'expression *precessit mors fere cladem*. Le vers 294 récrit le verset 25. L'anonyme a remplacé les deux propositions coordonnées (*obtulit holocausta [...] et cohibitia est plaga ab Israhel*) par une proposition subordonnée introduite par *ut* précédant la principale, ce qui permet d'insister, avec la conjonction précitée, sur l'immédiateté du retrait du fléau. Autrement dit, Dieu retire son châtement aussi vite que David s'est repenti.

Cette longue réécriture se conclut par un bref commentaire moral. David constitue un *exemplum* parce qu'il regrette bien vite (v. 296 *cito*) son péché et parce qu'il espère le pardon (v. 297 *ueniae*) de Dieu. L'épisode s'achève par une sentence aisée à mémoriser qui joue sur la paronymie des termes *expers* et *expes* et qui réaffirme la nécessité de posséder la vertu théologique de l'espérance.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 275 (V. 1964 *Dinkova*) : *P* donne la forme *prerecepit* qui pose problème au niveau du sens et qui est impossible métriquement (le vers est trop long). G. Dinkova a écrit la correction *preceperit* ce qui ne résout pas la difficulté : le vers est à nouveau faux. J.-L. Charlet propose la correction *precepit* satisfaisante à la fois pour le mètre et la signification du passage. Le copiste, suite à une distraction, a vraisemblablement commis une duplication erronée.

V. 298-301 : David et la Shounamite.

Au vers 298 commence la réécriture du premier livre des *Rois*. Mais à vrai dire, l'épisode en question ne marque aucunement une rupture puisque l'auteur évoque un dernier épisode de la vie de David. Dans les vers 298-299, le poète résume l'histoire de la Shounamite qui vient réchauffer David dans ses vieux jours. Le verbe *senuit* est emprunté à l'hypotexte tout comme la forme *calefactat* (*calefaciat* au verset 2). L'auteur a supprimé l'expression redondante *habebatque aetatis plurimos dies*. Par ailleurs, au vers 298, il remplace *non calefiebat* par *frigescere* pour éviter la répétition d'un même verbe. L'hexamètre 299 regroupe à lui seul trois versets : le verset 2 dans lequel les serviteurs de David décident de chercher une vierge susceptible de le réchauffer (*calefaciat*) ; le verset 3 dans lequel ces derniers finirent par trouver la Shounamite (*et inuenerunt Abisag Sunamitin*) ; le verset 4 dans lequel on voit la vierge servir David. Les deux hexamètres suivants consistent en une lecture allégorique inspirée de Raban (*In Reg. III Reg, 1*). Le lexique employé est globalement analogue à celui de la source. Notons qu'une fois de plus l'auteur a grandement simplifié le chapitre des *Commentaria* et n'a pas conservé, entre autres, les nombreuses considérations qui se fondent sur l'étymologie des noms propres.

V. 302-321 : Règne de Salomon et apparition du Seigneur.

A partir du vers 302 et ce jusqu'au vers 456, le poète évoque le personnage de Salomon en adoptant une structure originale qui ne suit pas, loin s'en faut, le déroulement du texte biblique. L'approche faite par l'anonyme est surtout d'ordre thématique. Après avoir paraphrasé le début du règne de Salomon (1 R. 1-3), le poète regroupe dans les vers 322-340 des exemples divers de la sagesse du roi pour ce qui est des sciences profanes (1 R. 5-10). Il passe ensuite au péché de Salomon (1 R. 11) avant d'en venir au célèbre jugement (1 R. 3). On peut s'étonner de la postposition de ce dernier épisode. Nous pouvons considérer que l'auteur construit cette section du *Liber* selon une gradation, en évoquant d'abord la sagesse profane de Salomon, puis son jugement et enfin, dans les vers 419-456, ses paroles mystiques. Notons que, pour écrire ce dernier ensemble, l'auteur paraphrase désormais certains versets des *Proverbes* et du *Cantique des Cantiques*. Au vers 457, l'auteur reprend la réécriture du livre des *Rois* de façon, cette fois-ci, beaucoup plus linéaire. Mais il ne s'agit plus, à ce moment là, de la geste de Salomon. Il faut reconnaître dans l'organisation de la matière

biblique une réelle souplesse de la part du poète qui parvient à regrouper en une synthèse pertinente des sources éparses. Son exposé, de fait, ne suit aucunement la structure de tel ou tel commentateur. Bien plus, si l'anonyme utilise dans une première partie essentiellement les *Commentaria* de Raban, il s'en remet à l'œuvre de Bède lorsqu'il analyse le livre des *Proverbes* ou le *Cantique des Cantiques*.

Dans ce vaste premier ensemble, le versificateur a regroupé deux passages qui caractérisent le début de la geste de Salomon : sa montée sur le trône par la décision de David (1 R. 1) et le don de sagesse fait par le Seigneur (1 R. 3)⁴¹⁵. En opérant cette synthèse, le poète montre que le jeune homme est à la fois protégé par Dieu et par son père comme l'exprime d'ailleurs le vers 306. Au vers 302, l'anonyme résume les versets 5-9 du premier chapitre qui montrent les actions menées par Adonias pour succéder à son père. Le verbe *conregnare* ne correspond pas véritablement au récit puisqu'Adonias ne veut pas régner avec David mais lui succéder. Il semble inspiré par l'analyse de Raban (*In Reg. III Reg, 1*) qui considère qu'Adonias représente les Juifs voulant être les seuls à régner avec Dieu : *qui solum se dominari cum Domino arbitratus est*. L'hexamètre suivant qui remonte lui aussi en partie aux *Commentaria* développe une idée plus radicale puisqu'il affirme non pas que les Hébreux sont privés de la royauté terrestre mais qu'ils espèrent en vain accéder au ciel. Notons que cette condamnation sans appel n'est pas présente dans l'hypotexte. Les vers 305-306 résument le verset 35 en remplaçant par la narration (*fauendo probauit*) le discours de David. Les expressions *non per prodicionem* et *Deus hoc iussit* constituent des ajouts qui insistent dans un cas sur l'honnêteté de Salomon (à l'inverse d'Adonias qui veut s'emparer du trône) et dans un second cas sur la faveur de Dieu qui deviendra manifeste dans la deuxième partie de l'ensemble.

Le vers 307 commence par l'adverbe *mox* qui, semble-t-il, sert à relier le chapitre 1 au chapitre 3⁴¹⁶. Il reprend 1 R. 3, 5 de façon fidèle. Notons simplement que la forme *postula* est remplacée par des raisons métriques par l'impératif *pete*. Les hexamètres 308-309 s'écartent davantage de l'hypotexte et ont pour fonction de résumer la réponse de David (versets 6-9). Le terme *sapientia*, emprunté à 1 R. 3, 11, condense à lui seul le souhait du jeune roi : *cor docile ut iudicare possit populum tuum et discernere inter malum et bonum*. Les vers 310-315 récrivent la première partie du discours de Dieu (versets 11-12). Remarquons que le versificateur a inversé les propos du Seigneur. Dans la Bible, en effet, Dieu déclare tout

⁴¹⁵ Le chapitre 2 consacré aux recommandations de David et à la mise à mort d'Adonias n'a pas été repris.

⁴¹⁶ Dans le *Liber*, lorsque le poète veut annoncer le début d'un nouvel épisode, il utilise principalement les termes *post haec, hinc* ou encore *at*.

d'abord que le vœu de David lui plaît parce qu'il a préféré la sagesse aux autres biens avant de lui accorder son souhait (*quia postulasti uerbum tuum [...] ecce feci tibi secundum sermones tuos*). Dans cette section du *Liber*, le Seigneur commence par accorder le souhait (v. 310 *fiat sicut petiisti*) avant de s'étendre sur la justesse du choix de Salomon. Cette inversion, nous semble-t-il, permet surtout d'insister sur le mépris des biens matériels que manifeste le fils de David. Les vers 312-314 constituent au reste une *amplificatio* de la proposition présente au verset 11 : *non petisti tibi dies multos, nec diuitias aut animam inimicorum tuorum*. De fait, au vers 312, les termes *solatia* et *periturarum* sont des ajouts qui montrent clairement que Salomon a préféré les vrais biens aux douceurs superficielles des biens périssables, ce qui est entièrement en accord avec le christianisme du XII^{ème} siècle en particulier dans le contexte monastique. Le vers 314, pour sa part, développe l'expression *animam inimicorum tuorum*. Le poète en ajoutant le verbe *gaudere* change quelque peu l'idée contenue dans la Vulgate. Salomon, d'après le discours de Dieu, semble refuser l'idée non de tuer les ennemis mais de se réjouir de leur mort ce qui le rend proche du précepte évangélique (*Mt. 5, 44* et *Lc. 6, 27*) : *diligite inimicos uestros*. L'hexamètre suivant est dû au versificateur et il insiste une fois de plus sur le refus des biens périssables dont la vanité est comparée au vent (*uentus*) et à la fumée (*fumus*). Le tétrasyllabe *nichilantur* finit l'hexamètre tout comme en I, 213 (*nichilati*). Le vers 316, lui non plus, ne récrit pas un verset en particulier. L'auteur, par la structure en chiasme (*petis / cape / do / uis*), y réaffirme l'union entre Dieu et Salomon qui semble préfigurer la grâce du Nouveau Testament. On trouve en effet l'adverbe *gratis* au vers 318 qui ne sert pas de base à un commentaire typologique mais qui renvoie assurément à l'autre poème de l'auteur : *De Gratia Noui Testamenti*. Les vers 317-319, à l'exception de l'hémistiche *gratis diligo te* dont nous venons de parler, sont très proches de l'hypotexte biblique et seules des *uarationes* synonymiques peuvent être repérées (*postulasti*⁴¹⁷ / *expetiisti* ; *dedi / adiciam* ; *similis / par...*). Neil Adkin⁴¹⁸ a repéré avec pertinence que, dans les vers 316-317, l'intertexte virgilien affleurerait. On trouve en effet en *Aen.* 12, 833 l'expression *do quod uis* et en 12, 837 le futur *adiciam*. Dieu semble donc s'exprimer dans les mêmes termes que Jupiter, qui, au chant 12, accepte, à la demande de son épouse, que les Ausoniens gardent leur nom, leurs coutumes et leur langue. Nous ajouterons que, par cette citation, le poète montre l'extraordinaire supériorité de Dieu par rapport à Jupiter : dans un cas le don consiste à conserver ce que l'on possède déjà, dans l'autre, il consiste à offrir à l'homme

⁴¹⁷ Ce terme n'a pas été retenu parce qu'il est un mot crétique. Mais la raison métrique n'explique pas les autres substitutions du vers.

⁴¹⁸ Neil Adkin, p. 81.

gracieusement la sagesse divine à laquelle il ne saurait prétendre par sa nature propre. Le vers 321 qui conclut le passage constitue lui aussi en un ajout. L'expression *diuturna pace* est peut-être inspirée de l'étymologie du nom du personnage telle qu'on la trouve chez Isidore (*Quaest. Test. III Reg, 1*) : *Salomon quippe interpretatur pacificus*.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 315 (V. 2004 *Dinkova*) : G. Dinkova lit et édite *sumus*, forme qui ne contient guère de signification dans le contexte du passage. Nous lisons pour notre part *fumus* (la barre du « f » est bien visible et la lettre initiale du mot se distingue aisément du « s » final).

V. 322-340 : Sagesse et prospérité de Salomon.

Dans cet ensemble de vers, l'auteur regroupe des éléments qui montrent la sagesse de Salomon et qui lui procurent joie et prospérité. L'auteur évoque à peine le chapitre 4 où l'on voit le roi administrer sereinement son royaume. Il mentionne en un seul hémistiche (v. 322 *construxit nobile templum*) la construction du temple qui occupe l'ensemble du chapitre 6. L'érection des édifices royaux (chapitres 7 et 9) et le transfert de l'arche (chapitre 8) n'ont pas davantage retenu son attention. Pour le poète, la sagesse de Salomon s'exprime avant tout dans sa connaissance philosophique et scolaire. De fait, les vers 324-326 récrivent en les amplifiant 1 R. 4, 31 et 33⁴¹⁹ dans lesquels est affirmée l'érudition du personnage. Ainsi, Salomon n'apparaît pas comme dans le commentaire de Raban (*In Reg. III Reg, 4*), dont l'auteur s'inspire pourtant en partie, comme une figure du rédempteur qui dévoile le sens mystique de la Loi, mais comme l'*exemplum* du *magister* dont la tâche essentielle consiste à enseigner le bien (v. 336 *bona cuncta docebat*).

La fin du vers 324 qui insiste sur la renommée de Salomon récrit le verset 31 : *et erat nominatus in uniuersis gentibus per circuitum*. Le groupe *omni orbi* permet de résumer l'expression précitée. En revanche, l'ablatif *scriptis* est absent du texte de la Vulgate. Salomon, dans la civilisation antique de la Bible, est naturellement sage par la parole et non par les écrits. Le versificateur par cet ajout en fait le modèle des savants médiévaux dont les textes circulent à hauteur de leur célébrité. Les vers 325-327 sont très proches de l'hypotexte et les termes *reptilium*, *uolucrum* et *lignorum* lui sont empruntés. En outre, *quadrupedum* constitue un synonyme de *iumentis* et *natatiliumque* de *piscibus*. Remarquons néanmoins que

⁴¹⁹ Curieusement, G. Dinkova n'a relevé aucune référence biblique pour les vers 324-327.

l'auteur avec le terme *natura* a regroupé les deux propositions du verset (*disputavit super lignis [...] et disseruit de iumentis...*). Ainsi, les animaux et les végétaux ne sont plus séparés mais cohabitent dans une énumération de génitifs qui exprime, davantage que dans la Bible, l'étendue des connaissances du roi. Cette érudition est au reste renforcée par l'ajout de termes qui ne se trouvent pas dans l'hypotexte : c'est le cas de *fruticum, fluuiorum, lapidum, radicum, spirituumque*. L'énumération se poursuit dans les hexamètres suivants mais, à partir du vers 338, elle tient davantage de Raban⁴²⁰ que de la *Scriptura*. Ainsi, les expressions *uis humanorum* et *uirtus angelicorum* s'inspirent assurément des *Commentaria : beatudinem angelorum, utilitatem hominum*. De même le vers 332 récrit la phrase de l'auctor : *nouit omnes cogitationes hominum*. Comme nous l'avons dit plus haut, cette omniscience figure pour Raban l'omniscience du Rédempteur. Le docteur évoque le Christ par la périphrase *noster Salomon* et cite l'*Epître aux Hébreux*, 4, 13 : *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*. Le versificateur n'a pas repris de telles exégèses typologiques mais il a ajouté d'autres domaines de compétence : la connaissance des herbes médicinales (v. 329) dont on sait l'importance dans la civilisation médiévale et la stratégie militaire (v. 334). Bref, Salomon est celui qui maîtrise l'ensemble de la philosophie profane comme l'indique l'hexamètre 330 qui en mentionne les trois branches et qui est analogue à I, 412 et 422. Mais le fils de David, comme doit le faire le bon *magister* tel qu'il apparaît dans le poème, doit utiliser cette science en vue du salut des disciples. Les verbes *monebat* et *docebat* qui se répondent aux vers 335-336 et qui n'apparaissent pas dans les *Commentaria* de Raban résument ici les devoirs du maître soucieux de sauver (*saluare*) son prochain.

Les vers 337-340 dévoilent un autre aspect du personnage : son extraordinaire prospérité. Nous avons inclus les hexamètres en question à l'ensemble portant sur la sagesse car ils contribuent au panégyrique du souverain⁴²¹. L'auteur fait ici référence à l'extraordinaire richesse de Salomon évoquée à l'occasion de la visite de la reine de Saba. Le versificateur ne mentionne nullement le personnage susnommé et se contente de citer divers éléments du texte biblique qui illustrent les *diuitiae* du prince. Au vers 337, le terme *sufficiencia*, absent de l'hypotexte, résume l'énumération des versets 14-29. A l'hexamètre suivant, l'expression *auri aceruos* renvoie plus précisément au verset 14 : *erat autem pondus auri [...] sescentorum sexaginta sex talentorum auri*. Le poète préfère l'image plus littéraire des « montagnes » d'or au recensement exact de la fortune du roi. L'hyperbole constituée par

⁴²⁰ G. Dinkova ne mentionne pas dans son apparat des sources les emprunts faits ici à Raban.

⁴²¹ Dans son édition, G. Dinkova saute une ligne après le vers 336 (2025) et rapproche donc ces quatre vers de la section consacrée au péché de Salomon.

le groupe *argenti montes* est absente du texte biblique mais s'inspire cependant du verset 22 dans lequel sont évoqués les bateaux du roi déchargeant de l'or et de l'argent : *classis [...] deferens inde aurum et argentum*. Les vers 340-341 s'inspirent pour leur part du verset 5. Remarquons simplement que le terme *seruorum* a été remplacé par *famulorum* dans un souci stylistique, cette fin de vers étant fréquemment utilisée par le poète : I, 560 (*famulatur*) ; I, 665 (*famulantur*) ; II, 370 (*famulari*) ; II, 515 (*famulatum*) ; III, 892 (*famularis*). Ajoutons enfin que les divers éléments rapportés sont exprimés à travers des questions rhétoriques qui montrent l'impossibilité de dire toute l'étendue des richesses (*quis dicat ; narret ; quis referat*). Ce topos de l'ineffable, très fréquent dans la littérature antique et médiévale, retrouve ici sa fonction première : la glorification du souverain⁴²².

V. 341-381 : L'histoire de Salomon : un exemple sur le danger des femmes.

Ce vaste ensemble de quarante et un hexamètres évoque brièvement l'influence néfaste des femmes sur Salomon (1 R. 11, 1-13) avant de proposer un long développement sur le danger que représentent ces dernières en général. Ce passage présente la structure suivante : v. 341-349 : Salomon et les femmes : un exemple à prendre au sérieux ; v. 350-357 : la femme est l'échelle par laquelle Satan s'introduit dans les âmes ; v. 358-373 : multiples exemples bibliques du danger des femmes ; 374-381 : conclusion : nous pouvons triompher des femmes avec l'aide de Dieu. Comme le fait remarquer F. Dolbeau⁴²³, il s'agit d'un témoin de plus de la littérature misogyne particulièrement florissante au XII^e siècle. Cela étant, les versificateurs qui ont abordé ce genre n'ont pas toujours exploité avec une telle ampleur la matière biblique. Remarquons également que la teneur du passage semble originale et que le poète ne s'inspire pas ici de Raban (*In Reg. III Reg, 11*) qui reprend textuellement Isidore (*Quaest. Test. III Reg, 6*). Certes, pour ces derniers les femmes étrangères aimées par Salomon représentent le mal : *tamen nihil arbitror significare sed malum*, ce qui fait écho au long développement considérant la femme comme l'échelle de Satan. De même, les docteurs affirment qu'une telle soumission doit être pleurée (*flenda subuersio*), idée que l'on retrouve en partie au vers 346 puisque l'anonyme y affirme que personne d'avisé ne saurait rire (*exhilaratur*) en entendant ce récit. Mais les points de rencontre s'arrêtent là et il n'est jamais question dans les commentaires d'Isidore et de Raban d'une diatribe contre les femmes inspirée par 1 R. 11. Pour ces derniers, Salomon qui peut être si sage et si insensé figure

⁴²² Voir à ce sujet E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, Paris, 1956, p. 265-269.

⁴²³ F. Dolbeau, p. 378.

l'Eglise qui dans son unité contient à la fois les bons et les mauvais. On mesure ici l'écart du poème par rapport à ses hypotextes. La lecture morale faite par le versificateur semble montrer que sa misogynie est réelle et qu'elle ne s'inscrit pas seulement dans un exercice littéraire.

Dans un premier temps, le poète évoque la faiblesse de Salomon. Au vers 341, les termes *talis* et *tantus* semblent faire référence à la sagesse et à la prospérité du souverain décrites dans l'épisode précédent. Les trois verbes de la fin de l'hexamètre qui forment un rythme ternaire avec cadence majeure expriment de façon solennelle sa déchéance morale. Au vers 342, le terme *inflatus* qui signifie habituellement « gonflé d'orgueil » semble ici exprimer la déformation du cœur de Salomon. Au reste, les deux participes de l'hexamètre *inflatus* et *infatuatus* manifestent un processus initié par les femmes. Le terme *mulierculis* est placé entre les deux participes et pourrait être le complément d'agent de l'un et de l'autre : la femme est de toute évidence responsable de la chute. Le vers 343 fait référence au verset 10 dans lequel Dieu commande à Salomon de ne pas suivre d'autres dieux, ordre qui n'est pas suivi par le roi influencé qu'il est par ses épouses. Le poète ne récrit pas vraisemblablement ce passage mais insiste sur l'absence de crainte (*absque timore*) du fils de David et donc, à en croire le vers 344, sur la perte de sa sagesse. La fin de vers *libauit* qui doit être interprétée ici comme le fait d'offrir des libations aux faux dieux rappelle le vers 294 où David pratiquait le même rite (*libauit*) pour faire cesser le fléau envoyé par Dieu. La distance entre le père et le fils apparaît immense car le fils de Jessé, bien que pécheur lui aussi, ne s'est jamais détourné du Seigneur. Dans l'hexamètre suivant, le neutre *ima* s'oppose à *bona* et signifie vraisemblablement les « plaisirs inférieurs ». Cela étant, en I, 172, ce terme désigne les profondeurs de l'Enfer : *Herebi iaculatur ad ima*. L'auteur semble donc jouer sur les deux sens de ce terme ce qui correspond parfaitement à l'analyse contenue dans les vers 350-357. Les questions rhétoriques des vers 346-347, pour leur part, insistent sur le fait que l'exemple de Salomon doit être pris au sérieux et ne doit pas prêter à rire. Le terme *exhilaratur* fait-il référence aux nombreux textes satiriques contemporains qui visent à faire rire autant qu'à corriger les mœurs ? C'est probable, mais il est remarquable que le poète montre ici clairement qu'il n'écrit pas pour divertir son lecteur. Les deux hexamètres suivants, délicats à interpréter, semblent renvoyer à la même idée. L'anonyme montre que la bonne compréhension dépend des qualités morales du lecteur car seuls les bons (*facientibus illum*) peuvent comprendre la leçon (*intellectus*). Pour les mauvais (*non perficientibus illum*) ce passage risque de leur nuire (*nocet*) puisqu'ils se borneront à rire au lieu de réfléchir au danger des femmes. Ces deux vers semblent donc signifier que, si ce texte est mal compris,

l'auteur ne saurait en être responsable, lui qui veut transmettre un enseignement (v. 350 *transmittere*) et non divertir.

Dans les vers 350-358, le poète affirme que la femme est l'arme de Satan en filant la métaphore des remparts de l'âme et de l'échelle. Au vers 350, l'hémistiche *transmittere posteritati* renvoie directement au vers 9 du prologue : *transmittam posteritati*. Encore une fois, l'anonyme se montre soucieux de léguer un savoir aux générations futures ce qui semble caractéristique d'un *magister*. Mais, à travers l'exemple précité, on voit que l'objectif initial du *Liber* est dépassé : en effet, au vers 9, le complément de *transmittam* est *haec* qui, lui-même, reprend *mistica dicta*. Ici, le complément de *transmittere* est une interrogative indirecte commençant par *insidiis quibus*. Autrement dit, l'auteur exprime ici clairement qu'il ne compte pas seulement enseigner la dimension typologique des Ecritures mais aussi leur valeur morale. Au vers 352, l'orgueil et la fourberie de Satan sont décrits à travers trois adjectifs s'achevant par la syllabe [ax]. Deux d'entre eux sont des termes rares et composés (*altipetax* ; *magniloquax*) ce qui témoigne du goût du poète pour les raretés lexicales et les mots longs. Il va sans dire que cette rime interne originale doit favoriser la mémorisation des disciples. Dans les vers 353-355, l'anonyme évoque avec trois images proches mais différentes le pouvoir dévastateur du diable. Les trois hexamètres en question sont construits de façon entièrement symétrique : un verbe au subjonctif (*complanaret / eluctaretur / subrueret*), un intensif (*tam / tot / tante*), un neutre pluriel de deuxième déclinaison (*cacumina / propugnacula / fundamina*), un génitif de troisième déclinaison (*montis / mentis / turris*). Le souci de *uariatio* présent dans la reformulation d'une idée analogue révèle peut être la trace d'un exercice scolaire. Au vers 355, les termes *scalam* et *muros* renvoient aux métaphores de l'âme présentes dans les vers précédents : elle est un lieu élevé et protégé dont le diable ne peut s'emparer qu'avec l'échelle de la femme. Le vers 357 est composé de trois verbes d'action et renvoie à l'hexamètre 352 : Satan est présenté comme une créature particulièrement active et dont il faut constamment se méfier. Le vers 358 constitue, quant à lui, la conclusion de cette partie. Il s'agit là d'une sentence aisée à retenir puisque tous les termes qui la composent (à l'exception du verbe *fuit*) s'achèvent par un [a] qui rime avec *femina*. Notons enfin que l'expression *tanta columpna* qui désigne Salomon, droit et stable dans sa sagesse, sous-entend une démonstration *a fortiori* : si le sage, dont l'âme a des murs si hauts (v. 356), a pu être ainsi renversé par le piège de la femme, qu'en est-il des simples mortels ?

Les vers 359-373 illustrent le danger que représentent les femmes à travers douze exemples empruntés à la matière biblique et une anecdote relative à l'époque contemporaine

du poète. Les figures de la *Scriptura* sont présentées sans ordre apparent même si les hexamètres 359-362 évoquent les personnages en respectant l'ordre de la *Genèse*. La plupart des exemples renvoient non seulement à la Vulgate mais aussi à d'autres passages du *Liber* : les *mulierculae* qui ont séduit, selon le poète, les géants et qui ont causé le déluge apparaissent en I, 68-69 ; l'histoire de Dina est narrée en I, 582-594 ; la femme de Potiphar apparaît en I, 694-699 ; les filles de Loth en I, 327-343 ; Dalila en II, 692 ; Bethsabée en III, 174-191 ; le rôle de Jézabel dans l'histoire des vignes de Nabot est raconté en III, 596-631 et la fuite d'Elie devant la reine cruelle en III, 546. Salomé, évoquée au vers 368, est présente vraisemblablement à la fin du premier livre du *De Gratia* (v. 685-692) qui relate l'exécution de Jean-Baptiste. Mais le texte est ici très corrompu et il est impossible d'en connaître la teneur exacte. De même, la servante qui est à l'origine du reniement de Pierre apparaissait peut-être dans les livres II ou III du *De Gratia* aujourd'hui perdus. Nous pouvons donc remarquer que cette liste pouvait constituer un aide-mémoire pour les disciples et les renvoyer à d'autres passages du poème. Cela étant, il est à noter qu'au vers 358, la femme est considérée comme responsable de la chute ce qui n'est nullement le cas au vers 21 du *Liber I* où Eve n'est pas même citée. L'épouse de Job (v. 365) n'est pas non plus présente dans le vaste ensemble consacré aux paroles et aux actes du Juste. Au vers 361, Dina apparaît comme responsable de la mort de ses ravisseurs, ce qui n'est pas exprimé comme tel en I, 582-594. Quant à Bethsabée, elle semble avoir causé ici la ruine de David (v. 366 *ruit*) alors qu'elle faisait surtout figure de victime en III, 174-191. Cette série n'est donc pas seulement une synthèse de personnages déjà cités mais également une relecture de certains passages bibliques prenant comme postulat le danger de la femme. Il est délicat d'interpréter l'ordre (si l'on peut parler d'ordre) des figures féminines évoquées. Il nous semble cependant significatif que le versificateur achève sa diatribe par Jézabel, personnage féminin auquel est consacré le plus d'hexamètres et dont la noirceur est la plus patente. Remarquons enfin que, le plus souvent, la femme est nommée par son diminutif péjoratif *muliercula*, terme très utile d'un point de vue métrique et qui correspond parfaitement, en outre, à la conception de l'auteur. L'hexamètre 373 évoque un épisode contemporain de l'écriture (*nunc*) : la répudiation de Berthe de Hollande par Philippe Ier en 1092. C'est cet élément qui a permis à F. Dolbeau⁴²⁴ de dater le texte entre 1092 et 1108, mort du Roi. Ce fait « d'actualité » suit directement la liste des personnages bibliques et montre donc la constance de la dangerosité féminine. C'est

⁴²⁴ F. Dolbeau, p. 378-380. Nous ne reprenons pas ici en détails la très solide démonstration de l'auteur en question. Nous nous y référons plus longuement dans la partie de l'introduction consacrée à la date et à la localisation du poème.

en même temps l'occasion pour le poète de condamner durement (*nullificauit*) le pouvoir royal et de montrer la supériorité de l'Eglise.

En effet, comme l'indiquent les vers 374-381, seule la religion permet de vaincre les pièges des séductrices. De fait, cette dernière partie consiste en une glorification de la *religio* et en un appel vigoureux à la méfiance, l'un et l'autre étant intimement liés. Ainsi, à l'hexamètre 374, l'impératif *caue* est associé à l'adverbe *religiose*. On retrouve par ailleurs au vers 376 le participe *cautum* qui dérive naturellement du verbe *cauere*. La religion s'avère donc la meilleure garantie possible contre les femmes comme l'indique l'anaphore de l'intensif *tam* associé au terme *nihil* (v. 375-376). Au vers 378 sont rappelées deux caractéristiques féminines : l'éloquence trompeuse (*copia fandi*) et l'impudence (*petulanti*). Notons que l'on retrouve le participe précité au sujet de la femme de Potiphar en I, 620 : *mulier petulans adamauit*. Dans les derniers hexamètres de cette section, l'auteur prie le Seigneur de bien vouloir purifier le cœur des Chrétiens (*nos*) pour qu'ils ne succombent pas aux *mulierclae*. L'aide de Dieu s'exprime à travers cinq subjonctifs qui constituent autant de remparts entre le religieux et la femme. Remarquons d'ailleurs qu'au vers 381 le pronom *nos* et le substantif *mulierclae* sont situés de part et d'autre de l'hexamètre comme si les Chrétiens étaient séparés du danger par la protection (*conseruet*) du Tout Puissant.

V. 382- 418 : Le jugement de Salomon.

Cet ensemble d'hexamètres récrit de façon détaillée l'épisode du jugement de Salomon en ajoutant dans les vers 394-418 des commentaires typologiques et moraux. Comme nous l'avons évoqué plus haut, on peut s'étonner de la postposition de cet événement qui devrait figurer selon l'ordre chronologique de l'hypotexte juste après la montée sur le trône. C'est d'ailleurs ce qui est précisé au vers 381, l'hexamètre rappelant au lecteur que Salomon commence sa carrière par cet acte fameux. On peut supposer que le versificateur a postposé l'épisode en question pour laisser de Salomon une image positive. De fait, les vers 382-456 chantent la sagesse de Salomon, sagesse dans son jugement mais aussi dans ses paroles qui préfigurent le Christ. Ainsi, la faiblesse de Salomon, qui sert d'ailleurs surtout à montrer le danger des femmes est, si l'on peut dire, corrigée par la suite du poème.

Le récit contenu dans les vers 381-393 suit fidèlement les différentes étapes de la narration biblique. Cela étant, si certaines expressions sont reprises à l'identique, l'auteur, le plus souvent, a reformulé l'hypotexte pour le résumer, en particulier lorsqu'il s'agit de passages écrits au discours direct. Le vers 382 est très proche du verset biblique et la forme

uenere tout comme le substantif *meretrices* lui sont empruntés. L'auteur a ajouté l'expression *nec mora mox* qui est sous-entendue dans la Vulgate, puisque, en effet, le jugement de Salomon suit directement son intronisation. La présence de ces connecteurs permet d'introduire l'analyse typologique et morale des vers 394-400, laquelle commence d'ailleurs par la conjonction *mox ut* : la vertu est immédiatement suivie par la tentation afin d'être éprouvée et améliorée. Les vers 384-385 condensent avec efficacité les versets 17-22. Le versificateur a utilisé les expressions *causantur mutuo* et *utriusque querela* pour ne pas avoir à rapporter le discours de l'une et l'autre *meretrices*. De même, dans les hexamètres 386-387, la réplique de Salomon est résumée grâce au discours indirect (*mandat, iubet*). Notons que le groupe *infantem uiuum* est directement emprunté à l'hypotexte. En revanche, le poète a employé *frusta* à la place de *partes* dans un souci de *uariatio*. Au vers 387, le pronom *alterutri* remplace le balancement du texte initial *uni et alteri*. Le poète, en l'espace de quatre hexamètres, utilise trois procédés différents pour exprimer la réciprocité, exercice de *uariatio* qui servait peut-être d'exemple pour les disciples. Les vers 388-389 récrivent le verset 26 en conservant le registre pathétique. Le participe *mota* se retrouve dans la Vulgate (*commota*). En outre, le poète a gardé presque à l'identique la prière de la mère. Le discours direct n'a pas été transformé ici sans doute parce qu'il convenait le mieux à l'expression de l'amour maternel. Les hexamètres 390-391 qui reprennent le verset 27 sont également très proches de l'hypotexte. Notons simplement que le terme *genitrix* évite la répétition de *mater* et qu'il constitue à l'accusatif la fin de l'hexamètre. Les vers 392-393 évoquent la réaction du peuple. La forme *extimuit* est empruntée au verset 28 (*timuerunt*) tout comme le substantif *sapientem* qui résume l'expression *uidentes sapientiam Dei esse in eo*. Remarquons par ailleurs l'ajout de l'adjectif *obstupefactus* qui ne se retrouve pas en 1 R. 3. Ce terme évoque habituellement dans les Évangiles synoptiques la réaction de la foule lors des miracles du Christ. On trouve en effet le verbe *stupebant* en Mt. 12, 23, en Mc. 6, 51 et en Lc. 4, 32, *stupor* en Lc. 5, 9 et 26, *stupefactus* en Mc. 9, 14 et surtout *obstupuerunt* en Mt. 5, 42. Ainsi, Salomon, qui par sa sagesse divine rend l'enfant à sa mère, accomplit une sorte de miracle qui préfigure les dons du Christ évoqués au vers 418.

Les vers 394-400 constituent une exégèse morale du jugement de Salomon considéré comme la première épreuve du sage. L'auteur s'inspire ici de Grégoire, *Moral.* 8, 29, 48 repris textuellement par Raban, *In Reg.* III Reg, 3. L'idée développée par les *auctores* est la suivante : Dieu donne la révélation et juste après nous éprouve afin que nous évitions de nous glorifier. Salomon et Paul (v. 396-398) s'avèrent des *exempla* de cette mise à l'épreuve. Le mouvement des hexamètres 395-396 s'inspire indubitablement de la phrase des docteurs :

mox enim ut gratiam tantae reuelationis accepit, certamen turpium mulierum pertulit. Dans les deux cas, on remarque la conjonction *mox ut* qui insiste sur la soudaineté de la tentation. Notons qu'au vers 396, l'anonyme a préféré la voix passive (*litibus est agitatus*) à la voix active pour mieux exprimer, sans doute, la souffrance infligée au Sage. Dans les hexamètres 396-398, le poète évoque le chapitre 12 de la *première épître aux Corinthiens*. Ce rapprochement avec le texte paulinien a été fait par les *auctores* précités. D'ailleurs, le verbe *penetrauit* ne se retrouve pas dans l'hypotexte biblique mais dans le commentaire des docteurs : *paradisi penetrans secreta*. En revanche, le vers 397 montre clairement que le poète s'est référé directement au texte de l'apôtre ou du moins qu'il le conserve parfaitement en mémoire puisque l'expression *stimulo carnis* se retrouve au verset 7 et n'est pas reprise par les *auctores*. Ces derniers utilisent en effet l'expression moins imagée *contra carnis bellum laborat*. L'anonyme a conservé la métaphore de l'aiguillon pour montrer davantage à son lecteur la souffrance (purificatrice) de la tentation. Il a en outre utilisé la clausule *agitatus* à l'instar du vers 396 ce qui insiste sur la situation similaire de Salomon et de Paul. Le vers 398, dont le sens n'est pas évident, semble lui aussi faire référence au verset 7 : *et ne magnitudo reuelationum extollat me*. En effet, ce *stimulus carnis* évite à Paul de succomber à l'orgueil (*elatus*) et donc d'être privé de la révélation qu'il vient de recevoir. Les hexamètres 399-400 constituent la conclusion (*ergo*) de cette exégèse s'appuyant sur les deux figures bibliques et qui concerne, cette fois-ci, l'ensemble des disciples (*omnis fidelis*) : ces derniers doivent se réjouir d'être tentés puisqu'ainsi ils sont purifiés. Les docteurs précités évoquent la nécessité d'être éprouvé pour ne pas se glorifier vainement : *si enim post uirtutum munera nulla tentatione concutitur, hoc iam se animus habere ex seipso gloriatur*. Mais ils ne parlent pas de la joie d'être tenté qui constitue une étape de plus sur le chemin de l'humilité. Remarquons par ailleurs la rime léonine du vers 400 qui exprime par les sonorités la correspondance entre la tentation et la purification. Les vers 401-409 consistent en une exégèse morale de l'infanticide de la prostituée : cette dernière représente le *doctor* (v. 402) qui tue ses disciples par le mauvais exemple qu'il donne et qui par conséquent en cherche d'autres. Ce passage est entièrement emprunté à Grégoire (*Moral.* 21, 10, 16) et à Raban (*In Reg.* III Reg, 3) qui le recopie scrupuleusement. L'anonyme qui condense habituellement les commentaires patristiques les reprend ici avec la plus grande fidélité. Son travail relève globalement de la mise en vers pure et simple. On pourra ainsi comparer les vers 407-409 avec la phrase des *auctores* : *sed tamen ueram matrem Salomonis gladius inuenit, quia uidelicet cuius fructus uiuat uel cuius intereat, extremo examine ira districti iudicis demonstrat*. Il en va de même pour le vers 404 qui se borne à faire rentrer dans l'hexamètre la citation suivante : *unde illic*

mulier filium quia exstinxit proprium, quaesivit alienum. Notons en outre que les termes *discipulis* (v. 405) et *atrahit* (v. 406) sont également empruntés à l'hypotexte patristique. Si le versificateur se montre, dans ce passage, à ce point attaché à sa source, c'est qu'elle traite d'un sujet qui lui tient particulièrement à cœur, à savoir la moralité du docteur qui seule permet de faire vivre ses œuvres. Quelques très légers changements peuvent néanmoins être signalés. Au vers 401, la relative *cui lac dare nequit* est fort différente du texte initial : *quem uigilans lactare consueuerat*. Pour Grégoire et Raban, la prostituée représente le docteur puisque, le jour, elle nourrit son enfant de lait (comme le docteur nourrit ses disciples par ses paroles) et, la nuit, le tue (comme le docteur tue ses disciples par sa mauvaise conduite). Ici, le versificateur, curieusement, considère que la *meretrix* ne peut (*nequit*) donner le lait. Il semble donc nier tout apport positif de la part du *doctor bonus* et *malefactor* : ce dernier ne saurait donner le lait de la vérité même si ses paroles sont justes. Le poète se montre donc ici plus radical que ses sources. Au vers 403, l'anonyme utilise *strangulat* à la place de *occidunt*, terme plus fort, plus concret et qui correspond mieux au texte biblique du verset 19 : *oppressit eum*. Notons également que la relative du vers 406 *per quos celet se* constitue un ajout développant la métaphore de l'artisan. La forme *celet* remonte, sans aucun doute, d'après le contexte, au verbe *caelare* (graver, ciseler) et non au verbe *celare* (cacher). L'idée est la suivante : celui qui ne parvient pas à former des disciples de qualité à travers lesquels il pourrait se reproduire lui-même (à l'instar de la prostituée qui a tué son propre enfant) recherche la compagnie des saints, afin sans doute d'avoir bonne réputation comme l'indiquent les vers 411-413. Les vers 410-418 évoquent la réaction opposée des mères au moment où Salomon ordonne de couper l'enfant ce qui donne lieu, là encore, à une exégèse morale portant sur le comportement des docteurs à l'égard de leurs disciples. Le poète s'est à nouveau inspiré de Raban (*In Reg.* III Reg, 3) qui reprend textuellement Grégoire (*Moral.* 21, 10, 17). Au vers 410, la fausse mère exprime au discours indirect son désir, à l'inverse de la vraie mère qui affirme son renoncement au discours direct. La relative *quae non gignit* est empruntée aux *doctores*. Elle ne se retrouve pas dans la Vulgate puisqu'au verset 26 le lecteur ne sait pas encore qui est la vraie génitrice. Le vers 413 récrit, pour sa part, le début du verset 26 comme d'ailleurs le vers 389. Les deux hexamètres sont proches sans être identiques (*occidatur / mortificatur*) et l'on peut voir ici un effort de *uariatio*. Mais dans les deux cas le poète a conservé la forme *detur* (qui provient de l'impératif *date* de l'hypotexte) pour montrer que la mère renonce à son enfant, préfigurant par là le Saint qui donne tout pour pouvoir tout recevoir (v. 417).

Cette mère signifie aussi, selon Grégoire et Raban, les bons maîtres qui acceptent que d'autres maîtres soient loués injustement, idée que l'on retrouve au vers 414 où *zelare* vient remplacer *inuidere*⁴²⁵. Le vers 415, relativement elliptique, sous-entend un datif *maligno* ajouté en glose : le bon maître accepte que la louange soit au mauvais, pourvu que les disciples gardent leur pureté (*integritatem*, terme emprunté lui aussi aux exégèses patristiques). Or, cette attitude des vrais maîtres leur permet de recevoir des dons supérieurs dans l'au-delà. Le vers 417 garde la même construction symétrique que dans l'hypotexte patristique : *et sola totum recipere meruit, quae quasi totum cessit*. Le terme *gaudia*, par ailleurs, est lui aussi présent chez les *auctores*. En revanche, le versificateur insiste sur le don du roi (*reddere*) davantage que sur la récompense (*recipere*) du *sanctus*, ce qui lui permet d'attribuer une valeur typologique à Salomon absente des commentaires utilisés. Il y a de fait un parallélisme syntaxique aux vers 417-418 entre *iussit rex* et *Christus dabit* qui introduit, d'ailleurs, la section suivante du *Liber*. Les autres hexamètres du passage consistent en une exégèse morale de la fausse mère figurant les *magistri* furieux de ne pas recevoir de louanges grâce à leurs saints disciples. Au vers 412, *lacerant furiose* remplace l'expression beaucoup plus faible des *doctores*, *crudeliter insequuntur*. Les maîtres hypocrites apparaissent ici en proie à des violences épiques et semblent pour ainsi dire possédés par le diable.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 387 (V. 2076 *Dinkova*) : *P* donne *alterutre* que l'on ne peut rattacher à aucun mot du vers. La correction proposée par G. *Dinkova* *alterutri* nous semble pertinente et permet de faire porter ce terme sur *mulierculi*. La signification de l'hexamètre est ainsi parfaitement satisfaisante.

V. 419-456 : Paroles de Salomon.

Cet ensemble de trente-huit hexamètres est fort original par sa structure. Le versificateur évoque ici, après le célèbre jugement, des paroles de Salomon tirées du livre des *Proverbes* ou du *Cantique des Cantiques*. Autrement dit, la réécriture des deux livres sapientiaux (qui n'est composée que de quelques citations) se trouve insérée au milieu de la

⁴²⁵ On trouve chez Raban et Grégoire : *quia concedunt ueracis magistri discipuli ut ex eorum discipulis alii quidem magisterii laudem habeant, sed integritatem uitae iidem discipuli non amittant*. Le vers 415 est fortement inspiré de ce passage.

section consacrée au troisième livre des *Rois*. Au reste, à partir du vers 457, le récit reprend avec le personnage de Roboam. Notons également que le poète ne reviendra pas dans la suite du *Liber* sur les *Proverbes* ni sur le *Cantique des Cantiques*. Le florilège ainsi constitué par le versificateur tout comme sa place dans l'économie de l'œuvre manifestent la souplesse de l'auteur qui ne compose pas le *Liber* en suivant servilement les différents livres de la Vulgate. L'anonyme reprend dans un premier temps huit citations des *Proverbes* puis huit citations du *Cantique*. La réécriture des deux livres en question est donc extrêmement parcellaire. L'auteur a choisi ce qui lui paraissait avoir la plus forte valeur typologique parmi les nombreux exemples qui s'offraient à lui. Notons que Bède, dont l'auteur s'inspire ici exclusivement dans les hexamètres au contenu exégétique, a commenté l'ensemble des versets et qu'il n'est donc pas la cause d'une telle sélection. Le fait que l'auteur ait repris huit citations des *Proverbes* et huit citations du *Cantique des Cantiques* n'est peut-être pas anodin puisque ce chiffre désigne traditionnellement la perfection et la résurrection du Christ⁴²⁶. Il y a par ailleurs un véritable équilibre dans la longueur consacrée à l'un et l'autre livres et le versificateur devait considérer ces derniers comme équivalents et complémentaires. A la suite de chaque citation qui tient sur un hexamètre, à l'exception de *Ct.* 1, 4 qui occupe deux vers (v. 453-454), se trouve une exégèse typologique d'un seul vers également. Cette anthologie commentée est encadrée par une introduction (v. 419-420) et une conclusion (v. 456). Le vers 419 est très proche dans son lexique et sa construction du vers 8 du prologue. En outre, le topos *pauca e multis* présent au vers 420 renvoie également aux hexamètres 6-7 du *Liber* I. La conclusion répond de façon évidente aux vers 419-420 : l'ablatif *uerbis* est utilisé dans les deux cas tout comme le groupe nominal *Christum et Ecclesiam* (avec, si l'on peut dire, une *uariatio* minimale puisqu'on trouve en 419 *Ecclesiam Christumque* et en 456 *Christum Ecclesiamque*). Les hexamètres en question ont donc comme seules fonctions de délimiter le passage et de rappeler le projet initial du *Liber*. Le vers 438, quant à lui, qui se trouve précisément au milieu de l'ensemble, sert à annoncer de façon très didactique la réécriture du *Cantique des Cantiques*, en affirmant que la perspective de lecture demeure identique (*Christum loquitur*) et en précisant que c'est une femme qui parle par la plume de Salomon (*per Salomonem*).

Les vers 421-436 constituent donc une sous partie portant sur les *Proverbes*. Si l'auteur manifeste son originalité dans la structure du passage, il en va bien différemment pour ce qui est de la réécriture des versets proprement dits. Le poète suit l'ordre de l'hypotexte

⁴²⁶ Voir à ce sujet F. Cabrol et H. Leclerc, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. « Nombres », col. 1466.

(en pratiquant çà et là des ellipses) et surtout conserve autant qu'il le peut le lexique de la Vulgate. Les expressions suivantes s'inspirent du livre biblique sans qu'aucun changement n'ait été opéré : *nullius occursum pauitabit* (v. 421) ; *gallus succinctus lumbos* (v. 423) ; *fortis mulier* (v. 425) ; *non extinguetur nocte lucerna* (v. 427) ; *digiti et fusum* (v. 429) ; *palmas extendere* (v. 431) ; *domui et niuis* (v. 433) ; *in portis et nobilis* (v. 434). Les rares transformations que nous pouvons repérer sont dues aux exigences du mètre, à des préoccupations stylistiques mais aussi à la lecture exégétique des citations. Au vers 421, le poète a remplacé *fortissimus* par *fortis* sans doute pour compléter l'hexamètre. Au vers 429, il préfère *comprehendere* à la forme plus longue *adprehenderunt*. Au vers 423, la clause *nullum trepidauit* est un ajout qui permet de clarifier l'expression biblique très elliptique : *Gallus succinctus lumbos nec aries...* Au vers 425, le groupe prépositionnel *per quem* est préféré au simple pronom *quis*. Il a sans doute pour fonction d'insister, à travers ces deux syllabes longues, sur la préfiguration du Christ par lequel l'Eglise est trouvée. Remarquons en outre que la forme *inueniet*, qui rentre dans l'hexamètre, a cependant été remplacée par *potest reperiri* vraisemblablement pour constituer la clause du vers, solution métrique identique à celle du vers 13 du *Liber I*. Au vers 434, *sponsus* s'est substitué à *uir*, ce qui prépare davantage l'exégèse typologique en renvoyant au fiancé (v. 439) du *Cantique des Cantiques*.

Pour ce qui est des hexamètres au contenu exégétique, le poète manifeste davantage de distance (encore que celle-ci soit bien relative) avec l'hypotexte patristique puisqu'il s'efforce bien souvent de résumer ou de clarifier les commentaires de Bède présents dans le *In Prouerbia*. Le vers 422 ne semble pas s'inspirer directement du moine de Jarrow. Ce dernier accorde certes une dimension typologique à la citation des *Proverbes* mais il se borne à rapprocher ce verset de 1 *Cor.* 25 et de *Jn.* 14, 30, laissant le lecteur retrouver des éléments de rencontre. L'analyse du poète est plus simple et plus didactique : le lion figure le Christ qui ne craint rien. Le vers 423 est plus proche de l'hypotexte (*In Prou.* 3, 30). Le versificateur y résume le commentaire de Bède en se contentant de mentionner la lecture allégorique sans l'explicitier. Dans l'*Expositio*, le coq désigne les prédicateurs parce que son chant correspond à la fin de la nuit. Quant à l'expression *succinctus lumbos*, elle représente la capacité de réfreiner son désir. Le futur *castificabit* permet ainsi de résumer la proposition causale *quia luxuriae fluxa restringunt*. Le vers 426 constitue également une condensation du paragraphe de l'*Expositio* : l'anonyme, sans conserver les développements de l'*auctor*, affirme simplement, à travers une question rhétorique, que le pronom *quis* désigne le Christ. Le vers 428, quant à lui, exprime de façon positive les commentaires de Bède : pour ce dernier, celui dont la lampe s'éteint la nuit représente l'homme qui croit puis succombe à la tentation. Le

poète retourne la proposition pour déclarer la puissance absolue de la foi en l'Église. Le second hémistiche de l'hexamètre est peut-être inspiré d'un vers de Raban (*Carm.* 13, 63) qui exprime en des termes analogues la puissance de la foi : *Horrida nulla tuam frangat temptatio mentem*. On retrouve dans les deux cas et à la même place le verbe *frangere* suivi de la forme *temptatio*. Au vers 429, l'expression *stola uitae* est empruntée à l'*auctor*, mais le poète a supprimé le long parallélisme entre le travail du tissage et les œuvres du fidèle. L'hexamètre 432 est pour sa part beaucoup plus proche de la formule de l'hypotexte (*In Prou.* 3, 31) : *cum mysteria fidei ignorantibus per operarios ueritatis reuelauit*. Il en va de même pour le vers 434 qui emprunte directement à Bède l'expression *corda [...] perfidiae suae topore rigentia*. La dernière citation des *Proverbes* bénéficie d'une exégèse portant sur deux hexamètres : si le second est proche de Bède par le lexique (*quando iudex erit orbis / cum uenerit iudicaturus orbem*), le premier résume par l'adjectif *exapalatus*, terme peu employé, l'humiliation du Christ ainsi développée par le *doctor* : *cum probra, flagella, sputa et ipsam crucis mortem susciperet*. A l'énumération de Bède, le versificateur a donc préféré évoquer une seule image : celle de la gifle donnée en présence de Pilate. La clause manifeste une fois encore le goût du versificateur pour les termes rares ainsi que pour les polysyllabes en fin de vers. Notons également que le terme *exalapat* rappelle habilement par ses sonorités le nom *Pilatus* présent au début de l'hexamètre. L'anonyme oppose donc par les sonorités le Christ bafoué et le Christ Roi (évoqué au vers 436 par la rime interne en [ex] : *rex, iudex*).

Les vers 438-455, pour leur part, sont consacrés au *Cantique des Cantiques*. Le poète a ici récrit avec une grande fidélité les quatre premiers versets du chapitre 1. Les changements semblent uniquement motivés par la transposition en hexamètres. Au vers 439, le poète a remplacé *osculatur* (impossible dans l'hexamètre) par *porrigat* pour former le dactyle cinquième. Au vers 441, il a ajouté l'adjectif *ueteri* pour compléter la citation biblique trop courte pour constituer un hexamètre. En même temps, le terme susmentionné permet d'insister dans la perspective exégétique de l'hexamètre suivant sur l'ancienneté de la Loi surpassée en saveur par la grâce du Nouveau Testament. Au vers 449, *sua* a été remplacé par *magna* pour insister sur la profondeur de la Loi dévoilée, selon la lecture typologique du vers suivant, par le Christ. Au vers 453, l'expression *ceu cedar* est délicate à interpréter. On lit en effet au verset 4 : *sicut tabernacula Cedar* (comme les tentes du pays de Cédar). Selon *Gn.* 25, 13, Cédar est un fils d'Ismaël, mais cette expression semble évoquer le pays de Cédar comme dans le psaume 119. Le fait que le substantif *tabernacula* n'ait pas été repris rend l'expression difficile. Faut-il considérer que le terme en question a simplement été sous-entendu ? On peut songer également que Cédar, pour le poète, représente l'archétype du mal

comme l'écrit Bède en s'appuyant précisément sur les versets 5-6 du psaume 119 : « je suis trop resté chez ceux qui détestent la paix ». Cette interprétation est confortée à la clausule du vers, qui n'est pas présente dans l'hypotexte biblique, et qui interprète comme noirceur morale l'adjectif *nigra* du *Cantique*.

Après chaque citation biblique suit une exégèse très rapide qui s'inspire de Bède (*In Cant.* 1, 1) dans les grandes lignes. Cela étant, le vocabulaire du *doctor* a été peu exploité par l'anonyme puisqu'il résume en huit vers les quatre pages consacrées par Bède à ces quatre premiers versets. Le versificateur a donc supprimé toutes les démonstrations de l'*auctor*, qui s'appuient, comme souvent, sur de très nombreuses citations vétéro et néo-testamentaires. La dimension mnémotechnique du *Liber* semble ici patente : le poète a résumé les longues périodes de l'hypotexte en des formules simples et brèves. Il a utilisé ici, si l'on peut dire, davantage son lexique que celui du commentaire. Ainsi, *christicolarum* (v. 444) se retrouve en I, 533 et en II, 691, 795 et 920. De même, le verbe *reserare* (v. 450) apparaît également en I, 634, en II, 799 et en III, 547 et 834.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 423 (V. 2112 *Dinkova*) : Nous lisons avec Pitra *nullum* (dans le manuscrit, *nullius* semble avoir été corrigé en *nullum*) ce qui semble d'ailleurs plus satisfaisant avec le verbe *trepidare* qui peut être transitif en latin tardif.

V. 457-472 : Orgueil de Roboam.

Après le personnage de Salomon, dont nous avons déjà souligné le traitement original, le poète évoque Roboam (1 *R.* 12). Il reprend donc ici la réécriture linéaire du premier livre des *Rois* et ce jusqu'au vers 631 avant de passer à la paraphrase du second livre. Cette section du *Liber* ne présente donc pas de remaniement structurel majeur et le poète suit fidèlement l'ordre de l'hypotexte. On peut considérer que les vers 457-496 constituent une sous-partie homogène puisqu'il est ici question des deux mauvais rois, Roboam et Jéroboam qui incarnent tous deux les péchés à éviter. Notons d'ailleurs que, dans les passages consacrés à ces figures royales, tous les commentaires sont d'ordre moral. Le vers 497 marque au reste une rupture avec l'apparition du personnage d'Elie qui apparaît quant à lui comme un *typus Christi*.

Ce premier ensemble d'hexamètres souligne l'orgueil du fils de Salomon qui sera responsable du schisme et du règne sacrilège de Jéroboam (v. 473-485). L'anonyme a suivi fidèlement le texte de la Vulgate en particulier dans la réécriture du discours du roi (v. 461-466). On remarquera l'absence de commentaire exégétique. Seul le vers 485 qui semble conclure à la fois l'épisode du sacrilège de Jéroboam et celui de l'orgueil de Roboam présente une très brève analyse morale : *fugiamus et esse superbi*. Notons il est vrai que ce passage du livre des *Rois* n'est pas commenté par Raban dont l'auteur s'inspire essentiellement dans cette section du *Liber*.

Les vers 457-458 servent d'introduction au personnage de Roboam en prenant soin de le comparer (et donc de l'opposer) à son père Salomon, désigné selon toute évidence par le pronom *hunc*. L'adjectif verbal qui clôt ce même hexamètre est assez délicat à interpréter. Cette forme verbale a été choisie parce qu'elle forme un jeu de mots avec le nom du roi : *Roboam / reboandus*. Le terme est ici employé au sens figuré et semble signifier : « reprendre en écho ». De fait, Roboam fait « écho » à Salomon et ce parallélisme, d'ailleurs souligné par Roboam lui-même, montre la distance qui sépare le père du fils. Le vers 458 qui évoque les mauvais débuts du roi s'oppose au jugement de Salomon qui intervient dans les premiers jours du règne de ce dernier (v 383 *nec mora mox*). Le vers 459 paraphrase le verset 8 en remplaçant *dereliquit* (qui forme un crétique) par *despexit*. Notons également que le terme *adulescentes* a été remplacé par le génitif *puerorum* ce qui permet d'insister sur l'opposition entre les vieillards et les jeunes gens, les termes étant placés de part et d'autre de la penthémimère. Le substantif *puer* est naturellement hyperbolique (on trouve aussi en 1 R. 12, 14 *iuuenum*) et a pour fonction de ridiculiser Roboam. Au vers 460, le neutre pluriel *dura* a été remplacé par les deux termes *truculenta proteruaque* formant une allitération en [r] et en [t] et insistant sur la cruauté du *rex*. Les vers 461-466 qui reprennent le discours de Roboam sont proches des versets bibliques et de nombreux termes leur sont empruntés sans changement notable : *grossior minimus digitus meus* (v. 461), *dorsum* (462), *cecidit* (v. 463), *scorpio* (v. 464), *iuium* (465). Quelques remaniements peuvent néanmoins être signalés. La fin du vers 462 (*lumbique mei fuerunt genitoris*) qui développe l'expression de l'hypotexte *dorso patris mei* reprend la symbolique des reins présente au vers 423 (*Gallus succinctus lumbos*). L'hexamètre rappelle ainsi la faiblesse de Salomon incapable de réfreiner son désir. Mais si Salomon est déformé par le désir charnel (v. 342 *inflatus*), Roboam lui se caractérise par un orgueil démesuré responsable d'une enflure hyperbolique comme l'indique la comparaison des vers 461-462. Au vers 463, *mitis* est un ajout qui en d'autres circonstances aurait pu paraître ironique. Il souligne une fois de plus l'opposition entre la douceur et

l'amour de Salomon (qui préfigure le Christ de façon sous-entendue dans cet épisode) et la violence diabolique de Roboam. Au vers 464, le substantif *scorpio* qui désigne des lanières cloutées est emprunté au verset 14. En revanche, *lacerabit* et *nates* constituent des ajouts puisqu'on trouve dans la Vulgate : *ego caedam scorpionibus*. Le versificateur a préféré employer un verbe plus fort (*lacerabit*) et a ajouté le substantif *nates* qui rend la scène plus précise. En outre, *scorpio* devient le sujet à l'inverse du pronom *ego* du verset 14. Roboam est ainsi résumé par cette arme dévastatrice qui le symbolise par synecdoque. Le vers 466 transforme la phrase du texte biblique : *autem addam iugo uestro*. Ici, l'anonyme insiste surtout sur la douleur du peuple qui représente sans doute les peines infinies de l'Enfer. Les hexamètres 467-472 sont d'une facture plus originale. En effet, dans le chapitre 12, la réponse du peuple n'est jamais évoquée. On peut donc supposer, en l'absence de source identifiable, que le poète a imaginé la réaction de la foule qui déclare ne pas vouloir suivre Roboam, ce qui introduit, de fait, le schisme narré au vers 474. Le peuple affirme ici ne pas vouloir suivre un être qui dirige par la crainte et non par l'amour (v. 470). L'hexamètre suivant montre clairement que Roboam incarne le Diable, lui qui désire commander les autres sans leur être utile à l'inverse du Christ sauveur dirigeant les foules par l'amour.

V. 473-485 : Sacrilège de Jéroboam.

Cet ensemble d'hexamètres évoque le schisme politique et religieux du peuple hébreu qui se tourne dans sa plus grande majorité vers le roi sacrilège Jéroboam. Le versificateur se montre ici proche du texte biblique même si certains versets ont été fortement résumés. Le passage ne comporte aucune analyse typologique et seuls les vers 475 et 485 consistent en un commentaire moral qui est préparé et développé par différents choix en matière de réécriture.

Les vers 473-476 insistent sur la ruine de Roboam (seules les tribus de Juda et de Benjamin restent avec lui, évoquées par l'expression *tribuum dumtaxat geminarum*) causée par son orgueil (*ut tumuit Roboam*). La question rhétorique du vers 475 tout comme la forme réfléchie *sibi* de l'hexamètre 476 illustrent bien la dimension morale de l'épisode biblique dans la paraphrase du poète : l'orgueilleux prépare pour lui-même sa ruine puisqu'il se détourne de Dieu. Les vers 477-483 évoquent plus précisément le sacrilège de Jéroboam. L'expression *regni fastigia captat* est venue remplacer la proposition *constituerunt regem*. Cette transformation est motivée par une imitation littéraire. Cet hémistiche, en effet, est vraisemblablement emprunté à Flodoard, *Ital.* 11, 1, 28 : *Mactus honore sua regni fastigia captat*. Le poète fait ici les louanges de l'évêque Benoît et l'hexamètre en question constitue

la conclusion de l'éloge. On voit que la reprise de cette clausule présente dans le *Liber* une fonction ironique : Jéroboam atteint le faite du pouvoir selon la force mais nullement selon la justice et la morale. Le vers 478 résume pour sa part les versets 26-28 relatant le monologue intérieur de Jéroboam. Ce dernier considère qu'il faut détourner les tribus de leur Dieu pour pouvoir les détourner définitivement de Jérusalem. Comme souvent, le poète condense les versets bibliques en juxtaposant certains termes de l'hypotexte. Ainsi, *excogitat* provient de l'ablatif *excogitato*. Quant au verbe *inuertat*, il est sans doute inspiré de la forme *reuertetur* du verset 26. La stratégie du roi est au reste développée par les vers 482-483 : le retour à la maison de David (*rediens* qui s'oppose à *inuertat*) doit être empêché par le culte des veaux d'or. Jéroboam, sans que cette idée soit d'ailleurs explicitée, apparaît donc comme le diable qui détourne au sens propre et figuré le peuple du droit chemin. Sa fourberie est soulignée par l'ablatif ajouté par le poète. De même, l'expression *ut apostaticus* qui commente le verbe *turificauit* insiste sur l'erreur de Jéroboam qui s'est détaché du vrai Dieu. Les vers 479-480 sont proches de l'hypotexte par le lexique. Remarquons néanmoins que le poète a supprimé la fin du verset 28 (discours de Jéroboam au peuple) et qu'il a transformé la parataxe du texte biblique (*fecit [...] et dixit [...] posuitque*) par une proposition infinitive. Les vers 484-485 résument les deux épisodes sur Roboam et Jéroboam et enjoignent le lecteur chrétien (*fugiamus*) à ne pas être sacrilège ni orgueilleux. Les deux hexamètres utilisent une syntaxe très simple et un vocabulaire rigoureusement identique (*sacrilegus / superbus*) ce qui en facilite de toute évidence la mémorisation, tout comme l'utilisation de la rime léonine.

V. 486-491 : L'homme de Dieu.

Cet ensemble de six hexamètres résume fortement le chapitre 13 du premier livre des *Rois* en le moralisant. Le poète a en effet centré la narration sur l'homme de Dieu (*uir Dei* devenu *propheta* au vers 486) et non sur Jéroboam comme c'est le cas dans la Vulgate. De fait, dans ce chapitre, ce dernier refuse de voir dans le chapitre susdit les signes de la puissance divine (1 R. 13, 33-34) à savoir le dessèchement de sa main et la mort du prophète désobéissant. Ces versets ne sont pas réécrits par le poète qui, de son côté, oppose de façon percutante les deux actions de l'homme de Dieu pour mieux souligner la portée tropologique du récit. Le vers 486 ne révèle pas les *precepta Dei* (à savoir monter jusqu'à Béthel et condamner l'idolâtrie de Jéroboam) et remplace le groupe prépositionnel *in sermone Domini* par l'expression *studuit seruare*. Ainsi, ce qui était dans la Bible au premier plan (paroles de l'homme contre l'autel de Béthel) disparaît et ce qui était au second plan (obéissance aux

paroles du Seigneur) constitue dans la réécriture l'information principale. Aux vers 487-488, l'anonyme montre que cette obéissance permet la puissance à travers les verbes d'action *facit* et *reddit* qu'on ne retrouve pas dans l'hypotexte. Aux versets 4 et 6, c'est en effet la main qui est le sujet des formes verbales : *exaruit manus* ; *reuersa est manus*. Ce changement permet donc à l'auteur de manifester la puissance du prophète. Le vers 489 résume fortement les versets 19-24 dans lesquels l'homme de Dieu transgresse les ordres du Seigneur en se laissant inviter par le faux prophète. Le terme *seductus* signifie que l'homme de Dieu est détourné par le faux prophète de son chemin puisqu'il revient sur ses pas (*reduxit*) pour suivre son invitation. Ce faisant, il se détourne aussi du commandement de Dieu qui lui enjoignait au verset 9 de ne pas manger de pain et de ne pas retourner sur son chemin. La fin du vers évoque le châtement de l'homme qui, après avoir mangé et bu, désire rentrer chez lui mais croise un lion qui le tue. Une fois encore, ce ne sont pas les détails de l'action qui intéressent le versificateur mais sa valeur morale : la désobéissance (*seductus*) matérialisée par le fait d'être conduit à l'écart du bon chemin au sens propre et figuré. Par sa construction et ses sonorités, l'hexamètre 489 s'oppose fortement à la fois au vers 486 (*dum / cum* ; *studuit / seductus*) et au vers 488 (*reddit / edit*). Les vers 490-491 proposent un commentaire moral qui n'est guère original sur la nécessité de la sobriété. On peut néanmoins s'étonner de la présence de la *gloria uana* au vers 491, expression qui ne semble guère convenir au récit biblique. Le poète considère-t-il que le prophète s'est vanté d'avoir ainsi transformé la main du roi, détail qui n'est nullement présent dans l'hypotexte ? On peut également penser que le terme *sobrietas* désigne la tempérance en matière non seulement de nourriture mais aussi de paroles et que le repas du prophète signifierait l'enflure causée par la gloriole. Quant au lion, il figure certainement, dans l'esprit du poète, la superbe qui fait périr le Chrétien.

V. 492-494 : Spoliation du temple.

Le versificateur a omis le début du chapitre 14 (maladie et mort du fils de Jéroboam) et poursuit sa réécriture avec la spoliation du temple de l'autre roi sacrilège, Roboam (1 R. 14, 23-26). Le vers 492 résume à lui seul l'ensemble de l'épisode. Le début de l'hexamètre (*ob Roboam facinus*) renvoie aux versets 22-24 dans lesquels sont détaillées les fautes du personnage. Quant au deuxième hémistiche (*Sesac templum spoliauit*), elle condense les

versets 25-26 où l'on voit le souverain égyptien s'emparer de l'or. La conjonction *ob* constitue un ajout et prépare la lecture morale des deux hexamètres suivants en proposant un lien de cause à effet là où la Vulgate n'évoque que la succession des événements. Les vers 493-494 sont inspirés de Raban (*In Reg. III Reg, 14*). Le versificateur n'a pas conservé toutes les analyses du docteur qui s'attachent aux détails du texte mais il a clairement repris le rapprochement entre Roboam et la paresse des docteurs : *nisi quod mali rectores propter negligentiam suam regem Aegypti, hoc est, principem tenebrarum in Ierusalem typicam prouocant.*

V. 495-496 : Guerre entre Asa et Baasa.

Les vers 495-496 font très brièvement référence à Asa, le successeur de Roboam. Il est ici question de la guerre sans relâche qu'il mena contre Baasa, le roi d'Israël. Le vers 495 s'inspire clairement du 1 R. 15, 16 qui lui aussi commence par le terme *bellum*. En revanche l'expression *cunctis diebus eorum* a été remplacée par la clause *uiuere Asa* afin d'introduire le nom du protagoniste. Le vers 496 propose une lecture allégorique selon laquelle Asa symbolise les fidèles en lutte contre le diable. Cette idée est inspirée de Raban (*In Reg. III Reg, 14*) : *sancta Ecclesia, quae in unitate fidei persistit, bellum habeat semper cum haereticis et schismaticis*. Remarquons ici que le docteur est proche du verset en évoquant la guerre entre les deux camps alors que l'anonyme insiste de façon optimiste sur le travail mené par les fidèles : *numquam cessant [...] uexare fideles*. Par ailleurs, l'*auctor*, pour désigner le diable, emploie dans son analyse les expressions *draco antiquus* ou *diabolo* et non le terme *nequam* utilisé par l'anonyme et qui permet un jeu de mots avec *numquam*. La paronomase tout comme le rythme holospondaique du vers qui contribue à la solennité de la phrase construisent une formule pleine de confiance sur la force des *fideles*. Si le poète se montre volontiers pessimiste, il croit naturellement au pouvoir de l'Eglise, et ce en particulier dans le contexte de la réforme grégorienne à laquelle, par de nombreux indices, il semble être favorable.

V. 497-524 : Elie et la sécheresse.

A partir du vers 497 et ce jusqu'au vers 583 se déploie un long passage sur la figure d'Elie. Le poète, dans cette section, a globalement respecté l'ordre de l'hypotexte même s'il a, comme nous le verrons dans l'analyse du détail, inséré deux épisodes figurant au début du

second livre des *Rois*⁴²⁷. Remarquons également que le chapitre 16 du premier livre narrant brièvement la vie de cinq rois de Juda n'a pas été retenu même si le poète revient sur la figure d'Achab aux vers 596-600. Ce premier ensemble comporte vingt-huit vers et, après une introduction générale sur le prophète (v. 497-501), relate trois épisodes du chapitre 17 liés à la sécheresse envoyée par Dieu suite aux crimes d'Achab, à savoir : Elie se cache près du torrent de Carith où des corbeaux viennent lui apporter à manger (v. 502-508) ; Elie se réfugie chez la veuve (v. 509-520) ; Elie ressuscite le fils de cette dernière (v. 521-524). Les éléments de la narration bénéficient à chaque fois d'une exégèse typologique.

L'introduction se fait sous la forme d'un éloge rédigé à la deuxième personne et s'ouvre sur une apostrophe, technique déjà utilisée par le poète pour évoquer deux personnages particulièrement positifs, Joseph (I, 681) et Samson (II, 678). Dans ce même hexamètre, le versificateur à travers les deux oxymores *angele terrestris* et *homo caelestis* exprime la nature double d'Elie, qui, en tant que prophète, appartient à la fois à la terre et au ciel. Une telle idée est au reste développée au vers suivant par l'opposition *in terris degens / caelica cernens* laquelle est soulignée par la rime léonine. Notons par ailleurs que, dans chacun des quatre premiers hexamètres, un mot de la famille de *caelum* (*caelestis*, *caelica*, *caeli*, *caelitus*) est présent. Cet isolexisme montre naturellement la dimension « céleste » du personnage à mi-chemin entre Dieu et les hommes. Une telle *uariatio* lexicale permet en outre au versificateur de manifester son *ars*. Le vers 499 fait référence à 1 R. 18, 38-45⁴²⁸, versets dans lesquels Elie en châtiant les coupables finit par faire tomber la pluie. Les métaphores de la *clavis* et de la *fibula* sont originales et n'apparaissent ni dans la Vulgate ni chez les commentateurs du passage en question. Quant au vers 500⁴²⁹, il semble faire référence à la fois à 1 R. 18, 38 (le feu tombe sur l'holocauste) et à 2 R. 1, 10 (le feu dévore le chef de cinquantaine). Ainsi, les hexamètres 499-500, qui s'appuient sur des versets épars, constituent une énumération des pouvoirs d'Elie qui commande à la fois au feu et à l'eau par sa fidélité au Seigneur. D'un point de vue formel, Neil Adkin⁴³⁰ a souligné à juste titre que les vers 499-501 s'inspiraient d'Horace faisant l'éloge d'Auguste au début de la première épître du second livre (*Epist.* II, 1, 1-3) : *cum tot sustineas et tanta negotia solus [...] in publica commoda peccem*. On retrouve en effet dans le *Liber* l'énumération des pouvoirs du souverain à travers

⁴²⁷ V. 541-543 ; v. 572-573.

⁴²⁸ Et non 1 R. 17, 1 comme le suggère G. Dinkova. Dans le verset en question, en effet, Dieu affirme qu'il fera tomber la pluie « par sa parole » mais Elie ne semble jouer aucun rôle.

⁴²⁹ G. Dinkova ne propose aucune référence biblique pour le vers en question. Neil Adkin (p. 81-82) considère que le vers s'inspire uniquement de 2 R. 1, 10. Nous pensons pour notre part que le vers ne renvoie pas à un épisode précis mais insiste sur le pouvoir d'Elie qui est capable de faire tomber le feu du ciel, chose visible à la fois en 1 R. 18, 38 et en 2 R. 1, 10.

⁴³⁰ P. 82.

l'anaphore de la conjonction *cum* ainsi que la fin de vers *publica commoda peccem* réutilisée textuellement. L'intertexte classique a donc aidé le poète à rédiger son éloge mais l'évocation des éléments et les nombreux adjectifs dérivés de *caelum* manifestent la nature supérieure d'Elie.

Après l'introduction générale commence le récit proprement dit qui, comme nous l'avons précisé plus haut, est constitué dans ce passage de trois éléments narratifs donnant lieu, à chaque fois, à des exégèses typologiques. La réécriture biblique est globalement fidèle. Comme souvent, cependant, le versificateur s'est efforcé de réduire le texte initial en supprimant les discours directs. Au vers 502, le poète a conservé la deuxième personne (avant de passer définitivement à la troisième personne au vers 504) : ce choix énonciatif permet de faire la transition entre l'introduction et la geste d'Elie. Le lexique des vers 504-505 est identique à celui du verset 6. On remarquera cependant qu'au vers 505 l'auteur a regroupé les adverbes *uespere* et *mane* qui apparaissent au verset 6 dans des propositions différentes : *corui quoque deferebant panem et carnes mane, similiter panem et carnes uesperi*. On peut se demander pourquoi le poète, après avoir opéré un tel rapprochement sans doute signifiant, ne commente pas dans les vers suivants les deux adverbes en question. Et ce d'autant que Raban (*In Reg. III Reg, 16*) explicite clairement les significations de ces deux moments : le matin figure l'apparition de l'Evangile et le soir la fin du monde. Les corbeaux qui apportent la nourriture le matin et le soir représentent l'Eglise qui conserve sempiternellement sa confiance dans le Christ. L'anonyme a peut-être oublié d'exploiter cette exégèse qu'il semble pourtant avoir préparée. On peut également considérer, d'autres indices du *Liber* portent à le croire, qu'une leçon orale devait accompagner la lecture du poème. Au vers 509, le discours de Dieu à Elie est remplacé par le passif *iubetur*. Le début de l'hexamètre suivant est lui aussi clairement inspiré du verset 9 : *ut pascat te*. La fin du vers, en revanche, résume fortement les versets 11-16 et fait référence à l'action bienfaitrice du prophète qui permet à la veuve d'avoir toujours de l'huile et de la farine. La symétrie présente dans les hémistiches est de toute évidence inspirée par Raban (*In Reg. III Reg, 17*) qui reprend Bède (*In Luc. 2, 4, 25-26*) textuellement : *pasceret ibi simul et pasceret*. Au vers 516, le verbe *sacrat* permet de ne pas rapporter les paroles d'Elie au verset 14 grâce auxquelles la cruche et la jarre ne sauraient se vider. L'hexamètre 517 développe la parole de la veuve contenue au verset 12 : *comedamus et moriamur*. L'auteur insiste ici sur l'action d'Elie qui arrache (*eripit*) la femme à la crainte de la mort, ce qui prépare naturellement le commentaire typologique des vers suivants dès lors que le prophète préfigure le Christ sauveur, celui qui est le pain de la vie (v. 518 et 520 *panis uiuus*). Le vers 519 reprend au verset 12 l'expression *duo ligna et subcinerium* au verset

13⁴³¹. Les vers 521-522, pour leur part, suivent scrupuleusement le texte biblique mais évoquent l'épisode sans le contextualiser. En effet, les versets 17-18, où l'on apprend que le *defunctus* est le fils de la veuve atteint d'une grave maladie, n'ont pas été repris. Ce qui intéresse le versificateur n'est pas le « sauvé » mais le « sauvetage » qui se fait par trois actions (*tribus uicibus*) du prophète, ce qui préfigure le dogme de la Trinité. On peut également penser que l'absence de contexte signifie que le poète considère comme bien connu l'épisode en question.

L'ensemble des commentaires exégétiques du passage semble inspiré par Raban (*In Reg. III Reg.*, 16-17). Certes, les vers 511-513 et 518 peuvent également remonter à Bède (*In Luc.* 2, 4, 25-26) qui est repris par Raban. Mais étant donné que tous les commentaires de cette section sont présents chez l'abbé de Fulda, il semble raisonnable d'en faire ici la source directe de l'anonyme. Comme souvent, le poète est fidèle au contenu de l'hypotexte patristique mais ne conserve qu'une partie des développements de sa source. Au vers 506, les termes *gentiles* et *nigrantes* (*de nigredine*) lui sont empruntés. Les hexamètres 507-508 reprennent également sa pensée sans préciser clairement les correspondances. En effet, selon Raban, le pain désigne la foi (v. 507) et la chair l'espoir de la résurrection (v. 508). Les vers 511-513 reprennent une partie des analyses du *doctor*. L'expression *uerbi fructu* est remplacée par *uerbis euangelicis*, groupe de mots qui provoque une rupture avec le rythme habituel des hexamètres du *Liber*. En effet, la coupe se fait ici après *uerbis* et après la dernière syllabe d'*euangelicis*. Il s'agit donc d'une trihémimère accompagnée d'une hepthémimère, ce qui détone quelque peu avec les penthémimères utilisées presque exclusivement dans le poème. Ce rythme est imposé par l'introduction d'un mot aussi long qu'*euangelicis* qui prend un relief remarquable entre la trihémimère et la penthémimère. S'agit-il d'un moyen pour montrer que l'apparition de la Bonne Nouvelle crée une cassure dans l'écoulement du temps puisqu'elle permet la réfection (v. 514 *refectio*) du monde ? Les vers 514-515 qui ne sont guère originaux ne s'inspirent pas directement du lexique de la source précitée à l'exception de *reficio* emprunté vraisemblablement à l'expression *reficiens ipse credentes*. Notons en outre que l'anonyme n'a pas réutilisé les considérations de l'*auctor* sur l'étymologie du lieu où habite la veuve, Sarepta. Les vers 518 et 520 consistent en un commentaire typologique portant sur l'huile et la farine de la veuve. L'expression *crismatis unctio* est directement empruntée à Raban. En revanche, le poète a remplacé le groupe *panis uitae* présent dans les *Commentaria* et issu de *Jn.* 6, 48 par une autre expression johannique : *panis uiuus* (*Jn.* 6, 51). Cette substitution synonymique semble avoir été motivée, si l'on peut dire, par le simple

⁴³¹ G. Dinkova ne propose dans son édition aucune source biblique pour cet hexamètre.

plaisir du changement. Les vers 523-524 proposent une orientation quelque peu différente de celle du modèle. En effet, chez Raban, le fils défunt signifie les croyants qui, avant l'arrivée du Rédempteur, s'en tenaient au sens charnel de la loi (*tulit de carnali obseruantia legis*). Le Christ leur a offert la croyance en la Trinité qui donne la vie (*trinitatis fidem illi, praedicando et sanitates faciendo, insinuabat*). Cette perspective allégorique est remplacée dans les hexamètres en question par une lecture morale : ceux qui sont morts à cause des vices peuvent renaître grâce au sacrifice du Christ s'ils ont foi en la Trinité (*si confiteantur*). Cette lecture morale, on le voit, s'appuie cependant sur l'interprétation de Raban.

V. 525-533 : Elie et le sacrifice au Carmel.

Le poète n'a pas repris le début du chapitre 18 narrant la rencontre d'Elie avec le prophète Ovadyahou et la vaticination des adorateurs de Baal qui ne provoque aucune réponse du Ciel. Notons néanmoins que le verset 13 dans lequel Ovadyahou affirme que Jézabel a tué les prophètes du Seigneur sera récrit au vers 599 à l'occasion d'un passage sur les méfaits de la reine. L'anonyme reprend donc sa paraphrase au verset 30, lorsqu'Elie prépare un holocauste qui sera dévoré par le feu venu d'en haut, preuve que « c'est le Seigneur qui est Dieu ».

Les vers 525-527 et 531 récrivent le texte biblique avec une certaine fidélité. Au vers 525 *reparauit* vient remplacer *curauit* non seulement pour former la clause de l'hexamètre mais aussi pour exprimer la dimension typologique de l'acte d'Elie. Le Christ est en effet « le réparateur »⁴³², celui qui rétablit les hommes pécheurs (v. 528). On remarquera dans ce même vers l'ajout de la conjonction *postquam* qui transforme en un texte plus fluide les tournures paratactiques de la Vulgate. Au vers 527, l'anonyme, comme souvent, préfère le discours indirect au discours direct et remplace ainsi *fundite* par *iubet fundere*. Il utilise la forme plus noble *lympa* à la place du substantif *aqua* dans un souci de *uariatio*. Remarquons simplement que *cecidit* a été remplacé par *cadens* et que les divers éléments brûlés ont été résumés par le neutre pluriel *cuncta*, qui contribue, en outre, à former une allitération en [c] (*cadens, caelo, cuncta*) suggérant la puissance divine.

Une fois de plus, les analyses exégétiques contenues dans ce passage sont inspirées de Raban (*In Reg. III Reg, 18*). Le vers 528 emprunte à la source patristique les termes *labe* et *purgans*. Les deux hexamètres suivants résument sa pensée sans expliciter les correspondances, ce qui nuit quelque peu à leur compréhension. Pour Raban, le bois

⁴³² Le Christ est appelé *reparator* au vers 126 du *De Gratia* : *et qui plasmator fuit, ipse fuit reparator*.

représente les actes et les paroles des saints (*sanctorum dicta et facta*, expression reprise dans le *Liber* par les termes *uerbis factisque priorum*). En outre, le fait de placer les morceaux du bœuf par-dessus le bois signifie pour l'*auctor* qu'il faut que les Chrétiens imitent les actes des Saints (*ad exemplum sanctorum patrum formare*). Remarquons que le poète préfère utiliser *componere* pour créer un écho avec le parfait *posuit* du vers 526. Quant à l'eau versée par le prophète, elle figure pour Raban les larmes de la contrition, mais un tel commentaire n'a pas été conservé dans le poème. Les vers 532-533 s'avèrent extrêmement proches de la source patristique et seules des variations synonymiques peuvent être signalées (*probando / mundabit ; aurum / argentum*). Notons que le vers 533 s'inspire d'une citation que fait Raban du *Psaume* 99 selon le texte de la Septante : *ipse fecit nos et non ipsi nos*. Le docteur considère que les fidèles chanteront pour toujours le texte des *Psaumes* lorsqu'ils seront auprès de Dieu. Le poète, quant à lui, a remplacé le parfait *fecit* par le futur *piabit* puisqu'il se situe lui aussi dans une perspective eschatologique. Il affirme ici une nouvelle fois que le salut ne peut venir que de Dieu car c'est lui qui nous a créés comme le souligne l'intertexte vétéro-testamentaire.

V. 534-545 : Autres faits d'Elie.

Dans cet ensemble de vers, le poète poursuit dans un premier temps sa réécriture du premier livre des *Rois* (1 *R.* 18, 40-44). Les vers 538 et 541-542 sont cependant consacrés au début du second livre (2 *R.* 1, 9-15). En outre, à partir du vers 546, le versificateur reprend la réécriture de 1 *R.* là où il l'avait laissée puisqu'il évoque désormais la fuite d'Elie devant Jézabel (1 *R.* 19). L'épisode de 2 *R.* 1 semble avoir été intercalé pour des raisons thématiques. Et de fait, le rapprochement entre les deux passages bibliques qui n'est au reste pas présent chez Raban, révèle ici l'habileté de l'auteur dans la structuration de son œuvre. En effet, en 1 *R.* 18, 40-44, Elie tue les faux prophètes puis fait tomber la pluie. Autrement dit, il tue et il sauve. Or, en 2 *R.* 1, 9-15, Elie tue le chef qui ne se prosterne pas devant lui mais épargne le chef qui le supplie. Une nouvelle fois, le prophète tue et sauve. Or, ce couple d'actions antinomiques préfigure le Christ qui envoie en Enfer (v. 536 *mittet in Orcum*) et donne la vie (v. 540 *quae uitam suppeditauit*), qui fait périr (v. 542 *disperit*) et qui apporte le salut (v. 543 *saluatur*) en fonction de l'attitude du Chrétien.

La réécriture des versets bibliques est globalement fidèle à l'hypotexte. Au vers 534, le groupe *prophetas Baal* est remplacé par le pentasyllabe *pseudopphetas* que l'on retrouve en *Ap.* 20, 10. Mais le terme est surtout présent chez Raban (*In Reg.* III *Reg.* 18) qui cite le verset

de l'*Apocalypse* dans son commentaire du passage du livre des *Rois*. L'expression *in torrente Cison* (v. 535) est directement empruntée au texte biblique tout comme les termes *nubecula*⁴³³ (v. 538) et *quinquagenarius*⁴³⁴ (v. 541 et 543). Au vers 543, la forme *saluatur* ne rend pas exactement compte de la situation puisque le chef est simplement épargné et non sauvé d'une situation mortifère. Elle est empruntée à Raban (*In Reg. IV Reg, 1*) qui lui-même reprend Isidore (*Quaest. Test. IV Reg, 1, 1-2*). Quant au participe *credens*, il résume 2 R. 1, 13-14, passage dans lequel l'homme supplie Elie de l'épargner mais ne manifeste guère sa foi. Ce choix de réécriture est naturellement au service de la lecture exégétique : le chef est sauvé parce qu'il croit à l'instar du Chrétien qui se repent (v. 545).

Dans les hexamètres 536-538, la mise à mort des prophètes représente la condamnation des injustes par le Christ. Cette idée est reprise à Raban qui forme son commentaire à partir d'une citation de *Matthieu* (*Mt. 13, 41*) et d'une citation de l'*Apocalypse* (*Ap. 20, 10*). Ainsi l'adjectif *iniquos* renvoie au texte de l'Évangile (*eos qui operantur iniquitate*) tout comme la clause *mittet in Orcum (in stagnum ignis et sulphuris)*. Remarquons une nouvelle fois l'utilisation de termes païens pour évoquer les réalités infernales⁴³⁵. Le vers 537, de son côté, est proche de l'*Apocalypse* : il a conservé le futur *cruciabuntur* et a remplacé le sémitisme *in saecula saeculorum* par la clause *sine fine per aeuum* qui a déjà été utilisée en II, 72. Ainsi, dans les trois hexamètres en question, l'anonyme a grandement exploité les citations faites par Raban particulièrement aptes à exprimer les tourments réservés aux iniques. Les vers 539-540 résument la longue période de Raban sans en altérer le contenu. Le poète a conservé l'accusatif *caelos* mais a remplacé dans un souci de *uariatio ascendit* par *penetrauit*. Il n'a pas conservé la métaphore de la pluie exploitée par le *doctor (imbrem gratiae diuinae)* mais exprime à travers la forme *suppeditauit*, que l'on ne retrouve pas dans l'hypotexte, l'abondance du don divin. Les vers 543 et 545 s'appuient également sur l'analyse du *doctor* (qui reprend ici Isidore, *Quaest. Test. IV Reg, 1, 1-2*) selon laquelle le chiffre cinquante signifie la pénitence. Le versificateur a récrit la source patristique en opposant de façon plus explicite les deux catégories de Chrétiens : ceux qui ne se repentent pas (*qui non paenituit*) et ceux qui se repentent (*qui penituerunt*).

V. 546-556 : Fuite d'Elie devant Jézabel.

⁴³³ En outre le terme *nubecula* en avant dernière position suivi d'un dissyllabe appartient à la koiné poétique. On trouve quatre occurrences dans la poésie médiévale antérieures au poète (Sedulius Scottus, *Carm. 2, 10, 3* ; Odon de Cluny, *Occup. 4, 475* et *5, 240* ; Hrotsvita, *Gong. 247*). Soulignons qu'aucune de ces occurrences ne concerne le personnage d'Elie.

⁴³⁴ Ce substantif désigne dans la Vulgate comme dans le *Liber* un chef de cinquante hommes.

⁴³⁵ Comme, par exemple, aux vers 481-493 du *Liber I*. Voir à ce sujet, F. Dolbeau, p. 386.

Dans cet ensemble, le poète n'ajoute qu'un seul élément narratif : la fuite d'Elie devant Jézabel (1 R. 19, 2-3) évoquée au premier hexamètre de la section (v. 546). L'adjectif *territus* remplace le verbe *timuit*. Quant à l'expression *ob iras*, il résume le verset 2 dans lequel Jézabel adresse au prophète, par l'intermédiaire d'un messager, une menace de mort. Ces deux changements sont riches de sens et montrent quelle est, dans ce passage, la perspective de l'auteur. Ce dernier insiste en effet sur la frayeur de ce grand homme (les vers 547-551 nous rappellent ses exploits) face à la colère d'une simple femme (v. 552 *uili muliercula*). Le pluriel *iras* donne au passage une coloration quelque peu misogyne et montre la faiblesse du prophète. Elie ne semble pas fuir pour se sauver mais parce qu'il est effrayé par les cris d'une créature⁴³⁶ que l'on imagine hystérique.

Les vers 547-552 consistent en une longue période inspirée de Raban (*In Reg. III Reg.*, 19) qui lui-même reprend Grégoire (*Moral.* 19, 6, 10). La protase énumère les pouvoirs d'Elie en s'appuyant sur des passages de la Bible déjà évoqués antérieurement et l'apodose rappelle la fuite pitoyable du poète. Dans son mouvement, la phrase de l'auteur est proche de l'hypotexte patristique : *perpendo quippe hunc uirum mirae uirtutis ignem de coelo trahere et secundo quinquagenariois uiros cum suis omnibus petitione subita concremare, uerbo coelos ad pluuias aperire, suscitantem mortuos, uentura quaeque praeuidentem, et ecce rursus occurrit animo quo pauore ante unam mulierculam fugit*. On remarque que le versificateur a mentionné (dans un ordre légèrement différent) les quatre mêmes exploits du héros (faire tomber la pluie, foudroyer les injustes, ressusciter le défunt, prévoir l'avenir). Au vers 552, le terme *muliercula* est directement emprunté au texte grégorien. Remarquons cependant que le vers 547 constitue un ajout original. Il résume à travers l'opposition *clausit / reserauit* l'ensemble des pouvoirs « célestes » du héros. En outre, contrairement à sa source, l'anonyme a construit sa phrase à partir d'une énumération de relatives ce qui exprime davantage, à travers l'anaphore du *qui* et le nombre de verbes d'action, la multiplicité des miracles d'Elie. Notons en outre, comme le précise Neil Adkin⁴³⁷, que le vers 549 fait référence à 2 R. 1, 10 et non à 1 R. 18, 38-40, référence proposée par G. Dinkova⁴³⁸. Au vers 550, l'anonyme a employé l'hapax *doxifica* dérivé du verbe *doxificare*, synonyme d'après le *Thesaurus linguae latinae* de *glorificari*. Comme nous l'avons dit plus haut, cette longue période oppose la

⁴³⁶ Le fait que Jézabel soit l'épouse puissante du roi Achab n'est pas mentionné par le versificateur.

⁴³⁷ P. 82.

⁴³⁸ L'expression *ussit iniquos* fait référence aux chefs brûlés par Elie. En 1 R. 18, 38-40, les faux prophètes sont égorgés.

grandeur des pouvoirs à la faiblesse de la femme (soulignons le diminitif *-ula* accompagné des adjectifs *uilis* et *minis*), ce qui prépare naturellement l'analyse morale des vers 553-556.

Les vers 553-556 reprennent en substance les commentaires de Grégoire (recopiés par Raban). Pour les *doctores*, Elie, par ses vertus, montre que l'homme est puissant uniquement par la grâce de Dieu. Au vers 554, l'expression *de Deo acceperat* est transformée par le groupe *munere cunctipotentis* qui forme la fin de l'hexamètre. De même, la proposition *quid de se poterat* devient *non ope nostra sit*. Ainsi, le vers en question est formé par l'opposition *ope / munere* soulignée par la rime interne. Remarquons une nouvelle fois le passage de la troisième personne à la première qui enjoint le lecteur à l'humilité. Le vers 556 développe une autre idée présente chez les *auctores* : parce que l'homme est vertueux par le don de Dieu, il doit conserver la vertu précieusement. La peur du prophète signifie donc la peur de perdre cette grâce. L'expression *custos moris* est directement empruntée au groupe *custos uirtutis* présent dans l'hypotexte.

V. 557-564 : Elie au mont Coreb.

Le versificateur poursuit sa réécriture sans pratiquer d'ellipse. Cela étant, il ne relie pas l'épisode en question au passage précédent. Dans la Vulgate, en effet, l'ange donne par deux fois de la nourriture à Elie afin qu'il ait assez de force pour fuir Jézabel (comme le précisent le verset 4 et le début du verset 8 qui ne sont pas repris par le versificateur). De même, le complément circonstanciel du vers 557 *post haec* exprime de façon très vague la succession des événements sans exprimer la relation de cause à effet. On le voit, la continuité narrative importe peu au poète. Comme nous l'avons déjà dit, ce dernier préfère isoler des éléments du récit (en l'occurrence, la nourriture donnée par l'ange qui permet au prophète de gravir la montagne) pour pouvoir plus aisément pratiquer son commentaire (qui est ici d'ordre tropologique). Dans cette optique, le *Liber* appartient davantage au genre de l'exégèse qu'à celui de l'épopée biblique⁴³⁹.

Les vers 557-561 récrivent les versets 5-8 sans y apporter de changement significatif. Le vocabulaire est identique à celui de l'hypotexte. Remarquons simplement que le poète, comme toujours ou presque dans le poème, préfère le présent de narration au parfait, ce qui lui permet de relier davantage le récit au commentaire. Le présent de narration, en effet, par la

⁴³⁹ Au reste, dans l'épilogue du poème, l'anonyme se place sous l'autorité de *doctores* célèbres et ne mentionne aucun poète biblique de référence tel Juvencus ou Sédulius comme le fait remarquer avec pertinence G. Dinkova, p. 17 de son introduction.

valeur symbolique de l'action, devient un présent de vérité générale pour le Chrétien : l'ange qui nourrit Elie signifie, de fait, le Christ qui nourrit spirituellement le Chrétien, acte qui ne relève plus d'un temps chronologique ou historique. Nous noterons en outre que par les participes passés (v. 560 *excitus* ; v. 561 *cibatus*) l'anonyme s'est efforcé de modifier le style très paratactique de la prose hiéronymienne.

Les hexamètres 562-564 résument les analyses de Raban (*In Reg.* III Reg, 19). L'emploi de la première personne, le verbe *conscendere* (*ascendere* dans l'hypotexte), les termes *quies et corporeis* sont autant d'éléments que l'on retrouve dans la source patristique. L'image très concrète du vers 562 (*fomentet et artus*) s'avère quant à elle originale. Précisons enfin que le versificateur n'a pas commenté la double « ration » qui est signe pour l'auteur des *Commentaria* de la faiblesse de l'homme.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 557 (V. 2246 *Dinkova*) : *P* donne la forme *umbras* après la préposition *in* qui exige ici la présence d'un ablatif. L'auteur du *Liber* connaît cependant les règles de la syntaxe de *in* comme en témoigne, par exemple, III, 660 : *in torrente*. L'erreur nous semble due au copiste et elle est peut-être causée par la proximité de la finale « as » (*Helias*) dans ce même hexamètre.

V. 565-571 : Désignation d'Elisée.

Le poète a passé sous silence les versets 9-18 dans lesquels Dieu ordonne à Elie d'oindre Elisée comme prophète. Il reprend donc la réécriture au verset 19, à savoir au moment de la rencontre proprement dite. Les vers 565-567 sont globalement fidèles à l'hypotexte biblique. Notons cependant que le verset 20 dans lequel Elisée demande au prophète d'aller embrasser ses parents n'a pas été retenu⁴⁴⁰. De fait, à travers ce passage, le versificateur semble davantage intéressé par l'Eglise figurée par Elisée que par le Chrétien prêt à renoncer à tout pour suivre le Christ.

Au vers 565, *pallium* est remplacé par *palliolum* sans doute pour des raisons métriques puisque le groupe *ponit palliolum* forme à lui seul le premier hémistiche de l'hexamètre. Remarquons également la disjonction de *super* et *Heliseum* séparés par le nom propre *Helias*.

⁴⁴⁰ Cet élément a pourtant été commenté par Raban (*In Reg.* III Reg, 19) qui le rapproche de *Lc.* 14, 33 : « quiconque parmi vous ne renonce pas à tout ce qui lui appartient ne peut être mon disciple ».

Ce déplacement a pour conséquence de placer les noms des deux prophètes l'un à côté de l'autre et de faire ainsi naître une paronomase. La proximité dans le vers et dans les sonorités des patronymes prépare de fait la proximité dans l'esprit qui sera évoquée à partir du vers 572. Au vers 566, la relative *quibus arua subigebat* résume le début du verset 19 où l'on voit Elisée en train de labourer ses douze arpents. Au vers suivant, tous les termes sont empruntés au verset 21 à l'exception du participe *esurientem* qui s'avère un ajout et qui prépare vraisemblablement le commentaire. En effet, le Christ nourrit seulement ceux qui ont faim de la parole divine. Une telle forme verbale s'inspire vraisemblablement de *Lc. 6, 21* ou de *Mt. 5, 6 : beati qui esuriunt...*

Les hexamètres 568-571 sont très proches des commentaires de Raban (*In Reg. III Reg, 19*) et l'expression *terris inhiare lucris* lui est reprise textuellement. Au vers 568, le poète développe la métaphore du vêtement par l'expression *fidei cum tegmine uestit*, plus concrète que la formule de l'hypotexte : *fide catholica induit*. Au vers 570, *docet* résume le groupe prépositionnel *in opus euangelizandi*. Dans l'hexamètre suivant, la clause *Christi uoces operatur* consiste en une reprise par *uariatio* synonymique de l'expression *mandata fideliter obseruans*. On remarquera, dans le vers susdit, l'extrême concision du poète qui regroupe, dans un même hexamètre, le récit vétéro-testamentaire et son explication morale.

V. 572-583 : Elisée, héritier de l'esprit d'Elie.

Dans cet épisode, le versificateur évoque 2 R. 2, 9-10, à savoir la demande (qui sera d'ailleurs exaucée) faite par Elisée d'avoir une part double de l'esprit d'Elie. Le poète est donc passé de 1 R. 19 à 2 R. 2 avant de revenir, à partir du vers 584, au premier livre des *Rois*. Il faut également préciser qu'il évoquera à nouveau et longuement le personnage d'Elisée (v. 647-742). Notons par ailleurs que l'ascension d'Elie, qui, dans la Bible, suit directement la demande d'Elisée (2 R. 2, 11-14) sera réécrite par le poète aux vers 643-646. On peut donc être légitimement surpris par l'antéposition de 2 R. 2, 9-10, passage qui dans le *Liber* est à la fois éloigné du reste de la geste d'Elisée et de l'ascension d'Elie. Ce déplacement a sans doute été motivé par des raisons thématiques. Après avoir narré aux vers 565-571 la désignation d'Elisée par Elie, l'auteur évoque à nouveau la proximité spirituelle qui réunit les deux prophètes. Nous avons déjà commenté au vers 565 la juxtaposition des termes *Helias* et *Heliseum*. Dans les vers 572-573, les deux noms propres sont placés l'un et l'autre en fin d'hexamètre et les fins des deux vers en question sont au reste parfaitement symétriques : *simplex in Helia / duplex in Heliseum*. Bref, l'ensemble formé par les vers 565-583 et qui

s'appuie sur deux épisodes bibliques distincts contient une véritable unité thématique : la transmission de l'esprit d'un prophète à l'autre, action qui préfigure le mariage spirituel du Christ et de l'Eglise. Lorsque, plus loin dans le *Liber*, Elie et Elisée seront évoqués, ils le seront séparément. Le rapprochement entre 1 R. 19, 19-21 et 2 R. 2, 9-10 qui se justifie parfaitement d'un point de vue thématique et théologique semble être dû au versificateur puisque Raban, dont le poète s'inspire ici dans les détails de l'analyse, a commenté la Vulgate sans jamais s'écarter de l'ordre du texte.

Seuls les vers 571 et 572 font référence au texte vétéro-testamentaire. Le poète n'a pas retenu la demande d'Elisée ni la réponse d'Elie. Il s'est contenté de retenir le concept de la part double d'esprit (*fiat duplex spiritus tuus in me*). Si le terme *duplex* a été conservé, *spiritus* a été transformé par *gratia* sous l'influence du commentaire de Raban (*In Reg. IV Reg, 2*). Les vers 574-583, pour leur part, consistent en une analyse typologique grandement inspirée des *Commentaria* : Elie figure le Christ et Elisée l'Eglise. L'Eglise reçoit une grâce double puisqu'elle bénéficie aussi de la grâce du Christ qui n'a pas besoin de voir ses péchés remis. Les vers 574-575 récrivent 1 P. 2, 22 mais il faut noter que le texte néo-testamentaire est cité dans le commentaire de Raban. La proposition *nec dolus inuentus est in ore eius* devient *sed nec mendatia dixit* pour des raisons métriques. Comme souvent dans le *Liber*, le dactyle cinquième est formé par un neutre pluriel en « a » composé de trois syllabes. Les vers 577-583 développent l'idée de Raban selon laquelle l'Eglise reçoit une grâce double par la rémission des péchés et la collection des vertus : *quia et remissione peccatorum indiget, qua non eguit Christus, et munere uirtutum, quas ex plenitudine sua per Spiritum sanctum tribuit Christus*. Habituellement, le poète a tendance à condenser l'hypotexte patristique. Ici, il transforme la phrase du docteur en une succession d'images qui montre les progrès de l'Eglise (v. 578 *uiare* ; v. 580 *incedit*) et sa protection sans cesse accrue (v. 581 *amplius*). L'image de l'ombre des vertus (v. 582) est vraisemblablement inspirée de *Lc. 1, 35 : et uirtus Altissimi obumbrabit tibi*. Cette référence à l'Annonciation est au reste parfaitement légitime puisqu'il s'agit là de la manifestation la plus évidente de la grâce de l'Esprit Saint. Ainsi, dans ce passage plein de lyrisme, le poète renonce à son pessimisme habituel pour montrer sa confiance en l'Eglise éternelle exprimée par l'anaphore de l'adverbe *semper*.

V. 584-595 : Désobéissance et mort d'Ahab.

Le poète reprend désormais l'ordre de l'hypotexte biblique en évoquant le chapitre 20 du premier livre des *Rois*. Certes, la fin du vers 590 (*Ahabque necauit*) est quelque peu

antéposée puisque la mort du roi d'Israël est narrée en 1 R. 22, 35. Ce rapprochement a de toute évidence été favorisé par la prédiction de Michée (v. 585 qui s'inspire de 1 R. 20, 42) par laquelle le prophète affirme que le roi devra mourir pour avoir laissé fuir Benadab.

La réécriture de l'épisode se caractérise par sa *breuitas*. Le poète n'a pas retenu les détails de la première campagne (1 R. 20, 1-22), ni la parabole du prophète (1 R. 20, 35-41). Du chapitre 22, il ne conserve que la mort d'Ahab sans évoquer les visions de Michée longuement commentées par Raban (*In Reg. III Reg, 22*). Au vers 584, la proposition *cum cepisset* résume les versets 30-32 de façon très vague, puisque, en réalité, Benadab en fuite finit par se rendre. Dans le même hexamètre, *dimisit* est emprunté à la fin du verset 35 mais la parole du roi d'Israël qui conclut un traité avec son ennemi a été omise. Le vers 585 récrit au discours indirect la prédiction de Michée en la résumant. De fait, la proposition infinitive *ob hoc Ahab interiturum* reformule à elle seule l'ensemble du verset 42. Le vers 590 est lui aussi très elliptique. G. Dinkova considère que le vers s'inspire de 1 R. 20, 20-21, versets dans lesquels est racontée la fuite du roi à la fin de la première campagne. Le verbe *euasit* peut en effet faire référence à la forme *fugit* de l'hypotexte. Quant au verbe *necauit*, il paraphrase à n'en point douter 1 R. 22, 34 (*unus autem quidam [...] percussit regem Israhel*), même si, dans la réécriture, c'est Benadab en personne qui tue Ahab et non comme dans la Vulgate un membre de sa troupe. Cela étant, nous ne pensons pas non plus que le début de l'hexamètre fasse référence à 1 R. 20, 20-21. Pourquoi en effet le poète reviendrait-il sur cette première campagne après avoir évoqué aux vers 584-585 la capture de Bénadab lors de la seconde campagne ainsi que le traité conclu avec Ahab ? Il semble plutôt insister sur le fait que le roi d'Aram ait pu se libérer avant de faire périr Ahab. On le voit, le versificateur ne s'est pas véritablement attaché à la lettre de l'hypotexte (sa réécriture est d'ailleurs extrêmement brève). Il insiste sur un seul élément narratif qui au reste sera longuement commenté dans les vers 586-589 et 591-595 : la libération mortifère de Bénadab.

Dans ses *Commentaria*, Raban commente différents aspects du récit (*In Reg. III Reg, 20*) mais le poète ne s'est inspiré que du dernier paragraphe du chapitre 21, à savoir l'analyse tropologique (*secundum leges uero tropologiae*). Dans ce passage, le docteur considère dans un premier temps que ce récit doit servir d'exemple aux Chrétiens afin qu'ils ne se laissent pas séduire par une dangereuse sécurité (*perniciosa securitate*). Cette idée est largement développée dans les vers 586-589. Mais au lieu d'évoquer les dangers de la sérénité, le poète préfère énoncer l'importance de la crainte pour le salut. Remarquons que le vers 589 est une reformulation par *uariatio* synonymique du vers 588 : *nullus / nemo ; quit / poterit ; iustificari / saluari*. Faut-il y voir une répétition au service de la stratégie argumentative ou un exemple

de réécriture à l'usage des disciples ? Les hexamètres 591-595 reprennent une autre affirmation de l'*auctor* : celui qui pactise avec le diable sera voué au châtement éternel (*si paciscamur cum diabolo, aeternam nobis per hoc imminere poenam*). Le verbe *pacisci* du vers 591 s'inspire directement de l'hypotexte biblique. Quant au substantif *foedus*, il est peut-être emprunté à 1 R. 20, 34 (*pepigit ergo foedus*). L'ablatif *morte* signifie vraisemblablement ici la mort éternelle causée par la damnation. Cette idée est ensuite développée de façon plus personnelle par le versificateur. Au vers 592, il considère que le Chrétien qui a connu le péché doit être un *osor peccati*. Ce substantif est fort rare. On le retrouve également en III, 841 et au vers 455 du *De Gratia* ce qui implique, avec d'autres indices lexicaux analogues, un auteur commun pour les deux textes⁴⁴¹. Ce nom d'agent permet ici d'énoncer une catégorie d'individus, ceux qui se définissent comme haïssant le péché et qui constitueront le groupe des Chrétiens sauvés. Le subjonctif *sit* invite non à haïr temporairement le péché mais à devenir un être qui par essence déteste les fautes. Les hexamètres 594 et 595 expriment une idée parfaitement identique. Remarquons la structure symétrique du vers 595 qui en rend la mémorisation très facile. Nous dirons pour conclure que, dans ce passage, la réécriture de Raban se fait par une *amplificatio* particulièrement insistante.

V. 596-631 : Cruauté de Jézabel : la vigne de Nabod.

Cet ensemble de vers consiste en une réécriture très détaillée de 1 R. 21. C'est à travers ce passage que le versificateur montre toute l'impiété d'Ahab et surtout toute la noirceur de Jézabel comparée à Allecto au vers 608. Jusqu'à présent, l'épouse du roi a été évoquée à deux reprises : aux vers 369-370 (dans le long développement sur la dangerosité des femmes) où le poète rappelle qu'elle a fait fuir Elie et qu'elle a fait périr Nabod ; au vers 546, dans le récit de la geste d'Elie, où l'auteur précise à nouveau que le prophète si puissant a dû fuir devant cette sinistre créature. Quant à Ahab, il a été présenté aux vers 584-595 surtout comme un être faible. C'est donc dans ce passage que leur véritable nature apparaît pleinement, en particulier à travers l'introduction des vers 596-600 mais aussi dans les commentaires et ajouts du narrateur.

Dans les cinq premiers hexamètres qui présentent le couple royal, le poète s'est appuyé sur différents versets de la Vulgate pour montrer l'impiété et la violence qui les

⁴⁴¹ Voir à ce sujet F. Dolbeau, p. 381.

caractérisent⁴⁴². Les vers 597-598 peuvent s'inspirer aussi bien de 1 R. 21, 26 que de 1 R. 16, 31-32 sans qu'il soit possible de trancher puisque le versificateur n'a pas exploité le lexique de l'hypotexte. L'intensif *nimum* s'avère un ajout tout comme l'action décrite dans l'hexamètre suivant. En effet, dans 1 R. 21, 26, on apprend qu'Ahab a suivi les idoles et, en 1 R. 16, 32, on le voit bâtir un autel en l'honneur de Baal. Mais il n'est jamais question de la suppression (*tulerunt*) des autels du vrai culte (*diuini cultus altaria cuncta*) dans les versets précités. Cet ajout permet naturellement d'insister sur la violence sacrilège des deux personnages. Le vers 599 s'inspire assurément de la parole d'Ovadyahou en 1 R. 16, 13 : *cum interficeret Hiezabel prophetas Domini* [...]. On le voit, l'action qui faisait partie de la proposition subordonnée est devenue l'action principale. Quant au subjonctif *interficeret*, il est remplacé par le tétrasyllabe beaucoup plus concret *iugularunt*. L'hexamètre suivant emprunte son contenu à 1 R. 16, 30⁴⁴³ sans apporter de changement notable.

A partir du vers 601 commence le récit de la vigne de Nabod (1 R. 21). L'hypotexte biblique est ici suivi de façon très fidèle. En effet, le versificateur, la plupart du temps, ne reprend d'un épisode que quelques versets particulièrement porteurs d'une signification allégorique. Souvent également, plusieurs versets sont résumés en un seul hexamètre notamment par le passage du discours direct au discours indirect ou narrativisé. Ici, en revanche, les sept premiers versets ont été conservés tout comme les dialogues qui donnent une saveur particulière au passage⁴⁴⁴. Cela étant, la réécriture n'est pas servile pour autant, et, si l'auteur a conservé le mouvement du récit, il ne le paraphrase pas *ad uerba*. De fait, les vers 601-602 sont des ajouts qui s'appuient uniquement sur le statut social du personnage (le terme *rex* apparaissant au début de l'hexamètre). Ils insistent sur l'opulence matérielle du roi, ce qui rend son désir encore plus condamnable. Au reste, l'auteur a transformé la demande d'Ahab au verset 2 (*da mihi uineam tuam*) par le verbe *cupiuit* (v. 605). De même, au vers 611, le terme *anxior* a été ajouté même s'il est déduit naturellement du fait que le roi, après la réponse négative de Nabod, se soit réfugié dans son lit. Ces remaniements donnent une dimension psychologique au personnage qui n'est pas présente dans la Vulgate. Il apparaît comme un être cédant impulsivement à son désir et ne supportant pas qu'un objet lui échappe, en un mot l'antithèse du moine tel que le définit la Règle bénédictine. Le groupe

⁴⁴² G. Dinkova, dans son apparat des sources bibliques, considère que les vers 596-600 (2285-2289) s'inspirent de 1 R. 21, 25-26. Si cette référence s'avère partiellement juste pour les deux premiers hexamètres, elle est bel et bien erronée pour ce qui est des autres vers comme nous le montrons dans le corps du commentaire. Ce type d'erreur empêche de considérer le réel travail de réécriture du poète qui se montre capable de coller des versets épars dans le but, ici, de présenter le couple royal sous un jour encore plus sombre.

⁴⁴³ *Et fecit Ahab filius Amri malum in conspectu Domini super omnes qui fuerunt ante eum.*

⁴⁴⁴ F. Dolbeau considère que la « vivacité du dialogue entre Jézabel et Achab trahit l'imitation des satiriques latins » (p. 387) sans justifier son propos par une analyse stylistique précise.

prépositionnel du vers 605 (*contra legem Domini*) insiste d'ailleurs sur le souhait sacrilège du personnage. Il s'inspire très clairement de la réponse de Nabod au verset 3 : « Que le Seigneur m'ait en abomination si je te cède l'héritage de mes pères ». Le versificateur a fort bien compris cette réplique, puisqu'en effet, d'après *Nb.* 36, 7, aucun patrimoine ne peut passer d'une tribu à l'autre. Si Nabod refuse, ce n'est donc pas parce qu'il est viscéralement attaché à sa vigne mais parce qu'il respecte les prescriptions de Dieu. C'est sans doute pour cette raison que le poète a ajouté l'adjectif *iustus* au vers 604, ce qui prépare, d'ailleurs, l'analyse typologique des vers 626-631.

Le personnage le plus important du récit n'apparaît qu'au vers 608. La comparaison *uelut Allecto* précède d'ailleurs le nom véritable de la Reine. Cette comparaison a été préparée par le vers 597 qui introduit le couple royal (*fuit haec et Erinis*). De fait, d'un point de vue narratif, l'épouse d'Achab est traitée de la même manière que la furie virgilienne du septième chant de l'*Enéide* puisqu'elle intervient *a posteriori* pour faire naître la discorde. Le vers 609, composé essentiellement de monosyllabes et de dissyllabes, se caractérise par un rythme très heurté qui suggère l'absence de scrupules de la femme. Si le registre satirique est employé pour décrire l'avidité et l'abattement ridicule du roi, c'est le registre épique qui prédomine lorsqu'il est question de l'épouse aux desseins mortifères. L'opposition entre les deux personnages est soulignée dans les vers 606-607. L'un incarne la passivité comme l'indique le groupe *illico lecto* (remplaçant *proiciens se in lectulum suum*) et l'autre l'activité pernicieuse exprimée par la comparaison *uelud Allecto*. La clause du vers 606 est particulièrement habile puisqu'elle fait écho par ses sonorités au nom propre *Allecto*. Le lit (*lecto*) qui incarne Ahab se change subitement en déchaînement furieux (*Allecto*). Jézabel se caractérise également par sa fourberie et, au vers 369 du *Liber III*, c'est par cette seule qualité que la reine est décrite : *Iezabelis calliditate*. Cette thématique est exprimée dans le passage en question par la métaphore de la vipère : *uirus* (v. 611) ; *insibilat* (v. 611) ; *uipera* (v. 615)⁴⁴⁵. L'allitération en [s] du vers 614 (*falsos* ; *testes* ; *falsa*) qui crée une harmonie imitative contribue à faire de Jézabel une dangereuse instigatrice qui dispose comme elle l'entend (v. 612) du pouvoir royal. Cette exclamation pleine de rancoeur est à mettre en rapport, de toute évidence, avec les vers 341-381 portant sur le danger des femmes. Il est également possible que le vers en question fasse référence une nouvelle fois, mais ici moins directement qu'au vers 372, au rôle joué par Bertrade de Montfort dans la répudiation de Berthe de Hollande.

⁴⁴⁵ Cette métaphore rapproche une nouvelle fois Jézabel d'Allecto puisqu'elle anime la fureur d'Amata en lui jetant un des serpents de sa chevelure.

Les vers 613-615 sont proches de l'hypotexte biblique par le contenu. Il est probable cependant que l'hémistiche *concinno crimina falsa* soit emprunté à Aldhelm, *Virg.* 924 : *qui scelus horrendum concinnant crimine falso*. La clause *crimina falsa* est certes relativement courante (on la retrouve à quatre reprises chez les poètes antiques et à trois reprises chez les auteurs médiévaux précédant la rédaction du *Liber*) mais elle est associée au verbe *concinna* seulement chez Aldhelm et dans le *Liber*. En outre, l'évêque anglais dénonce dans ce passage ceux qui inventent de faux crimes pour entacher la réputation des hommes d'Eglise, ce qui est précisément le cas de Jézabel. Notons également que, dans la Vulgate, Jézabel ne dévoile pas son plan à son époux et se contente de l'inviter à se réjouir. Le fait qu'elle exprime haut et fort sa fourberie témoigne de son absence totale de scrupules. Remarquons aussi qu'en 1 R. 21, 7, la reine s'exprime par l'impératif *surge* et non la forme *iace*. Cette substitution ne modifie pas l'esprit du texte. Dans la Vulgate, Jézabel enjoint son compagnon à se lever non pour l'accompagner dans ses méfaits mais afin qu'il mange et se réjouisse. Cela étant, comme nous l'avons dit plus haut, l'emploi de *iacere* insiste sur la passivité totale du roi qui remet son pouvoir aux mains de son épouse. Le vers 616 contient une paronomase (*ius / pus*) qu'il est difficile de rendre en traduction et qui insiste sur la corruption du cœur des protagonistes. Ce terme est à mettre en rapport avec le substantif *saniem* du vers 628, lequel s'oppose d'ailleurs au groupe *roseum cruorem* du vers 631. Le sang plein de pourriture du couple royal est porteur de mort (v. 617) à l'inverse du sang rouge du Christ qui porte la vie. Le vers 626 évoque la mort de Nabod en récrivant 1 R. 21, 24. La forme passive est venue remplacer la tournure de l'hypotexte *lapidibus interfecerunt* puisque l'auteur insiste sur la mort du juste qui préfigure la crucifixion du Christ. Remarquons l'ajout de l'adjectif *iustus* qui est symétrique, par sa place dans le vers et ses sonorités, de la forme *Jesus* de l'hexamètre suivant et qui prépare par conséquent l'analyse typologique inspirée de Raban (*In Reg.* III Reg, 21). Les vers 628-629 racontent la mort cruelle de Jézabel. Dans la Vulgate, le trépas de la reine est prédit par Elie en 1 R. 21, 23 puis narré en 2 R. 9, 33-35. Cela étant, le contenu et la forme des deux hexamètres s'inspirent surtout de 1 R. 21, 19, verset dans lequel le prophète évoque la mort d'Achab : *in loco hoc in quo linxerunt canes sanguinem Naboth, lambent tuum quoque sanguinem*. Pour le poète, cette fin si riche d'enseignements ne peut être que celle de la reine beaucoup plus vicieuse que son mari. C'est elle seule qui, dans le *Liber*, semble représenter le peuple déicide et qui, par conséquent, doit être châtiée, alors que, chez Raban, c'est le couple royal qui figure le peuple juif.

Les autres hexamètres du passage développent une exégèse typologique à l'exception du vers 618 qui porte un commentaire moral très général au sujet du vol (*nil tollas aliis*). Les

vers 619-621 d'une part et 626-627 d'autre part affirment, en s'inspirant de Raban (*In Reg.* III Reg, 21), que Nabod représente le Christ. Le poète n'a pas conservé, comme souvent, les analyses étymologiques du docteur. Le début du vers 620 s'inspire sans doute de *He.* 1, 3 cité par l'abbé de Fulda : *qui est splendor gloriae et figura substantiae eius*. En revanche, les hexamètres 619 et 621 contiennent un évident intertexte biblique qui ne remonte pas à Raban. Par ailleurs, de nombreuses citations néo et vétéro-testamentaires de l'*auctor* n'ont pas été reprises. Le versificateur semble donc confronter sa propre connaissance de la *Scriptura* à celle du *doctor*. De fait, la clausule *iusticiae Sol* est empruntée directement à *Ml.* 4, 2. Ce groupe de mots permet d'amplifier la thématique de la lumière contenue dans le substantif *splendor*. Par ailleurs, il fournit une clausule que le poète a déjà utilisée à deux reprises (II, 507 et II, 735). Quant au vers 621, il s'inspire de *Jn.* 15, 1 : *ego sum uitis uera*⁴⁴⁶. On voit ici que l'auteur du *Liber* n'hésite pas à donner plusieurs interprétations d'un même élément narratif puisqu'à partir du vers 622, conformément aux réflexions de Raban, la vigne de Nabod désigne le peuple d'Israël. De fait, l'hexamètre 622 récrit *Es.* 5, 7 lequel est cité par le *doctor*. Les vers 623-625 sont très proches de la source patristique par la forme comme par le contenu et les termes *holerare* (qui reprend 1. *R.* 21, 3), *Pharisei* et *supersticiose* en sont directement inspirés. Quant aux vers 630-631, que nous avons déjà évoqués plus haut, ils résument la pensée de Raban en déplaçant quelque peu la correspondance, puisque, selon le docteur, c'est le couple (et non Jézabel uniquement) qui figure le peuple juif.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 622 (V. 2311 *Dinkova*) : La forme *est* que donne *P* doit être supprimée pour des raisons métriques (le vers est trop long) comme l'a fait F. Dolbeau dans son édition du passage⁴⁴⁷, suivi dans son choix par G. *Dinkova*. Il a également corrigé le *es* final par *est* pour donner au vers une signification satisfaisante. L'erreur du copiste s'explique peut-être par la présence de *tua* qui l'a invité à conjuguer le verbe à la deuxième personne.

V. 632-642 : Mort du roi Akhazias.

Du vers 632 jusqu'au vers 783 se déploie la réécriture du quatrième livre des *Rois*. Mais le poète, comme à son habitude, ne marque aucunement une rupture dans sa narration. Il est

⁴⁴⁶ Cette référence n'a pas été identifiée par G. *Dinkova* mais par N. Adkin (p. 82-83).

⁴⁴⁷ F. Dolbeau, p. 388.

vrai que l'hypotexte biblique n'invite pas à séparer les deux livres puisqu'ils présentent un contenu analogue. Le versificateur a paraphrasé de façon assez complète les premiers chapitres du second livre (2 R. 1-5) car il semble vouloir être exhaustif pour tout ce qui concerne le personnage d'Elisée qui apparaît comme une grande figure typologique du *Liber*. Lorsque ce dernier quitte la première place au profit des rois d'Israël et de Juda, l'auteur s'est contenté de sélectionner certains personnages royaux pour leur valeur d'exemple (et de contre-exemple) ou encore leur dimension christique. Précisons que le choix des épisodes retenus n'est pas inspiré de Raban, principale source théologique de cet ensemble, puisque ce dernier commente l'intégralité du quatrième livre des *Rois*.

Ce premier ensemble de onze hexamètres évoque la mort du roi Akhazias (2 R. 1) et analyse selon une lecture tropologique les versets de la Vulgate. L'auteur n'a pas retenu 2 R. 1, 9-15 dans lesquels les chefs du roi essaient de ramener le prophète au palais. De fait, les versets précités ont déjà été réécrits par le poète (v. 541-544), lequel les rapproche de 1 R. 18, 40-44. Dans les hexamètres en question, il insiste sur la puissance d'Elie qui peut à la fois sauver et condamner. Or, dans les vers 632-642, la figure centrale n'est plus Elie mais le roi Akhazias. Le commentaire n'est plus d'ordre typologique mais d'ordre moral ce qui est annoncé dès le vers introductif (v. 632 *ius est erronea scire*).

La réécriture des versets bibliques prépare l'analyse tropologique et résume fortement la narration de l'hypotexte. Le vers 632 évoque la blessure du roi sans en préciser la cause⁴⁴⁸. La forme verbale *est infirmatus* remplace le terme *aegrotavit* qui forme le premier hémistiche de l'hexamètre. Le vers 633 résume le verset 2 en utilisant le récit en lieu et place du discours direct. Ainsi, le parfait *consuluit* s'est substitué à l'impératif *consulite*. Remarquons également que le groupe *sanus surgat* a remplacé la proposition de l'hypotexte *utrum uiuere queam de infirmitate mea hac*. Cette substitution, à notre sens, ne s'explique pas seulement par la volonté de condenser le texte initial. En effet, le verbe *surgere* est fréquemment utilisé dans les Evangiles pour évoquer les résurrections miraculeuses du Christ⁴⁴⁹. Cet intertexte néo-testamentaire permet de montrer la grave erreur de jugement du roi, lui qui pense pouvoir « ressusciter » par une idole (*toreumate*) et non par le Sauveur. Les vers 635-636 résument les versets 16-17 où Elie prédit, au discours direct, la mort imminente du souverain. L'expression *mala multa prophetat* ne respecte pas véritablement l'hypotexte puisque, dans le verset 16, le prophète se contente de dire à Akhazias : « tu mourras certainement ». Ainsi, le poète semble considérer que l'idolâtrie du roi ne provoque pas seulement sa mort, mais aussi des *mala*

⁴⁴⁸ Dans 2 R. 1, 1, on apprend qu'Akhazias se blesse en tombant de son balcon.

⁴⁴⁹ Citons à titre d'exemple *Mt.* 8, 15 et *Mt.* 9, 19.

multa, termes sous-entendant peut-être les châtiments éternels de l'Enfer. On trouve en effet *Tartara* à l'hexamètre suivant, substantif naturellement ajouté, qui sert, entre autres, à former le dactyle cinquième comme en I, 489 ou en II, 672. La clause *Tartara tendit* appartient au reste à la koinè poétique et on la retrouve notamment chez Virgile, *Georg.* 2, 292 et *Aen.* 4, 446 mais aussi chez Manilius, *Astr.* 2, 794. Au vers 637, la forme *incorrectus*, que l'on ne trouve pas en 1 R. 1, 17, insiste sur l'impuissance totale de l'idole et prépare l'affirmation du vers 641 : il n'y a d'espoir que dans le Christ.

Les vers 638-642 consistent en une seule phrase développant une réflexion morale. Du long commentaire de Raban (*In Reg.* IV Reg, 1), seule l'idée que les devins doivent périr a été conservée. Cette thèse s'appuie essentiellement, chez le *doctor*, sur une citation de *Es.* 8, 19-20 : *quaerite a Pythonibus et a diuinis* [...]. Le poète amplifie l'hypotexte en n'utilisant pas moins de six synonymes⁴⁵⁰ pour évoquer les pratiques divinatoires. L'apodose de cette longue période (v. 642) exprime de façon beaucoup plus directe que dans la citation d'*Isaïe* faite par Raban le châtiment qui doit frapper les détenteurs de la *falsa fides* (v. 641).

V. 643-646 : Ascension d'Elie.

Le poète suit l'ordre de la Vulgate en évoquant désormais l'ascension d'Elie. Seul le verset 11 du chapitre 2 a été conservé et le versificateur a omis, dans sa réécriture, tout ce qui concernait Elisée, témoin de la scène. Il est vrai que la transmission de l'Esprit, qui intervient lors de l'élévation, a déjà été racontée aux vers 572-583. Ici, seule l'image du prophète emporté par un char de feu a retenu son attention. Au vers 643, le groupe nominal *currus igneus* est directement emprunté au texte biblique. En revanche la fin du verset 11 (*ecce currus igneus et equi ignei diuiserunt utrumque et ascendit Helias per turbinem in caelum*) a été résumée par les termes *subuexit Heliam*. L'expression *diuiserunt utrumque* n'a pas été conservée puisque le pronom précité désigne Elie et Elisée dont l'auteur ne parle aucunement. Par ailleurs, dans le verset biblique, *Helias* est sujet du verbe *ascendit* alors que, dans la réécriture, il est objet du verbe *subuexit*. Il n'est plus l'acteur de sa propre ascension ce qui prépare le commentaire des vers 644-647. Ces trois hexamètres condensent largement les développements de Raban (*In Reg.* IV Reg, 2) inspirés de Grégoire (*In Euang.* 29, 5). Le rythme des hexamètres 645-646 insiste sur l'opposition entre Elie, qui n'est qu'un homme et qui ne peut donc rien faire par lui-même, et le Christ. Le vers 645 développe un parallélisme syntaxique (*Christus / Helias ; homo Deus / homo tantum*) alors que le vers 646 se caractérise

⁴⁵⁰ *Sompnia seruantes ; auguriantes ; diuinantes ; sortilegus ; aruspex ; ariolusque.*

par une structure en chiasme (*iste potest / potuit ille*). Cette *uariatio* dans la construction atteste l'habileté du poète qui oppose ainsi l'omnipotence du Christ et l'impuissance de l'homme.

V. 647-649 : Assainissement de l'eau.

Ces trois hexamètres évoquent de façon condensée l'assainissement de l'eau par Elie. Le contexte de ce miracle (demande des habitants de Jéricho narrée en 2 R. 2, 19) n'a pas été retenu. Les vers 647-648 résume les versets 20-21 en transformant en récit (*inmutauit aquas*) le discours direct du prophète (*sanaui aquas...*). L'adjectif *fictile* n'est pas présent dans l'hypotexte biblique, mais on le retrouve dans le commentaire de Raban (*In Reg. IV Reg, 2*) qui s'inspire ici d'Isidore (*Quaest. Test. IV Reg, 2, 2*). Ce terme représente dans les *Commentaria* les êtres humains, par nature stériles, alors que dans la réécriture du *Liber*, il semble signifier les *nequam*, ceux qui ne valent rien. Ainsi, l'analyse du poète semble plus réductrice que celle des docteurs, puisque, pour lui, l'eau mauvaise ne désigne qu'une certaine catégorie du genre humain. La correspondance entre le sel et le Verbe salvateur est présent chez les *auctores* (*Verbi salem id est sapientiam*). La clause du vers 648, quelque peu redondante par rapport au début de l'hexamètre, est très proche de la fin du vers 62 (*dulcorat amaros*) qui exprime un miracle analogue puisqu'il s'agit de la purification de l'eau de Mara par Moïse. Mais le passage de l'*Exode* est interprété au vers 63 comme la transformation de la saveur insipide de la Loi. Ici, le Verbe devenu chair n'est pas directement considéré dans son rapport avec l'Ancien Testament mais l'expression *dulcorauit amaras* sous-entend que seule la grâce du Nouveau Testament peut sauver.

V. 650-659 : Elisée insulté par les adolescents.

Le versificateur évoque cet épisode à la suite du récit de l'assainissement de l'eau et il respecte en cela l'ordre du texte biblique sans pratiquer d'ellipse. L'expression *tempus subnectere* du vers 650 signifie simplement que la réécriture des versets 23-24 intervient « au bon moment » par rapport au développement de l'hypotexte. Les vers 650-652 paraphrasent la Vulgate en conservant son lexique. Remarquons simplement, à la fin du vers 651, l'utilisation de l'adjectif *reburre* au lieu de la forme initiale *calue*. Cette substitution s'explique par la volonté de ne pas répéter le terme *caluus* déjà utilisé en début d'hexamètre. Les vers 653-655 résument les analyses de Raban (*In Reg. IV Reg, 2*) qui reprennent textuellement les

développements isidorien (*Quaest. Test. IV Reg, 3, 1-2*). Le poète a retenu la correspondance entre les Juifs qui se moquent de Jésus sur la croix et les adolescents qui raillent Elisée, mais n'a pas conservé la justification de ce rapprochement⁴⁵¹. En revanche, l'idée que les deux ours représentent les deux empereurs romains qui soumièrent les Juifs est directement empruntée aux *auctores*. Les hexamètres 656-659 s'avèrent d'une facture plus originale et ne semblent pas s'inspirer de ces auteurs. Le vers 657 semble poursuivre le récit en le surinterprétant afin de préparer l'exégèse des hexamètres suivants. On peut le comprendre ainsi : « ce qui survit à la mort » (les enfants qui n'ont pas été tués ou les morceaux des enfants qui n'ont pas été avalés, détails que ne précise pas la Vulgate⁴⁵²) « est dispersé sur toute la terre ». Cette idée s'inspire peut-être du verbe du verset 24 *lacerauerunt* : les enfants ont été mis en morceaux, selon l'interprétation du poète, sur toute la terre (*toto orbe*), ce qui préfigure l'errance des Juifs qui n'ont pas été tués. Les deux derniers hexamètres consistent en une analyse morale. L'emploi du futur marque la certitude du châtement et exhorte le lecteur à ne pas faire partie des *irridentes* (terme qui fait référence à la forme *inludebant* du verset 23). L'auteur n'évoque plus seulement les Juifs mais tous ceux qui sont susceptibles de ne pas respecter la crucifixion. Au vers 659, le nom *Iherusalem* semble désigner la Jérusalem céleste.

V. 660-683 : Guerre contre les Moabites.

Dans cet ensemble de vingt-quatre vers, le poète évoque le chapitre 3 du second livre des *Rois* qui narre la victoire des souverains d'Israël, de Juda et d'Edom face au soulèvement des Moabites. Le poète n'a pas conservé les versets 1-15 qui relatent la révolte des ennemis, le parcours des rois alliés et le problème de l'eau qui manque tant pour les hommes que pour les bêtes. Il commence sa réécriture *in medias res*, au moment où Elisée, consulté par le roi d'Israël, reçoit par le Seigneur l'ordre de construire des fosses. Cela étant, le reste du chapitre a été conservé à l'exception de certains détails qui sont présents dans le commentaire de Raban (*In Reg. IV Reg, 3*) mais ne portent pas de signification nouvelle. De fait, tous les éléments exégétiques du passage contiennent la même idée : la victoire des docteurs de l'Eglise face aux vaines subtilités des hérétiques et des philosophes.

D'une manière générale, les hexamètres qui récrivent les versets bibliques sont fidèles par le contenu et la forme à l'hypotexte biblique. Comme nous l'avons dit plus haut, l'action

⁴⁵¹ Isidore et Raban rapprochent l'adjectif *caluus* du nom propre *Caluaria*.

⁴⁵² L'imprécision du terme *quod* rend la compréhension délicate. Peut-être a-t-il été utilisé à dessein par le poète qui ne voulait pas montrer ses écarts avec le texte biblique.

du vers 660 n'est pas contextualisée et l'on peut supposer que le lecteur est censé connaître, avant la lecture du *Liber*, les grandes lignes de l'épisode en question. Dans ce même hexamètre, le verbe *iubet* permet comme souvent le passage du discours direct au discours indirect. Au vers 661, l'expression *uentum neque pluuiam* est remplacée par les termes *sine nubibus et sine uentis* qui forment le second hémistiche. Par ailleurs, la présence de la préposition *sine* permet la formation d'un parallélisme syntaxique avec la préposition *abs* du vers 663 : l'eau apparaît sans nuage au même titre que la sagesse apparaît loin des hommes. En outre, *limpha* vient se substituer à *aqua* dans un souci de *uariatio* lexicale (il s'agit d'un mot moins courant). Le poète a visiblement tenu à ouvrir son vers par la présence de l'eau qui jaillit brusquement à l'instar de la vérité. Notons également que l'expression *limpha scatet* renvoie directement au miracle de Moïse tel qu'il est exprimé au vers 76 du *Liber II* : *et scatet unda*. Après l'eau de la vie, le poète s'attache désormais à l'eau de la vérité. Les vers 664-665 ne respectent pas la lettre mais l'esprit du verset 16 dans lequel Dieu, à travers Elisée, affirme que le miracle de l'eau est peu de chose pour le Seigneur (*parumque hoc est in conspectu Domini*) et que les Moabites seront livrés par sa main. Le poète a conservé la gradation exprimée par la préposition *super*. Mais il a ajouté les deux formes verbales *dedit* et *dabuntur* pour insister sur la plénitude gratuite du don divin. Les hexamètres 666 et 671, pour leur part, empruntent entièrement leur lexique à l'hypotexte biblique. En revanche, au vers 674, l'anonyme a préféré la structure active (*fundibularius [...] debilitauit*) à la tournure passive du verset 25 (*et circumdata est ciuitas a fundibulariis*). Ce remaniement exprime de façon plus explicite l'efficacité destructrice (*debilitauit*) du frondeur. Notons par ailleurs le passage du pluriel au singulier insistant sur la fragilité du rempart qu'un seul homme armé peut affaiblir. Enfin, si l'hexamètre 678 demeure très proche de l'hypotexte, le vers 679 résume fortement, par la narration, le discours direct des Moabites au verset 23. Dans la Vulgate, en effet, ces derniers interprètent l'eau rouge du fleuve comme la preuve que les trois rois de la coalition se sont entretués. C'est ce qui les pousse à attaquer les Israélites, initiative qui se révélera fatale aux sujets de Moab. Le versificateur est beaucoup moins explicite et ne précise pas qui sont les *reges*. Encore une fois, le passage ainsi que son exégèse s'avèrent incompréhensibles pour qui ignore la teneur de l'épisode.

Sur les vingt-quatre hexamètres de l'ensemble, quatorze sont dévolus à des commentaires allégoriques. Ils sont regroupés par deux, trois ou quatre vers et analysent les différents éléments de la narration selon un axe identique : les Moabites représentent les hérétiques ou les philosophes vaincus par la foi. La totalité des exégèses sont directement inspirées de Raban (*In Reg. IV Reg, 3*). Le versificateur a conservé une grande partie des

développements du *doctor*. Mentionnons simplement qu'il n'a pas retenu la correspondance entre les trois rois et la trinité et qu'il n'a pas repris l'ensemble des citations néotestamentaires⁴⁵³ présentes dans le chapitre des *Commentaria*. Les vers 661-662 récrivent la thèse de l'*auctor* selon laquelle l'arrivée de l'eau sans nuage signifie l'irruption de la vérité sans aide humaine. L'hexamètre 662 emprunte à la fois des éléments à la phrase de Raban (*absque magisteriis hominum / absque humano solacio*) et à la citation johannique (*docentur / ut aliquis doceat*). On peut s'étonner du remplacement de *solacium* par *magisterium* si l'on considère que l'auteur du *Liber* est de toute évidence un maître et qu'il affirme ici la possibilité de s'instruire sans *magister*. Mais, à vrai dire, l'hexamètre semble surtout affirmer que la Bible est le *magister* par excellence et l'auteur du *Liber* n'a d'autre ambition que de dévoiler la véritable signification de la *Scriptura*. Les vers 666-667 reprennent l'idée que les deux dons de Dieu représentent la capacité de savoir et d'instruire (*scire* et *praedicare* dans la source patristique). L'expression *dogmata falsa* condense l'énumération de l'hypotexte (*saecularem prudentiam ; philosophi ; haeretici*). Les vers 672-674 se révèlent plus originaux puisque l'anonyme développe ici le groupe nominal du *doctor* : *falsae ratiocinationes fragilium doctrinarum*. On retrouve certes l'adjectif *fragiles* au vers 674 ou encore le substantif *ratiuncula* au vers 676, de toute évidence inspiré du substantif *ratiocinationes*. Cependant, la comparaison entre les vaines paroles des hérétiques et le vrombissement des insectes semble due au poète. Ce dernier utilise ainsi le registre satirique pour se moquer des affabulations stupides des philosophes et ce à travers notamment l'allitération en [s] (*strepitant ; mussant ; susurrant*). Un procédé analogue a déjà été utilisé au vers 199 du *Liber* I pour évoquer les mugissements absurdes des constructeurs de la tour de Babel. Pour le versificateur, ceux qui ne s'expriment pas selon les *dogmata sana* se rapprochent du règne animal. Au reste, la clause du vers 676 (*ratiuncula uaniloquorum*) contient une allitération en [c] qui fait songer au substantif *culicum* employé quatre hexamètres plus haut. Le philosophe menteur s'apparente ainsi à une sorte d'insecte nuisible, une araignée (v. 673 *aranea*) dont il est facile de se débarrasser (v. 670 et 677 *radicitus ochant / semper quassatur*). Remarquons au passage le jeu de mots possible entre *radicitus* et *ratiuncula*. Les vers 680-683, pour leur part, sont très proches de l'hypotexte patristique et de la citation paulinienne présente chez Raban. Ce dernier considère que l'erreur d'interprétation des Moabites figure l'incompréhension des philosophes face au sang de la passion et des martyrs.

⁴⁵³ Sur les cinq citations de Raban l'anonyme n'en a conservé qu'une seule (*Rm.* 8, 6 aux vers 682-683). Mais l'hexamètre 662 fait également référence à 1 *Jn.* 2, 27.

V. 684-689 : Résurrection du fils de la Shounamite.

Le poète n'a pas retenu le début du chapitre 4 consacré au miracle de l'huile, lequel est pourtant commenté par Raban (*In Reg. IV Reg, 4*). De l'épisode portant sur Elisée et la Shounamite, il n'a conservé que la résurrection du fils, seul élément bénéficiant d'une exégèse de l'*auctor*. Les vers 684-685 font référence de façon très concise aux versets 29-37 dans lesquels on voit le serviteur du prophète tenter, sans succès, de ramener à la vie le fils de la Shounamite avec le bâton d'Elisée, puis l'homme de Dieu en personne s'allonger sur le corps afin de le faire revivre. Ces deux hexamètres récrivent l'hypotexte en le résumant fortement et seul le substantif *baculus* est directement emprunté à la Vulgate. Les vers 686-689 constituent une exégèse typologique qui s'inspire en partie de Raban (*In Reg. IV Reg, 4*) sans que cette source patristique apparaisse comme exclusive. Pour ce docteur, le bâton d'Elisée représente la verge de Moïse, autrement dit, la Loi de l'Ancien Testament qui ne saurait conduire à la plénitude. Il s'appuie, pour développer sa thèse, sur *He. 7, 19* qui est cité textuellement par l'anonyme au vers 686. L'hexamètre suivant semble faire référence à *2 Cor. 3, 16* (*littera enim occidit, spiritus autem uiuificat*). La lettre (de la loi) ne saurait faire vivre sans l'Incarnation qui seule peut réparer l'homme déchu (v. 689). La citation de l'*Epître aux Corinthiens* se retrouve chez Raban mais à l'occasion de la péricope suivante (la marmite empoisonnée) qui, pour le *doctor*, revêt une signification quasi identique à celle de la résurrection de l'enfant. Or, comme nous le verrons plus bas, l'anonyme interprète différemment l'épisode de la marmite. Il a de fait « déplacé » la citation paulinienne présente chez Raban pour nourrir son commentaire de *2 R. 4, 29-37*. Le vers 688 s'inspire, ainsi que l'a remarqué pertinemment Neil Adkin⁴⁵⁴, du commentaire d'Augustin (*Serm. 151, 7*) portant sur la citation évoquée précédemment : *quomodo uirtus peccati lex ? quia fuit ante legem homo peccator ; date lege atque transgressa, factus est et praeuaricator*. Quant à l'hexamètre 689, il est proche, lui aussi, de l'exégèse de Raban concernant l'assainissement du potage : *documentum preparat ad refectiorem auditoribus suis*. Si la forme *transgressores* fait clairement référence au polysyllabe augustinien *preuaricantes*, le parfait *reparauit* est surtout proche du substantif *refectionem* présent chez l'auteur des *Commentaria*. On le voit, dans ce passage, l'anonyme a compilé différentes exégèses pour insister sur l'impuissance de la Loi et le pouvoir réparateur de l'incarnation. En outre, il a dans ce passage exploité le commentaire de Raban portant sur la marmite empoisonnée (*2 R. 4, 38-41*), ce qui lui permet de proposer une interprétation originale de l'épisode en question.

⁴⁵⁴ P. 83.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 687 (V. 2376 *Dinkova*) : G. Dinkova lit *iuuit* et non *uiuit* qu'il est également possible de lire. Le présent de vérité générale paraît plus adapté au commentaire allégorique que le parfait de *iuuare*. Par ailleurs, comme nous l'avons dit dans le corps du commentaire, cet hexamètre s'inspire vraisemblablement de 2 *Cor.* 3, 16. La thématique de la lettre qui ne vit pas est au reste présente dans l'ensemble du passage (v. 684).

V. 688 (V. 2377 *Dinkova*) : G. Dinkova a corrigé *uirtus* par *uirga* sans voir que le premier hémistiche constituait une réminiscence de 1 *Cor.* 15, 56 : *uirtus uero peccati lex*. La référence biblique tout comme l'idée de maintenir la forme du manuscrit appartiennent à Neil Adkin (p. 83).

V. 690-708 : Le ragoût empoisonné.

Le poète évoque désormais, sans pratiquer d'ellipse, l'épisode de la marmite empoisonnée rendue saine par la farine d'Elisée. Il récrit surtout le verset 39 qui lui permet un long développement allégorique (v. 695-708) sur les faux *magistri* qui mêlent à la loi divine les *poetica sensa* (v. 697). Du verset 38, le versificateur n'a retenu que le substantif *fames* qui sera au reste repris au vers 694 dans l'interprétation exégétique. Il n'a pas conservé le fait qu'Elisée habitait avec les fils des prophètes et que le ragoût leur était destiné. Cet aspect du récit est au demeurant commenté par Raban (*In Reg.* IV Reg, 4) mais l'auteur du *Liber* préfère centrer sa réécriture (et donc son exégèse) sur l'herbe mortifère. Les hexamètres 691-693 sont, pour leur part, très proches de l'hypotexte biblique et les expressions *uitem siluestrem, herbas agrestes, pulmentum, coquens* (orthographié *quoquens* par l'anonyme), *concidit, mors est in olla* sont directement empruntées aux versets 39-40. Remarquons simplement que, dans la Vulgate, l'exclamation des fils des prophètes est annoncée par l'expression *exclamauerunt dicentes* remplacée dans le *Liber* par la forme *clamatur*, placée en incise, ce qui allège considérablement le texte initial. Les vers 706-707 reprennent l'action salvatrice d'Elisée rapportée au verset 41. La parole du prophète « Sers les gens et qu'ils mangent » n'a pas été retenue⁴⁵⁵. En revanche, l'anonyme insiste par deux fois sur le poison présent dans la marmite (v. 706 *mortiferum* ; v. 707 *pestiferam*), adjectifs qui ne sont aucunement présents dans

⁴⁵⁵ L'injonction d'Elisée n'est pas non plus commentée par Raban.

l'hypotexte biblique. Le poète a pu emprunter *mortiferum* à Raban qui assimile la plante vénéneuse aux spéculations philosophiques : *mortiferum quiddam in philosophorum libris inueniens*⁴⁵⁶. Quoi qu'il en soit, la présence des deux adjectifs et le peu de place allouée à l'exégèse de l'action d'Elisée (v. 708) montre clairement l'intérêt quasi exclusif de l'anonyme pour la plante vénéneuse, point de départ d'un discours très polémique sur les *magistri* indignes.

Les vers 695-705 s'inspirent en partie de Raban (*In Reg. IV Reg, 4*). Le rapprochement entre la famine matérielle et la famine spirituelle se retrouve chez l'*auctor* qui cite à ce sujet *Amos. 8, 11 : fames [...] audiendi uerbum Domini*. Cette idée est reprise au vers 694 par le poète. De même, l'auteur des *Commentaria* considère que l'herbe figure les doctrines philosophiques (*mortiferum quiddam in philosophorum libris inueniens*) qui sont malencontreusement mélangées aux vérités évangéliques (*intermiscet ueritate euangelicae*). On le voit, l'anonyme a repris les exégèses et le lexique de l'*auctor* aux vers 697 (*miscendo*) et 698. Cela étant, par de nombreux aspects, le passage du *Liber* diffère sensiblement de la source patristique. Tout d'abord, chez Raban, l'herbe figure également l'amertume du sens littéral de la Loi. Cette idée apparaît certes dans le *Liber*, notamment au vers 62 du Livre II, mais non dans le passage en question entièrement dédié à la littérature profane. En outre, l'anonyme semble condamner surtout la poésie comme on le voit à l'expression *poetica sensa* du vers 697 ou à l'intertexte virgilien de l'hexamètre 699⁴⁵⁷. Il déplore, de fait, que l'on puisse évoquer avec une langue païenne le monde sacré de l'Écriture. L'expression *amoena uirecta*, en effet, est reprise par Prudence qui décrit ainsi le paradis terrestre : *Tunc per amoena uirecta iubet, / frondicomis habitare locis* (*Cath. 3, 101-102*).

Par ailleurs, Raban affirme que celui qui recherche une telle plante empoisonne avant tout la marmite de son cœur. Le mal qu'il peut faire à son auditoire n'est évoqué que très brièvement : *documentum praeparat ad refectionem auditoribus suis*. Le passage du *Liber* est fort différent puisqu'il insiste clairement sur la responsabilité des *magistri* (v. 696). Enfin, la dimension très polémique de cette section du *Liber* est totalement absente des *Commentaria*. L'anonyme semble en effet s'en prendre à ceux qui interprètent les textes sacrés (v. 697 *legi diuinae*) comme s'il s'agissait de poésie ou de philosophie profane ou encore qui ajoutent les ornements de la poésie païenne aux évocations bibliques. Plus généralement, il semble condamner les professeurs qui parlent des doctrines antiques ou qui évoquent des éléments

⁴⁵⁶ Le vers 698 reprend précisément l'exégèse de Raban mais en remplaçant *mortiferum* par *uenenatas*. Une fois de plus, l'anonyme montre son goût pour les variations synonymiques.

⁴⁵⁷ F. Dolbeau (p. 378) rapproche avec pertinence ce vers du *Liber* de *Aen. 6, 638 : deuenere locos laetos et amoena uirecta*.

mythologiques tels qu'ils peuvent apparaître chez Virgile ou Ovide⁴⁵⁸. Il est délicat de savoir les pratiques mises à l'index par l'auteur du *Liber*. F. Dolbeau songe à une allégorisation de poètes païens⁴⁵⁹. Il nous semble plutôt que l'auteur condamne toute référence aux doctrines et à la poésie antiques et en particulier le fait d'évoquer la *Scriptura* en reprenant mot à mot des expressions virgiliennes, comme le confirme le double intertexte du vers 699. Bref, poètes et philosophes ne peuvent avoir droit de cité chez un *magister* chrétien digne de ce nom puisqu'ils avancent des inepties concernant la divinité (v. 700-701) et pervertissent les autres (v. 702-704). Chez Raban, l'homme qui s'empoisonnait et empoisonnait les autres voulait trouver la vérité mais n'a pas ouvert les bons livres. Ici, la malignité du mauvais maître est autrement plus patente puisqu'il désire altérer la marmite de la vie (v. 705 *ollam uitae cupiunt uitiare profani*). Cette idée que le *magister* ne doit jamais s'écarter de la Bible ni des exégètes reconnus fait partie des affirmations les plus souvent réitérées dans le *Liber* puisqu'on les retrouve en II, 376-380 ; II, 477-478 ; II, 480-481. Il s'agit pour le poète d'un principe fondamental de son éthique professionnelle. C'est également l'occasion d'une défense implicite : l'anonyme écrivant en hexamètres, il pourrait prêter le flanc à la critique. Or, le versificateur précise ainsi que son œuvre n'est pas poétique et qu'il n'entretient aucune fréquentation avec les *poetica sensa*. Ce qu'il a écrit est une exégèse versifiée comme l'indique la liste des sources figurant dans l'épilogue, énumération d'auteurs dont aucun n'est poète.

V. 709-721 : Multiplication de la nourriture.

Le poète poursuit sa réécriture exhaustive du chapitre 4. Il relie l'épisode de la multiplication des pains à celui de la marmite empoisonnée grâce au connecteur *tunc*. Dans la Vulgate, le terme employé est *autem* qui a généralement pour fonction d'introduire un nouvel élément narratif. A l'inverse, la notation temporelle *tunc* annonce, si l'on peut dire, une action venant conclure la narration laissée en suspens. Ainsi, la multiplication des pains constitue la véritable réponse à la famine faisant suite à la solution trompeuse de l'herbe mortifère. Cette insistance sur la relation des deux épisodes est naturellement au service de l'exégèse : l'homme qui a faim du Verbe de Dieu est pleinement rassasié par l'Évangile.

⁴⁵⁸ Les vers 700-701 font peut-être référence au début des *Métamorphoses* qui établit comme Dieu les progrès de la nature (*melio natura*).

⁴⁵⁹ F. Dolbeau, p. 378.

Les vers 709-712 résument les versets 43-44 sans apporter de changements particulièrement significatifs. Les termes *quidam*, *frumentum*, *panes primiciarum* ainsi que le verbe *comedere* sont directement empruntés à l'hypotexte. Comme souvent, les paroles du prophète ont été résumées par l'utilisation du discours indirect. La remarque du serviteur au verset 43 qui se demande comment distribuer vingt pains à cent personnes et qui souligne finalement la dimension miraculeuse de l'acte d'Elisée n'a pas été retenue. Ce qui compte dans le *Liber* n'est pas le miracle lui-même mais sa signification typologique.

L'exégèse des vers 713-721 consiste en un résumé (et non une simplification) de l'analyse de Raban (*In Reg. IV Reg, 4*). Ainsi, le vers 716 ne s'explique que par la lecture des *Commentaria* puisque, pour le docteur, les vingt pains figurent le décalogue et les prophètes, autrement dit l'Ancien Testament. Quant au blé, il représente la nouveauté de l'Évangile (*Euangelii noua*). De même, le vers 720 est incompréhensible pour qui ignore l'analyse étymologique faite par l'auctor. Pour lui, *Balsalisa* signifie *habens tertium*. Cette condensation semble indiquer que le *Liber* avait pour fonction de faire la synthèse d'enseignements théologiques vraisemblablement développés à l'oral. Remarquons en outre que, dans ce passage, l'anonyme file la métaphore de la nourriture en utilisant par deux fois la clause *pabula Verbi* (v. 713 et 720), clause qu'il a déjà employée en II, 129. Elle semble s'inspirer d'Alcuin⁴⁶⁰ (*Carm. 1, 1472*) qui utilise lui aussi cette expression pour évoquer les paroles du Christ. Par ailleurs, l'expression de Raban *credulitate et confessione sanctae trinitatis* a été transformée par la fin d'hexamètre *magnalia trini*. L'adjectif substantivé *magnalia* en avant dernière position est également employé en II, 745 suivi du génitif *Christi*. Le vers 715 fait de toute évidence référence à *Mt. 13, 52* cité au demeurant par Raban : *de thesauro suo, uelut scriba doctus, in regno coelorum proferant noua et uetera*. Cette citation néo-testamentaire est utilisée par Raban et le poète pour montrer la dimension inépuisable de la parole divine composée à la fois de la Loi et de l'Évangile. Mais cette image rompt la cohérence stylistique du propos qui s'appuie surtout, dans ce passage, sur la métaphore de la nourriture. Remarquons par ailleurs que Raban fait d'autres références à Matthieu mais que seule la comparaison du trésor a été conservée par l'anonyme. Dans ce développement, le terme *paranimphos* (qui introduit une autre image, celle du mariage de l'Église et du Christ) et l'hexamètre 717 qui insiste sur le degré de compréhension différent d'un fidèle à l'autre constituent les seuls éléments qui ne se retrouvent pas dans les commentaires.

V. 722-737 : Guérison d'un lépreux et châtiment de Guéazi.

⁴⁶⁰ On ne trouve pas d'autre occurrence de cette clause chez les auteurs précédant la rédaction du *Liber*.

Cet ensemble d'hexamètres est consacré à la purification de Naamân, chef de l'armée du roi d'Aram. Le versificateur n'a pas retenu les versets 1-13 dans lesquels on voit le malade se rendre en Israël et, dans un premier temps du moins, mépriser les conseils du prophète. La fin du chapitre biblique, quant à elle, est beaucoup plus développée. On le voit, le poète s'intéresse particulièrement à deux éléments narratifs de l'hypotexte : la purification par les eaux qui préfigure le baptême et la vente de cette guérison par le serviteur d'Elisée, Guéazi, personnage incarnant selon le vers 733 les pratiques simoniaques.

Le vers 722 ne prend aucunement en compte le mépris de Naamân pour les conseils d'Elisée. Il finit en effet par accepter de se baigner dans le Jourdain après avoir été persuadé par sa suite (2 R. 5, 13). Cette première partie de l'épisode est résumée par le gérondif *credendo* et ne bénéficie pas d'un commentaire exégétique. L'hexamètre 723 est proche du verset 14 qui narre l'acte de purification. Comme souvent, l'anonyme remplace la coordination présente dans l'hypotexte (*descendit et lauit [...] et restituta est caro*) par l'utilisation du participe : *amisit lepram lotus*. Le vers 725 évoque le verset 16 dans lequel le prophète affirme au discours direct qu'il n'accepte aucun présent de la part du général. Le poète transforme le discours en récit ce qui lui permet d'ajouter en début d'hexamètre l'adverbe *gratis*. Ce terme insiste naturellement sur la gratuité de la grâce du Nouveau Testament figurée ici par le salut « gratuit » de Naamân. Il s'oppose au verbe *uendere* présent à la fois au vers 726 et au vers 733. L'hexamètre 726 ne rapporte pas les circonstances dans lesquelles le serviteur d'Elisée demande deux talents au chef de l'armée (2 R. 5, 20-24). Seul compte l'acte lui-même consistant à réclamer (*requirit*) de l'argent. Notons que, dans la Vulgate, Guéazi demande un talent ainsi que deux vêtements de rechange sous prétexte que les fils des prophètes viennent rendre visite à son maître. Naamân lui répond alors qu'il préfère donner deux talents. L'expression du vers 726 *duo talenta requirit* n'est donc pas fidèle à la narration de l'hypotexte. Cette substitution permet de montrer la grande cupidité du serviteur. Le vers 727 résume les versets 23-25 et n'a pas conservé la parole d'Elisée affirmant qu'il était en esprit avec Guéazi et qu'il sait donc tout de ses manœuvres. Les reproches contenus dans les vers 729-730 ne s'inspirent pas textuellement de la Bible. Dans la Vulgate, le prophète semble surtout accuser son serviteur d'en vouloir toujours plus : *accepisti argentum et accepisti uestes ut emas oliueta et uineta et oues et boues et seruos et ancillas* (2 R. 5, 26). Les termes employés dans la réécriture sont autrement plus violents et insistent sur la déchéance morale de Guéazi : *cupidissime uenditor ; cur turpe lucrum peciisti*. Le châtement évoqué au vers 731 est quant à lui exprimé en des termes proches du texte

initial. On retrouve les termes *lepra* et *tibi*. Le pentasyllabe *posteritati* est venu remplacer l'expression *et semino tuo in sempiternum*. Ce terme est fréquemment employé en guise de clausule par le versificateur (I, 9 ; I, 87 ; III, 350 ; III, 731, III, 734). Au-delà d'une possibilité métrique, il s'agit également d'une notion qui est chère à l'anonyme, lui qui est soucieux dès le vers 9 de transmettre son œuvre à la postérité. On peut aussi rapprocher cet hexamètre des vers 734-735. Pour le poète, qui est de toute évidence un *magister*, la moralité et la vérité de l'existence se mesurent à la qualité de ce qu'on laisse à la postérité. Ainsi, ce dernier refuse d'être contaminé par la lèpre de la simonie ce qui l'amènerait lui aussi à contaminer ses disciples. A celui qui donne la maladie de l'erreur s'oppose naturellement le Christ qui donne, par sa résurrection, la vie à l'humanité (v. 735). Le vers 732 est proche par sa structure du verset 27 mais l'auteur a remplacé les formes *leprosus* et *egressus* par *albus* et *abactus*, ce qui permet un jeu de mots favorisant peut-être la mémorisation des disciples. Le participe *abactus* (glosé *expulsus*) révèle aussi le goût de l'anonyme pour les synonymes plus rares qu'il emploie éventuellement pour enrichir le vocabulaire de ses élèves.

Les vers au contenu exégétique se divisent, dans ce passage, en deux ensembles. D'un côté le vers 724 qui rapproche la purification du baptême. De l'autre, les vers 733-737 qui commentent l'acte honteux de Guéazi. L'hexamètre 724 récrit selon toute vraisemblance *Mc. 16, 16*, cité par Raban (*In Reg. IV Reg, 5*) dans son commentaire sur la guérison de Naamân : *qui crediderit et baptizatus fuerit saluus erit*. L'influence de l'auteur des *Commentaria* est beaucoup moins présente dans le second ensemble. Pour lui, Guéazi figure le peuple juif qui aspire aux biens charnels et qui s'est détourné du Christ : *cupiditatem secutus est terrenam*. L'exégèse du *Liber* est beaucoup plus précise puisque la relative *qui uendunt euangelium* désigne selon toute évidence la simonie⁴⁶¹. Le versificateur s'est donc détaché de l'interprétation traditionnelle pour émettre son avis sur une question contemporaine. Dans les vers 734-737, le poète prie le Christ, lui qui précisément est victorieux de la mort, de ne pas céder à cette lèpre qui contamine la postérité (v. 734 *posteritati*). Le vers 737 exige quelques éclaircissements. Il fait référence à 2 *R. 6, 6-7*, passage qui, dans la Vulgate, suit immédiatement la condamnation de Guéazi. Dans ces deux versets, Elisée retrouve le fer de la hache qu'un homme avait laissé tomber dans l'eau. Mais l'hexamètre en question s'inspire surtout du commentaire fait par Raban (*In Reg. IV Reg, 6*) ce que n'a pas relevé G. Dinkova et ce qui explique peut-être son incompréhension du passage comme en témoigne sa

⁴⁶¹ Cf. F. Dolbeau, p. 377.

punctuation⁴⁶². En effet, pour l'auteur des *Commentaria*, le fer de la hache qui tombe et qui retrouve son manche signifie la mort et la résurrection du Christ : *interueniente passione, corpus ipsum deseruit, atque in profunda descendit, quod in sepultura depositum, tanquam ad manubrium spiritu redeunte, resurgit*⁴⁶³. De fait, au vers 737, l'expression *manubrium repetis* signifie que le Christ retrouve la vie ce qui est parfaitement cohérent avec l'hexamètre précédent. Quant à la fin de vers, *Helisei lapsa securis*, nous considérons qu'il s'agit d'une apposition à l'apostrophe *Christe* du vers 734. Ainsi, le versificateur met en regard de façon pertinente la purification de Naamân, le châtiment de Guéazi et l'épisode de la hache retrouvée : seule la foi en la résurrection du Christ permet d'échapper à la lèpre mortifère.

V. 738-742 : Derniers miracles d'Elisée.

Le versificateur évoque ici le rôle d'Elisée lors d'une attaque des Araméens (2 R. 6, 18-23) ainsi que le miracle provoqué par les os du prophète après sa mort (2 R. 13, 20-21). Il regroupe donc deux événements distincts de la Vulgate en passant sous silence les chapitres 7 à 12 (Siège de Samarie, prophétie d'Elisée concernant Hazaël, notices sur les rois de Juda Akhazias, Jéhu, Joas et Yoakhaz). Notons que le poète ne reviendra pas dans la suite de sa paraphrase sur les chapitres en question. De fait, si les cinq premiers chapitres du second livre des *Rois* bénéficient de 135 hexamètres, les vingt suivants ne s'étendent que sur 45 vers. Après la mort d'Elisée, l'anonyme se montre beaucoup moins exhaustif, ce qui montre bien l'importance qu'il accorde aux actes du prophète systématiquement interprétés selon une exégèse typologique.

Les deux épisodes précités ont été regroupés simplement parce qu'il s'agit de deux miracles particulièrement significatifs d'un point de vue typologique : le Christ donne la lumière et la vie. Le vers 738 résume fortement les versets 18-23 où l'on voit Elisée s'adresser au Seigneur puis enjoindre le roi d'Israël à ne pas tuer les captifs. Le versificateur insiste simplement sur l'aveuglement suivi de la nourriture (spirituelle d'un point de vue symbolique). Le rapprochement entre ce miracle et l'itinéraire de Paul s'inspire de Raban (*In Reg. IV Reg, 7*). L'expression du vers 739 *inde magistrum* condense la phrase du *doctor* : *deinde scientia spiritali magnifice repleuit adque praedicandum Euangelium suum in*

⁴⁶² G. Dinkova place un point à la fin du vers 736 : *qui postquam mortis portas uectesque scidisti*. L'éditrice n'a pas saisi, semble-t-il, la structure de la phrase. En effet, le verbe *scidisti* dépend de *postquam* mais le pronom relatif *qui* introduit le verbe *repetis* du vers 737. La virgule s'impose donc à la fin de l'hexamètre précédent.

⁴⁶³ Notons que le terme *manubrium* n'est pas présent dans les versets de la Vulgate mais se retrouve à deux reprises dans le chapitre de Raban.

gentibus direxit. Les vers 740-741, pour leur part, reprennent globalement le lexique de l'hypotexte (*sepelire* ; *mortuus* ; *ossa*) mais ne narrent pas les particularités de l'anecdote : en voyant une horde de bandits arriver, un homme jette un mort qu'il souhaitait enterrer dans la fosse d'Elisée, ce qui provoque sa résurrection. Le vers 742 reprend en substance l'analyse de Raban (*In Reg. IV Reg, 13*), mais sans récrire les deux citations johanniques faites par ce dernier. En outre, la structure en chiasme de l'hexamètre insiste sur le sacrifice du Christ puisque *uita* et *nece* situés de part et d'autre de la penthémimère s'opposent fortement au même titre que *fruimur* et *tua*. L'anonyme remplace ici l'analyse théologique par l'énonciation propre à la prière.

V. 743-745 : Mort d'Ozias et manifestation d'Isaïe.

Cet ensemble de trois hexamètres évoque la concomitance entre la mort d'Ozias et la vision d'Isaïe. Il s'inspire en cela de Raban (*In Reg. IV Reg, 15*) qui rapproche la mort du roi narré en 2 R. 15, 7 du début du chapitre 6 d'Isaïe : *in anno quo mortuus est rex Ozias uidi Dominum sedentem super solium excelsum et eleuatum*. Les circonstances de la mort du roi ne sont pas mentionnées. Le terme *sacrilegus* s'écarte quelque peu du texte de la Vulgate puisqu'on y apprend qu'Ozias fit « ce qui est droit aux yeux du Seigneur », mais fut frappé de lèpre car le peuple continuait à offrir des sacrifices. L'adjectif en question est vraisemblablement déduit du texte de Raban : *potest quippe Ozias, rex leprosus, significare diabolum*.

V. 746-748 : Destruction du serpent d'airain par Ezechias.

Le poète passe désormais du chapitre 15 au chapitre 18. Cette ellipse n'est pas motivée par le commentaire de Raban qui analyse l'ensemble du texte biblique. Les quelques passages conservés par le versificateur dans cette partie du livre des *Rois* l'ont été eu égard à leur évidente valeur typologique. Les vers 745 et 746 sont très proches par leur forme de 2 R. 18, 4. Le vers 748 s'inspire de la fin du paragraphe de Raban (*In Reg. IV Reg, 18*) concernant la destruction des idoles. Pour le *doctor*, la destruction du serpent signifie le fait de croire en Dieu et non aux idoles (interprétation qui n'est pas retenue par l'anonyme) mais aussi le fait d'enseigner le sens spirituel de la Loi : *sensum spiritalem in ea intelligere eos docuit*.

V. 749-757 : Mort des ennemis et guérison du roi.

Le versificateur continue d'évoquer le personnage d'Ezéchias mais a passé sous silence le début du chapitre 19 dans lequel se précise la menace assyrienne et où l'on voit le Seigneur, par l'entremise d'Isaïe, répondre favorablement à la prière du Roi. Les vers 749-750 narrent l'accomplissement du vœu d'Ezéchias par l'ange du Seigneur (2 R. 19, 35). Le poète, grâce à la tournure passive, insiste davantage que dans l'hypotexte biblique sur le nombre des vaincus. Notons également que l'expression biblique *centum octoginta quinque milia* a été remplacée par *milia uiginti nouies* pour des raisons métriques. En effet, ce groupe de mots forme le premier hémistiche de l'hexamètre structuré ici, ce qui est assez rare dans le *Liber*, par l'heptémimère. La série des compléments d'agent du vers 750 ne s'inspire pas littéralement de la Vulgate où l'on trouve simplement : *uenit angelus Domini et percussit castra...* L'anonyme montre ainsi l'extraordinaire pouvoir de Dieu qui se situe bien au-delà des glaives humains (*non ensibus*) mais également l'efficacité de la prière (*at prece regis*), clausule qui fait référence à 2 R. 19, 14-19. Les vers 754 et 756 font référence à un autre épisode de la vie d'Ezéchias qui manifeste lui aussi l'aide accordée par le Seigneur (v. 753 *iuuamine Christi*). Le début du chapitre 20, dans lequel on apprend qu'Ezéchias atteint d'une maladie mortelle pleure son sort, acte longuement commenté par Jérôme (*In Esaiam*, XI, 38, 1-3) et Raban (*In Reg. IV Reg*, 20), n'a pas été retenu. Le poète se contente d'exprimer le pouvoir salvateur de Dieu qui accorde quinze ans de plus au mourant. Selon les habitudes de la langue poétique, *ter quinis* remplace *quindecim*. Notons que, pour raccourcir et simplifier le récit initial, l'auteur n'a pas conservé l'énonciation de l'hypotexte, puisque, en 2 R. 20, 6, Isaïe rapporte au discours direct les paroles divines : *et addam diebus tuis quindecim annos*. Le vers 756 qui décrit le remède choisi par Ezéchias résume le verset 7 composé de l'ordre royal (*dixitque Esaias adferte massam ficorum...*) et de l'obéissance des serviteurs (*quam cum adtullissent et posuissent...*). L'anonyme a condensé ces deux actions en faisant de *rex* le sujet de *imposuit*. Le lexique employé, comme on le voit, est identique à celui de l'hypotexte si l'on excepte la conjonction adversative *tamen* qui se substitue à la forme *-que* de la Vulgate. L'anonyme voit ici une opposition entre la promesse du Christ et l'utilisation d'un remède naturel (et non surnaturel). L'exégèse du vers 757 qui s'inspire de Raban (*In Reg. IV Reg*, 20), lequel reprend textuellement Jérôme (*In Esaiam*, XI, 38, 21-22), résout cette apparente contradiction : le Christ ne condamne pas (*nec dampnat / non spernendam esse medicinam* chez les *doctores*) un tel remède puisqu'il en est aussi le créateur.

Les vers 751-752 proposent un commentaire moral qui n'est pas dû aux *auctores* précités. Ils insistent sur la nécessité de la prière (*orando*) figurée précédemment par l'acte

d'Ezéchias, du repentir (*flendo*) et de la continence (*carne domitando*) pour vaincre les péchés nommés ici par la périphrase traditionnelle *inuisibiles hostes*. Nous remarquons ici l'emploi des gérondifs qui occupent l'ensemble de l'hexamètre comme en I, 55 dans un contexte bien différent. Les vers 755 et 757 s'inspirent, comme nous l'avons vu plus haut, de Raban qui recopie ici textuellement Jérôme. Comme l'auteur des *Commentaria* est majoritairement utilisé et que par ailleurs l'anonyme suit l'ordre des développements de Raban, nous pouvons considérer que ce dernier constitue ici la source directe de l'auteur. Comme souvent, le vers 755 utilise l'apostrophe de la prière en lieu et place de la troisième personne plus analytique de l'hypotexte.

V. 758-762 : Ambassade auprès d'Ezéchias.

Cet ensemble de cinq hexamètres évoque l'ambassade des Babyloniens auprès d'Ezéchias (2 R. 20, 12-21). De cet épisode, l'anonyme n'a retenu que deux éléments narratifs : le fait que le roi a montré toutes ses richesses aux Assyriens ; la prédiction d'Isaïe selon laquelle la descendance d'Ezéchias perdra toutes ses richesses lorsqu'elle sera emmenée de force à Babylone. Le vers 758 résume le verset 13 constitué par l'énumération des biens. L'anonyme a préféré *gazas* à son synonyme plus courant et tout-à-fait compatible au mètre *diuitiae*. Le poète a certainement pris ce substantif à Raban (*In Reg. IV Reg, 20*) qui recopie ici textuellement Jérôme (*In Esaiam, XI, 39, 3-8*). L'auteur de la Vulgate affirme dans ce paragraphe que le mot *gaza* a été employé dans la traduction de Symmaque mais qu'il s'agit d'un mot perse : *Gaza autem, lingua Persarum, diuitiae nuncupatur. Nec est hebraeo sermo sed barbarus*. C'est pour cette raison que Jérôme indique qu'il refuse d'employer ce terme barbare (*barbarus*). Ainsi, si la forme *gaza* est présente chez Jérôme (et chez Raban), c'est pour être niée et rejetée de la Bible latine. L'auteur du *Liber* n'a cependant pas répugné à l'employer, choix qui s'explique peut-être par la volonté de former une allitération en [z] (*gazas [...] Ezechias*) ou par la préférence caractéristique du poète pour les synonymes plus rares ou plus exotiques. Remarquons dans le même vers l'emploi de *manifestat* en lieu et place d'*ostendit*. Cette substitution prépare la lecture typologique du passage puisque le verbe *manifestare* est employé au vers 2 du prologue pour évoquer la naissance du Christ : *mille modis natus fuit agnitus ac manifestus*. L'hexamètre 759 établit un lien de causalité (*ob ista*) entre l'acte d'Ezéchias et l'exil à Babylone qui n'est pas présent dans la Bible. En effet, dans les versets en question, Isaïe semble surtout affirmer le contraste entre la richesse actuelle du Roi et la misère de sa descendance mais ne condamne pas l'acte, du moins pas ouvertement.

Ainsi, le groupe prépositionnel *ob ista* s'inspire du commentaire tropologique de Jérôme (*In Esaiam*, XI, 39, 3-8) repris par Raban (*In Reg. IV Reg*, 20) : *unde Dei ira iustissima*. La référence explicite à Matthieu du vers 761 tout comme le rapprochement du vers 762 entre les Hébreux eunuques et ceux qui ont perdu la virilité de leur âme s'inspirent également des textes patristiques précités. Notons que l'expression *uirilia perdit* résume fortement le texte initial : *amisso uirili robore, in muliebrem redigitur mollitudinem*. L'utilisation du neutre pluriel de deuxième déclinaison (*uirilia*) permet comme souvent de former le dactyle cinquième.

V. 763-783 : Josias et Yoakhaz.

Après l'ensemble consacré à Ezéchias (v. 746-762), l'auteur paraphrase le chapitre 23 qui oppose Josias à Yoakhaz l'idolâtre. Les chapitres 21 et 22 portant sur les rois impies Manassé et Amôn, mais aussi sur le roi juste Josias n'ont pas été retenus. Encore une fois, ce choix n'est pas orienté par l'exégèse de Raban qui commente l'ensemble des figures royales du livre biblique. De même, les deux derniers chapitres du second livre des *Rois* (2 R. 24 et 25) qui évoquent les ultimes rois de Juda et d'Israël (Yoyakîn et Sédécias) ainsi que la déportation à Babylone ont été passés sous silence. C'est donc ce dernier ensemble de vers qui vient clore la réécriture des quatre livres des *Rois*, vaste ensemble qui a commencé au vers 856 du Livre II. Le *Liber III* est donc presque exclusivement consacré à l'interprétation de ces quatre livres historiques qui s'étend sur exactement 856 hexamètres. En comparaison, la place accordée aux grands prophètes (Isaïe, Jérémie, Ezéchiel et Daniel) est tout à fait restreinte puisqu'ils n'occupent que les vers 784 à 913 du *Liber III*, soit 129 hexamètres.

Cette réécriture du chapitre 23 évoque les actes de Josias qui préfigure le Christ ainsi que le règne de son successeur Yoakhaz qui désigne Satan. Les vers 763-764 introduisent le roi pieux par une apostrophe, procédé souvent utilisé dans le *Liber* au début des passages laudatifs⁴⁶⁴. L'expression *stilum uertere* est empruntée à Horace et on la retrouve en *Sat.* 1, 10, 72 : *saepe stilum uertas iterum quae digna legi sunt*. Le poète antique conseille à son lecteur de souvent retourner son stylet (pour effacer) afin de produire des œuvres dignes d'être lues. L'auteur du *Liber* comprend de façon erronée l'expression susdite et en fait un équivalent « d'écrire au sujet de... ». La mention du stylet est ici purement littéraire et sert à introduire de façon solennelle un sujet noble.

⁴⁶⁴ Voir par exemple I, 681 (*o pudibunde Ioseph*) ou encore II, 678 (*o Sanson fortis*).

Le vers suivant évoque à travers l’apostrophe la qualité principale du héros à savoir l’amour divin (*diuini amoris*) qui motive ses *gesta*. Les hexamètres 765-767 et 769 résument à la deuxième personne son combat contre l’idolâtrie qui est développé dans les versets 1-25 du texte biblique. L’anonyme n’a retenu que les actes les plus significatifs du roi et n’a pas narré plusieurs fois, comme dans l’hypotexte biblique, les actes semblables effectués par le souverain dans différentes villes. Si les termes *ossum*, *idolatrarum* et *fana* sont empruntés directement à la Vulgate, il n’en va pas de même pour les formes *proturbas*, *subuertis* et *profanas* qui regroupent la multitude des verbes d’action employée dans le chapitre 23 : *polluit*, *contriuit*, *destruxit*, *conbusit*, *comminuit*, *abstulit*, *occidit*. Remarquons au passage l’isolexisme *fana profanas*, procédé qu’affectionne particulièrement le versificateur et qui exprime bien ici le retournement positif que fait subir Josias à son pays. Par son lexique, l’hexamètre 769 est proche du verset 23. Notons cependant le passage du passif (*Phase factum est*) à l’actif (*Phase facis*) qui contribue davantage au panégyrique du souverain, figure éminente du Christ. Les vers 771-772 évoquent rapidement la mort de Josias sous les coups du Pharaon. La fin de vers *cum milite multo* constitue un ajout qui manifeste la puissance de Satan dans une perspective allégorique. Yoakhaz est évoqué à partir du vers 777. Le connecteur *tunc* qui remplace la conjonction *-que* de l’hypotexte permet d’établir un lien narratif signifiant entre la mort de Josias et l’avènement de son successeur et confirme l’exégèse des vers 772-774 et 778-779. En effet, Satan a tué le *rector gregis* (v. 774) ; la foule, privée de cette autorité, va donc choisir un maître amoral qui correspond à sa dimension charnelle (v. 778 *nempe sibi similes querunt homines animales*). Le verbe du vers 777 *statuerunt* a pour fonction de réduire les trois formes verbales de l’hypotexte : *tulitque* [...] *et unxerunt eum et constituerunt*... A l’inverse la captivité de Yoakhaz (évoquée rapidement au verset 34 par les termes *tulit et duxit*) est amplifiée par les trois formes passives au contenu très concret (*ligatur*, *minatur*, *excruciat*) qui expriment, selon le commentaire allégorique des vers 781-782, les tourments subis par les fautifs en Enfer. On le voit, le poète a opposé les deux souverains non seulement par le lexique mais aussi par le choix des outils grammaticaux et énonciatifs. A la forme active pleine de vigueur et d’espoir de l’un correspond la passivité du supplicé. Au rapprochement de la deuxième personne s’oppose l’éloignement du « il ».

L’ensemble des commentaires typologiques et exégétiques du passage sont inspirés de Raban (*In Reg. IV Reg, 23*). Le poète est ici très fidèle tant par la forme que par le fond au propos du *doctor*. Certains termes sont repris textuellement à l’hypotexte : *gregis*, *carnales*, *adulantes*, *tenebrosum*. D’autres constituent de simples variations synonymiques : *peruincere*

temptat pour *persecutionem* ; *rektoribus* pour *praedicatores*. Le vers 781 est délicat à comprendre si l'on méconnaît le texte des *Commentaria*. Pour Raban, la ville de Rebla où Yoakhaz fut capturé signifie étymologiquement « la multitude ». Le roi prisonnier représente donc les mauvais docteurs qui laissent leur âme se faire capturer par la foule des flatteurs : *cum diabolus per multitudinem adulatorum eneruans decipit corda praelatorum*. On remarque une fois de plus que, parmi les nombreuses exégèses proposées par le *doctor* sur ce passage, l'auteur a précisément développé celle qui concerne la droiture et l'indépendance d'esprit propre au bon *magister*.

V. 784-802 : Paroles d'Isaïe.

Les livres historiques cèdent désormais la place aux livres prophétiques autrement moins développés. Les vers 783-839 constituent un ensemble homogène structuré en trois parties d'égale longueur. Dans un premier temps, le versificateur paraphrase les paroles d'Isaïe (v. 784-802) puis évoque l'histoire de Jérémie (803-822) avant d'en venir à Ezéchiel (823-839). Le livre de *Daniel* dont la réécriture débute au vers 840 bénéficiera d'un traitement plus vaste et d'un découpage en plusieurs épisodes.

Dans cette partie du *Liber*, l'auteur s'est contenté de regrouper des citations du prophète sans proposer un commentaire précis et digne de ce nom. Les vers 784-786 introduisent le personnage en insistant sur son talent prophétique et sur la valeur typologique de ses paroles. Ces trois hexamètres sont fortement inspirés de la préface de Jérôme dans la Vulgate (*Praef. Vulg. Es.* p. 1096, 9-11) : *Ita enim uniuersa Christi Ecclesiaeque mysteria ad liquidum persecutus est, ut non eum putes de futuro uaticinari, sed de praeteritis historiam texere*. Remarquons simplement, dans la réécriture du vers 785, l'opposition renforcée par la rime léonine *futurorum / preteritorum*. A cette introduction laudative (qui commence comme souvent dans le *Liber* par le nom du protagoniste) correspond la conclusion des vers 801-802. L'auteur a naturellement conscience de n'avoir rapporté que quelques paroles du prophète et rappelle la quantité et la qualité de ces dernières : *tot, talia, tanta*. Les autres hexamètres (à l'exception du vers 788) juxtaposent des versets d'*Isaïe* rapportés de façon très fidèle. On peut se demander ce qui a motivé la sélection du versificateur. Il a certes annoncé dès le prologue (v. 6-7) qu'il était hors de ses facultés (*facultatis non est*) de rapporter toutes (*cuncta*) les paroles mystiques. Cela étant, son anthologie ne semble pas s'inspirer d'une

source patristique précise⁴⁶⁵. C'est sans doute l'évidente dimension typologique de certains passages qui a retenu son attention. Au demeurant, seul l'hexamètre 788 relève de l'exégèse à proprement parler. En effet, les autres citations rapportées ne bénéficient d'aucun commentaire et c'est au lecteur de saisir par lui-même le sens typologique qui, selon l'anonyme, ne fait aucune difficulté puisqu'il ne prend pas le peine de donner des éclaircissements. Ainsi, le vers 787 et les vers 789-800 paraphrasent sept citations différentes d'Isaïe en respectant à chaque fois l'ordre de l'hypotexte biblique⁴⁶⁶. Les termes utilisés sont à chaque fois ou presque empruntés directement à l'hypotexte biblique. Comme nous l'avions déjà remarqué au sujet de la paraphrase des poèmes de Job (*Liber II, 759-797*), l'anonyme se montre extrêmement respectueux de l'hypotexte lorsqu'il s'agit de proposer un florilège de citations. Les quelques substitutions que nous avons pu repérer s'expliquent par des raisons métriques. Ou bien il s'agit de trouver un synonyme ou un équivalent dont la longueur des syllabes correspond au mètre (v. 790 *gubernet* au lieu de *confirmet* ; v. 795 *omnem* à la place de *eius*). Ou bien le versificateur procède à de légers ajouts afin que l'unité syntaxique s'étende sur toute la longueur du vers. C'est le cas de l'adjectif *splendida* (v. 796) qui n'est pas présent dans l'hypotexte et dont la présence s'explique par le fait que l'expression de *Es. 30, 26 Et erit lux lunae sicut lux solis* s'avère trop courte pour occuper l'ensemble de l'hexamètre.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 787 (V. 2476 *Dinkova*) : G. Dinkova écrit *Domini* au lieu de *domini*. En effet, ce vers récrit *Es. 1, 3* où il est question du maître des animaux et non du Seigneur. Le terme *domini* est au reste présent dans le verset biblique mais ne désigne le Christ que par le biais de la lecture typologique du vers suivant.

V. 797 (V. 2486 *Dinkova*) : Suite à une déchirure de la partie inférieure du manuscrit, le vers n'est pas lisible entièrement. Entre *septem* et le *it* final, rien n'a subsisté. G. Dinkova

⁴⁶⁵ Il n'a de toute évidence pas pu utiliser le commentaire de Jérôme qui explicite l'ensemble des versets.

⁴⁶⁶ Dans son édition, G. Dinkova n'a pas identifié toutes les sources bibliques. Neil Adkin, à la page 83 de son article, a complété trois omissions : il considère à juste titre que le vers 798 s'inspire de *Es. 53, 10 (tradidit in morte animam suam et cum scelerastis reputatus est)*, le vers 799 de *Es. 64, 4 (oculus non uidit, Deus absque te quae praepearasti expectantibus te)* et le vers 792 de *Es. 16, 1 (emitte agnum dominatorem terrae)*. Cela étant, ni le philologue américain, ni G. Dinkova n'ont vu que le vers 800 paraphrasait *Es. 66, 24 : uermis eorum non morietur et ignis eorum non extinguetur*. Pour l'hexamètre en question, G. Dinkova évoque trois versets de Marc (9, 43 ; 9, 45 ; 9, 47) sans s'apercevoir que l'auteur de l'Évangile s'exprime en des termes identiques à ceux d'Isaïe.

propose : *Lux autem solis septem diebus lustrabit*. Cette solution ne nous semble pas acceptable. D'une part, ce vers est faux métriquement (la voyelle « u » de *lustrabit* étant longue par position alors qu'on attend ici une voyelle brève censée achever le dactyle cinquième⁴⁶⁷). D'autre part, il ne correspond pas au sens de la Vulgate. En effet, en *Es.* 30, 26, il n'est aucunement question d'une lumière qui se répandra sur sept jours (*septem diebus* dans l'édition de G. Dinkova) mais d'une lumière extraordinairement intense, comparable à la lumière de sept jours (*Es.* 30, 26 : *lux solis erit septempliciter sicut lux septem dierum*). Notre proposition : *lux autem solis septem<plex inde maneb>it* tient davantage compte du sens de la Vulgate et sa métrique est convenable. Il va sans dire qu'il ne s'agit ici que d'une hypothèse et que seule la présence d'un autre manuscrit du poème pourrait lever l'ambiguïté. Quoi qu'il en soit, le sens global du vers, faisant clairement référence à *Es.* 30, 26 ne pose pas de problème.

V. 798 (V. 2487 *Dinkova*) : A la fin du vers 798, G. Dinkova ne propose aucune ponctuation. Neil Adkin⁴⁶⁸ considère avec pertinence que les vers 798 et 799 récrivent deux citations distinctes d'*Isaïe* (à savoir respectivement *Es.* 53, 12 et *Es.* 64, 4). Par conséquent, la présence d'un point est nécessaire pour les séparer.

V. 803-822 : Jérémie.

Cet ensemble de vingt hexamètres évoque de façon très concise le personnage de Jérémie en ne rapportant que trois passages du livre en question : la mission de Jérémie (*Jr.* 1, 3-10) ; la parole de ce dernier concernant « l'homme nouveau » (*Jr.* 31, 22) ; le sauvetage du prophète par un Ethiopien (*Jr.* 38). Cela étant, les vers 814-817 récrivent quatre citations des *Lamentations*, livre traditionnellement attribué à Jérémie. Les versets retenus l'ont été pour leur évidente valeur typologique. Nous remarquons une fois de plus la souplesse du versificateur qui intercale des citations des *Lamentations* dans son récit sur le prophète et qui joint de façon originale deux sources bibliques distinctes.

Au vers 803, le poète s'est inspiré de *Jr.* 1, 5, verset dans lequel Dieu affirme à Jérémie qu'il l'a choisi et sanctifié alors qu'il était encore dans le ventre de sa mère. Comme souvent, l'anonyme n'a pas conservé le discours direct de l'hypotexte. En outre, l'hexamètre,

⁴⁶⁷ Il faudrait alors supposer la présence d'un vers spondaïque dont on ne trouve aucun exemple ni dans le *Liber* ni dans le *De Gratia*.

⁴⁶⁸ P. 83.

par sa forme, semble surtout reprendre la préface de Jérôme⁴⁶⁹ (*Praef. Vulg. Ier.* p. 1166, 6) : *et in matris utero sanctificatus*. L'auteur a préféré la formule du *doctor* à celle de la Vulgate (*et antequam exires de uulua sanctificaui te*) car la voix passive centre la phrase sur le prophète nommé explicitement juste après la penthémimère. L'hexamètre ainsi formé permet d'introduire le personnage selon des procédés analogues à ceux du vers 784. Le vers suivant poursuit la présentation du protagoniste en regroupant différentes sources⁴⁷⁰. Le premier hémistiche *mittitur ad regem* semble s'appuyer sur *Jr.* 1, 3 où l'on apprend que le prophète s'est adressé aux rois Yoyaqim et Sédécias. Quant au participe *preuaricantem*, il semble désigner Sédécias (2 *R.* 24) qui n'a pu empêcher l'exode à Babylone et qui n'a pas mieux agi que son prédécesseur Yoyaqim (d'où la présence de l'adverbe *quoque*). L'auteur par cet hexamètre évoque également mais indirectement les différents entretiens que Jérémie a pu avoir avec Sédécias (*Jr.* 34-38). La forme *preuaricantem* n'apparaît pas dans le livre de *Jérémie* ni dans le deuxième livre des *Rois*. Elle permet d'opposer la rectitude de Jérémie (v. 805-806) à la malhonnêteté du souverain. Le vers 806, pour sa part, s'inspire clairement de *Jr.* 1, 10 (*ut euellas et destruas et disperdas et dissipas et aedifices et plantes*) mais N. Adkin⁴⁷¹ a montré que sa forme dépendait surtout d'Horace (*Epist.* I, 1, 100 : *diruit, edificat, mutat quadrata rotundis*). En effet, le vers du *Liber* commence lui aussi par *diruit* suivi par *edificat* et privilégie, tout comme son modèle classique, l'asyndète à la polysyndète. L'auteur, par l'intertextualité, montre l'évolution du Paganisme au Christianisme. De fait, dans l'épître susmentionnée, Horace se présente comme un être aux actes contradictoires complètement opposé au personnage de Jérémie dont les gestes sont clairement orientés vers un objectif moral. Le vers 805 consiste en un ajout narratif qui est, selon toute vraisemblance, déduit de *Jr.* 10. Il pourrait avoir comme fonction de montrer plus clairement la dimension christique du personnage. Le verbe *corripere* se retrouve en *Mt.* 18, 15 : « si ton frère vient à pécher, va le trouver, et fais lui des reproches (*corripe*) seul à seul ». Quant à l'adverbe *patienter*, il fait songer aux multiples utilisations du verbe *patior* dans les récits évangéliques. Les vers 807-808 sont très proches de *Jr.* 31, 22 si ce n'est que le poète a remplacé le parfait *creauit* par le futur *faciet* afin de rendre plus évidente l'idée que la prédiction de Jérémie concerne l'incarnation du Christ à venir. Les vers 809-810 développent une telle lecture typologique inspirée de Jérôme (*In Ier.* 6, 22). L'auteur a remplacé *absque uiri semine* par l'hémistiche *quod nullus mas seret extra*, ce qui permet l'opposition entre les adverbes *extra* et *intra* placés

⁴⁶⁹ Comme l'a remarqué F. Dolbeau, p. 373, note 12.

⁴⁷⁰ G. Dinkova, dans son apparat des sources bibliques, considère que ce vers s'inspire de *Jr.* 1, 5, ce qui est inexact. Cet hexamètre n'est pas mentionné dans l'article de N. Adkin.

⁴⁷¹ P. 84.

tous deux en fin d'hexamètre. Les vers 811 et 813 rappellent l'action pastorale de Jérémie en développant une thématique semblable à celle des vers 805-806. Le verbe *aedificare* est au reste utilisé à la fois aux vers 806 et 813. L'hexamètre 812, pour sa part, annonce les citations des *Lamentations* des vers 814-817. Comme l'a remarqué Neil Adkin⁴⁷², le versificateur, pour évoquer les paroles du prophète, utilise l'intertexte néo-testamentaire. Ainsi, le vers en question s'avère très proche de *Mt. 4, 17* : *coepit Iesus praedicare et dicere « paenitentiam agite, adpropinquavit enim regnum caelorum »*. De fait, Jérémie n'annonce pas seulement le Christ par ses paroles, il le préfigure aussi par son discours. De fait, l'hexamètre 814 renvoie directement *Lm. 3, 30*⁴⁷³ mais a été retenu parce qu'il fait naturellement songer à *Mt. 5, 39*. Les vers 815-817 récrivent d'autres versets des *Lamentations* qui peuvent aisément se lire comme des annonces de la vie du Christ. Le poète est passé de la première personne du discours à la troisième personne du récit pour rendre plus manifeste la correspondance avec la narration évangélique. Ainsi, le vers 816 qui s'inspire de *Lm. 3, 53* et *posuerunt lapidem super me* fait naturellement penser à la mise au tombeau. Au vers 817, le versificateur a ajouté la forme *Iudeis* pour faire naître une dimension typologique dans cette citation quelque peu obscure de l'hypotexte. Les vers 818-819 reviennent au récit de la vie du prophète proprement dit. Le versificateur a rajouté le complément d'agent *a Phariseis* afin de préparer l'exégèse des hexamètres 819-820 qui semble inspirée de Raban (*Super Ier. 13, 38*). Le vers 821 a pour fonction de clore le passage et de rappeler que seuls certains aspects du personnage ont été retenus (*his aliisque modis*)⁴⁷⁴. Dans cette section du *Liber*, tout comme dans l'ensemble des hexamètres consacrés à *Isaïe*, l'auteur juxtapose certaines citations bibliques à vocation typologique en réduisant au strict minimum les passages exégétiques.

V. 823-839 : Ezéchiel.

Cet ensemble de dix-sept hexamètres concerne le prophète Ezéchiel. Le versificateur n'a retenu que trois citations bibliques, l'une portant une dimension tropologique (v. 826-830), la deuxième une dimension typologique (v. 831-837) et la dernière une dimension anagogique (v. 838-839). L'anonyme a-t-il pratiqué un tel regroupement pour donner à ses

⁴⁷² P. 84.

⁴⁷³ Dans son édition, G. Dinkova ne mentionne qu'une source biblique pour les vers 812-817. Neil Adkin, pour sa part, a identifié l'intertexte évangélique du vers 812 et les versets des *Lamentations* récrits en 814-815. Mais il n'a pas vu que le vers 816 reprenait *Lm. 3, 53* et que le vers 817 s'inspirait de *Lm. 3, 65* : *dabis eis scutum cordis laborem tuum*.

⁴⁷⁴ Le versificateur utilise une technique similaire au vers 801 pour évoquer le caractère non exhaustif de sa réécriture d'*Isaïe*.

disciples une illustration des différentes lectures mystiques ? Quoi qu'il en soit, on remarque que le prophète ne bénéficie pas d'un traitement plus développé que Jérémie ou Isaïe.

Les vers 822-824 constituent le prologue du passage. Le premier hexamètre nomme le protagoniste à l'instar des vers 803 ou 784. L'expression *caeli rimator* fait vraisemblablement référence à la vision céleste d'Ezéchiel rapportée dans les chapitres 40 à 47. Le terme *speculator*, quant à lui, est directement emprunté à Ez. 33, 7⁴⁷⁵ (*et tu fili hominis speculatorem dedi te*) verset dans lequel Dieu établit Ezéchiel comme « guetteur » de la maison d'Israël. La rime léonine en [or] sera également utilisée aux vers 840-841 dans la présentation de Nabuchodonosor. Cet écho phonique a pour fonction de souligner l'opposition entre la vie contemplative du juste et l'action destructrice du souverain. Le vers 823 affirme la valeur typologique des paroles du prophète avec un lexique très proche de celui employé dans la présentation d'Isaïe (v. 784-786). Dans cette introduction, le poète ne semble pas s'être inspiré du prologue de Jérôme de la Vulgate si ce n'est au vers 824 où il évoque comme le *doctor* l'obscurité des paroles d'Ezéchiel (*Praef. Vulg. Ez.* p. 1266, 8-9) : *magnis obscuritatibus inuoluta*. Cet hexamètre peut être interprété comme une justification de la part de l'auteur de n'avoir pas davantage cité les versets du prophète. Les vers 826-828 soulignent l'importance de la citation faite aux vers 829-830. Si Ezéchiel est un prophète obscur, personne n'a exprimé plus clairement le moyen d'être sauvé. De fait, les formes *elicuit* et *enucleauit* s'opposent manifestement aux trois verbes du vers 824 (*uelat, obnubit, opacat*). La réécriture du verset biblique s'avère fort éloignée de l'hypotexte. En Ez. 33, 14-16, Ezéchiel affirme que l'impie peut échapper à la mort (*uita uiuet*) s'il se détourne de son péché (*egerit paenitentiam a peccato suo*) et s'il restitue ce qu'il a volé (*rapinamque reddiderit*). On le voit, le poète a adapté cette citation à la spiritualité du Moyen Age central en insistant sur l'intériorité de la conscience. Il ne s'agit pas seulement de payer sa dette à la collectivité mais de pleurer sa faute comme le soulignent les verbes *plangit, gemat* et *ploret*. Remarquons en outre, au vers 829, l'utilisation habituelle du neutre pluriel *crimina* en position de dactyle cinquième, solution adoptée à dix reprises dans l'ensemble du *Liber*. Par ailleurs, la clause de l'hexamètre en question a déjà été employée au vers 533 (*crimina planxit*). Les hexamètres 831-832 paraphrasent la deuxième citation du prophète qui sera commentée selon une exégèse typologique aux vers 833-835. Le vocabulaire employé est très proche de l'hypotexte biblique et les termes *portam* et *clausam* lui sont directement empruntés. Notons cependant que le participe futur *iturum* s'est substitué au parfait *ingressus est*. De la même manière qu'au vers 807, l'auteur modifie les temps verbaux pour rendre sa paraphrase cohérente avec la lecture

⁴⁷⁵ Source biblique que n'a pas relevée G. Dinkova ni N. Adkin.

typologique. Il s'inspire en cela d'Ambroise qui utilise dans sa citation du passage *transibit* (*Inst. uirg.* 8, 52) en lieu et place du *perfectum* initial. Les hexamètres 833-835 récrivent assez fidèlement le docteur précité et le terme *integritatis* lui est directement emprunté. Au vers 834, le versificateur remplace l'expression de l'hypotexte *genitalia uirginitatis claustra non soluit* par la fin de vers *reserauit* qu'il emploie également en I, 634, en III, 450 et en III, 457. Les vers 836-837 s'avèrent d'une facture plus originale. L'anonyme semble y expliquer que grâce au Christ la gloire de la Vierge est devenue plus grande puisqu'elle est devenue par lui la mère du salut. Le vers 838 est inspiré de *Ez.* 40, 2, verset dans lequel le prophète évoque sa vision (*quasi aedificium ciuitatis*). Le poète considère que cette expression préfigure la Jérusalem céleste, ce qui n'est pas le cas chez Ambroise.

V. 840-869 : Nabuchodonosor.

A partir du vers 840 et ce jusqu'au vers 913, le poète paraphrase le livre de *Daniel*. Il s'agit d'une réécriture relativement complète puisque seuls les chapitres 7-8 (songe des quatre bêtes et vision du bélier et du bouc), les chapitres 10-12 (prophéties sur le royaume de Babylone) et le chapitre 14 (Daniel, les prêtres de Bel et le dragon) n'ont pas été retenus par le versificateur. Le livre de *Daniel* bénéficie donc d'un traitement beaucoup plus développé que les autres livres prophétiques⁴⁷⁶. Cela étant, l'anonyme s'intéresse surtout aux figures tropologiques du livre (Nabuchodonosor, Balthasar, les vieillards de l'histoire de Suzanne) et ne rapporte que brièvement les paroles proprement prophétiques de *Daniel*. L'exégèse typologique ne semble plus être sa motivation première puisque seuls les vers 900-913 développent un commentaire de ce type⁴⁷⁷. Il faut également remarquer que le poète procède à une restructuration complète de l'hypotexte. Il privilégie l'unité thématique à la continuité narrative de la Vulgate. Ainsi, les vers 840-875 concernent les rois pécheurs (*Dn.* 5 et 6) et les hexamètres 876-890 proposent eux-aussi une analyse morale à partir de l'histoire de Suzanne (*Dn.* 13) et ce n'est qu'à partir du vers 891⁴⁷⁸ que commence à proprement parler le récit de Daniel. (*Dn.* 6 et 9). Le versificateur revient (v. 906-913) ensuite sur deux passages interprétés de façon typologique : le songe de la statue (*Dn.* 2) et les jeunes gens de la

⁴⁷⁶ Surtout si l'on considère qu'il s'agit d'un livre relativement court (14 chapitres : les 66 chapitres du livre d'*Isaïe* forment un ensemble beaucoup plus vaste).

⁴⁷⁷ Relevons à ce sujet l'hexamètre 899 : « De fait, d'autres prophètes ont écrit au sujet du Christ futur ». Le poète considère qu'il n'a pas toujours à reprendre des analyses similaires. S'il a retenu la vision de Daniel au chapitre 9, c'est parce qu'il est le seul à « prédire » le moment de l'avènement du Christ.

⁴⁷⁸ *O uir sanctorum, Daniel, desideriorum*. Comme d'habitude dans le *Liber*, le traitement d'un personnage commence par l'utilisation de l'apostrophe élogieuse.

fournaise (*Dn.* 3). Ce remaniement structurel ne semble pas inspiré par l'un ou l'autre des docteurs dont se sert habituellement notre auteur.

Ce premier ensemble d'hexamètres concerne Nabuchodonosor. Cette section peut être divisée en deux sous-parties : les vers 840-856 qui évoquent à la deuxième personne le passage du roi de la gloire à la misère (*Dn.* 4), ce qui lui permet de prendre conscience de ses fautes ; les vers 857-869 qui racontent à la troisième personne le massacre de Sédécias et de ses enfants (2 *R.* 25, 1-7), événement situé chronologiquement avant la folie du souverain et la naissance de sa foi⁴⁷⁹.

Les vers 840-845 présentent le roi en insistant sur son pouvoir et son orgueil, qui furent brusquement renversés par la volonté divine. Le poète utilise la deuxième personne qui n'est plus celle de la prière ou de l'éloge mais bien celle de l'accusation. Comme nous l'avons dit plus haut, les hexamètres 840-841 contiennent des rimes léonines en [or] tout comme le vers 823 qui évoque la sagesse d'Ezéchiél. Le souverain, par cet écho phonique, est ainsi fortement opposé au prophète : l'un est un homme d'action tourné vers la terre (*terrarum dominator*) l'autre est un homme de contemplation tourné vers le ciel (*caeli rimator*). Le poète semble s'être ici inspiré, en substance, du récit que Daniel fait à Balthasar au sujet de son père Nabuchodonosor (*Dn.* 5, 19-20). Le prophète y insiste sur la puissance du souverain (*uniuersi populi tribus et linguae tremebant et metuebant eum*), idée que l'on retrouve au vers 843 (où le terme *plurima* reprend probablement l'adjectif *uniuersi*). Il évoque également la violence du roi (*quos uolebat interficiebat*), thématique que l'on retrouve dans la clausule du vers 840 (*pacis seu federis osor*) et du vers 845 (*uocem sanguinis audit*) et qui est également illustrée dans les vers 857-869 narrants le massacre de la famille de Sédécias. Enfin, en *Dn.* 5, 20, Daniel parle de la *superbia* de Nabuchodonosor, caractère que l'on retrouve dans le parfait *intumuisti* du vers 844. L'anonyme semble donc s'être ici servi du récit de Daniel, ce qui est tout à fait cohérent puisqu'il poursuit le même but didactique que ce dernier. En effet, en *Dn.* 5, 17-28, le prophète explique à Balthasar que son père, extraordinairement puissant, a fini par s'humilier contrairement à lui qui pour cette raison risque la mort. Semblablement, le poète dans ce passage insiste sur la nullité de toute possession terrestre (v. 842) et sur la nécessité de la crainte de Dieu (v. 855). Les vers 846-854 relatent les « transformations » du roi en synthétisant plusieurs passages du chapitre 4. A vrai dire, dans le chapitre en question, le même récit est narré à quatre reprises : en *Dn.* 4, 21-24, Daniel interprète le songe du souverain et lui prédit ce qui risque de lui advenir ; en *Dn.* 4, 28-30, la voix du ciel indique au roi quel est le châtement qui l'attend ; en *Dn.* 4, 30, se situe la narration à la troisième

⁴⁷⁹ Ces deux épisodes ne sont pas séparés par un quelconque signe dans le manuscrit.

personne proprement dite ; en *Dn.* 4, 31-33, enfin, on trouve une section au discours direct dans laquelle Nabuchodonosor évoque le moment où il a reconnu la puissance de Dieu et a conséquemment recouvré sa conscience. Le versificateur n'a pas choisi une version en particulier mais a utilisé des éléments épars pour insister sur la déchéance du roi et l'omnipotence divine. Le vers 846 s'inspire de *Dn.* 4, 27-28. Le poète a remplacé l'expression *uox de caelo* par *caelica uox* qui convient mieux à la langue poétique privilégiant les adjectifs aux constructions prépositionnelles. Par ailleurs, la forme *tumentis* interprète le discours direct de Nabuchodonosor en *Dn.* 4, 27, verset dans lequel le souverain se félicite d'avoir construit Babylone. L'utilisation de ce participe permet ainsi de résumer les paroles du roi tout en insistant sur son péché d'orgueil. Au vers 847, l'anonyme récrit *Dn.* 4, 29 en insistant fortement sur la folie « bestiale » du souverain. En effet, dans le verset biblique, Dieu prédit au roi qu'il vivra avec les bêtes (*et cum bestiis feris erit habitatio*) et qu'il mangera à la manière des bœufs (*quasi bos comedes*). Le poète a utilisé, quant à lui, l'adjectif *bouino* pour désigner la conscience de Nabuchodonosor (*brutescas corde bouino*). De même, au vers 849, le versificateur a développé l'expression *et faenum ut bos comedet* en ajoutant deux comparaisons animales pour illustrer de façon plus concrète la régression du prince. L'hexamètre suivant consiste lui aussi en une *amplificatio* de l'idée évoquée au verset 28 et 30, à savoir que Nabuchodonosor doit vivre avec les bêtes sauvages. De fait, le verbe *pererras* conjugué au présent tout comme les pluriels *silvas* et *campos* forment une hypotypose au service de la description saisissante du roi errant tel une brute au milieu des forêts. La réécriture du récit biblique insiste également sur l'omnipotence et la bonté divine. Si au vers 848 *absque mora* constitue une *uariatio* synonymique pour *eadem hora* (*Dn.* 4, 30), le participe *miserante* du vers 851 s'avère bel et bien un ajout. De fait, dans le texte biblique, on apprend en *Dn.* 4, 29 que le prince finit par avoir conscience de la puissance de Dieu (*donec scias quod dominetur Excelsus*). Cette idée est également exprimée à la première personne en *Dn.* 4, 31 (*oculos meos ad caelum leuavi*). En revanche, dans la paraphrase du *Liber*, le poète insiste surtout sur l'action de Dieu (*miserente*) tout en passant sous silence la « conversion » du roi. Ce choix de réécriture peut se mettre en rapport avec le titre du poème évangélique que nous attribuons au même auteur : *De Gratia Noui Testamenti*. Les vers 853-854, pour leur part, résument le verset 33 dans lequel le souverain affirme avoir retrouvé sa grandeur. Les vers 854-856 concluent cet ensemble narratif. Ils consistent en une argumentation *a fortiori* qui s'appuie sur la *mutatio* du roi. Si Dieu a pu opérer un tel changement avec un si grand roi (*talis ; tanti*), il est nécessaire par conséquent que nous ayons peur de Lui (*diuini timoris*) et que nous chassions le péché de nos âmes (*cor omnino sorde lauemus*).

Les vers 857-869 constituent un ensemble autonome bien différent de l'épisode précédent. Il semble ici que le poète ait voulu regrouper deux anecdotes riches de signification concernant le personnage de Nabuchodonosor sans essayer d'établir de lien entre ces deux passages. Nous pourrions dire qu'il crée ici une notice sur cette figure du pécheur en regroupant deux épisodes séparés dans l'hypotexte. En effet, si les vers 840-856 paraphrasent le livre de *Daniel*, c'est ici le livre des *Rois* la principale source d'inspiration du poète⁴⁸⁰. Ce dernier, dans sa réécriture, a centré le récit sur Nabuchodonosor seul sujet des nombreux verbes d'action. Ainsi, au vers 857, il utilise le singulier *circundedit* à la place de l'expression biblique *ipse et omnis exercitus eius et circumdederunt eam*. De même, au vers 859, la forme *precepit minari* remplace le pluriel *duxerunt* : dans la Bible, ce sont les Chaldéens qui prennent l'initiative d'amener Sédécias au roi alors que, dans le *Liber*, c'est Nabuchodonosor qui dirige entièrement l'action. Par ailleurs, les versets 2-5 qui évoquent la tentative de fuite des habitants de Jérusalem n'ont pas été retenus puisqu'ils ne concernent pas directement la dimension diabolique du souverain. Les vers 860-861 récrivent les versets 6-7 en procédant à de simples substitutions synonymiques (*occidit / peremit ; effodit / cecauit*) motivées selon toute vraisemblance par des raisons métriques. Les vers 862-869 développent une exégèse allégorique inspirée de Raban (*In Reg. IV Reg, 25*) qui lui-même recopie textuellement Grégoire (*Moral. 7, 28, 37*). Nous pensons que l'anonyme a utilisé directement Raban puisqu'il s'agit de sa source privilégiée pour l'ensemble de la paraphrase des livres des *Rois*. Nous savons cependant par les exégèses formulées dans le *Liber* sur le livre de *Job* que l'auteur connaissait également Grégoire. De l'hypotexte patristique, le versificateur a conservé la correspondance entre Nabuchodonosor et Satan ainsi que la lecture allégorique de Sédécias. Chez Grégoire et Raban, la mutilation du roi est considérée comme la perte de la raison (*lumen rationis perditur*), idée que l'on retrouve au vers 866 (*caret ratione*). Cet « aveuglement » est causé par la multitude des péchés. Cette interprétation est justifiée chez les *auctores* par l'étymologie du nom propre *Reblata* qui signifierait *multa*. Ainsi, l'expression *prauo usu et iniquitatis suae multitudine grauatur* est résumée à l'hexamètre 866 par le groupe prépositionnel *ob cumulos culpa*. Cela étant, le poète ne se montre pas d'une fidélité complète à l'égard de sa source. D'un point de vue formel, il souligne davantage le parallélisme entre le récit et l'exégèse en utilisant des termes identiques ou apparentées : ainsi

⁴⁸⁰ La mise à mort des enfants de Sédécias ainsi que la mutilation de ce dernier sont narrées à la fois en 2 *R.* 25, 1-7 et en *Jr.* 39, 1-7. Les deux récits bibliques sont extrêmement proches et il n'est pas possible de voir dans les tournures et le vocabulaire employés par l'anonyme la préférence pour l'une ou l'autre version. Cela étant, il nous semble que le poète utilise plus volontiers le livre des *Rois* qu'il connaît parfaitement bien. De fait, dans l'ensemble du *Liber*, les livres historiques occupent une place autrement plus grande que les livres prophétiques.

les formes *inpugnare* (v. 862) et *expugnare* (v. 867) répondent au nom *obsidione* (v. 857). De même, on retrouve le verbe *cernere* aux vers 860 et 868. Quant à la forme *exoculare* du vers 869, il s'agit naturellement d'un synonyme du verbe *cecavit* utilisé au vers 861. Le poète se montre donc plus didactique que les sources patristiques. Par ailleurs, il n'a guère conservé l'interprétation allégorique de la mort des fils. Pour les *doctores*, cet élément désigne les *bona opera* auxquels s'attaque d'abord Satan pour pervertir l'âme des fidèles. Le versificateur, pour sa part, fait une lecture plus psychologique du passage. Les enfants signifient l'espoir (v. 863 *spem* ; v. 868 *desperatos*). Ainsi, le diable s'attaque en priorité aux faibles susceptibles de perdre aisément cette vertu théologique. La relative *quem superare potest* s'avère, à ce titre, tout à fait explicite. La lecture allégorique porte par conséquent en elle une forte dimension morale. Le lecteur est indirectement invité à se défendre avec vigueur et à toujours garder espoir afin de ne pas offrir de possibilité (v. 863 *si ualet*) à l'antique ennemi.

Remarques sur l'établissement du texte.

V. 847-853 (V. 2536-2542 *Dinkova*) : G. Dinkova ouvre les guillemets au vers 847 pour les refermer au vers 853. Elle considère donc que cet ensemble de six hexamètres récrit les paroles adressées par la voix céleste au roi en *Dn.* 4, 27-29. Il nous semble, pour notre part, que le récit reprend au vers 848 puisque le verbe *pulsus es* est conjugué au parfait. L'expression *absque mora* revêt d'ailleurs, selon cette interprétation, un sens plus satisfaisant puisqu'elle souligne l'efficacité de la parole performative de Dieu (comme en *Dn.* 4, 30 : *eadem hora*). Quant à la deuxième personne, elle s'explique par le fait que dès le vers 840 le poète s'adresse directement à Nabuchodonosor (*Tu, Nabuchodonosor*).

V. 870-875 : Balthasar et l'écriture sur le mur.

Le chapitre 5 narrant l'histoire de Balthasar est ici fortement résumé. Le versificateur n'a pas retenu le contexte de l'apparition (le festin du roi évoqué en *Dn.* 5, 1-2). Il n'a pas conservé non plus les versets 7-8 (recherche d'interprétations et promesse de récompense), les versets 10-22 (récit par Daniel de la vie de Nabuchodonosor) ni les versets 27-28 (traduction faite par le prophète de l'inscription). De fait, le passage se focalise essentiellement sur le

péché du souverain. On peut concevoir que l'anonyme ne se soit pas embarrassé des détails de la narration et surtout qu'il n'ait pas à nouveau récrit le récit de Nabuchodonosor, personnage qu'il vient de traiter dans les hexamètres précédents. En revanche, il est plus surprenant de voir que le poète a passé sous silence les versets 4 et 24 qui font référence à l'idolâtrie du roi⁴⁸¹. Dans la version du *Liber*, Balthasar est uniquement condamné pour avoir utilisé de la vaisselle sacrée dans un but profane. On peut supposer que ce choix s'est fait en fonction de la lecture morale du passage qui apparaît au vers 875. L'auteur y enjoint en effet ses lecteurs à ne pas faire comme le roi (*moritur qui sic operatur*), à savoir à ne pas mélanger le profane et le sacré. Or, cette interdiction n'a pas été directement formulée jusqu'à présent dans le *Liber* alors que la thématique de l'idolâtrie y a déjà été longuement développée, en particulier dans la paraphrase de l'*Exode*.

Le vers 870 sert à marquer le début d'un nouvel épisode (mention du nom propre *Balthasar*) mais aussi à établir un lien avec la section précédente : Balthasar appartient comme son prédécesseur au groupe des rois pécheurs comme l'indique la clausule *hunc imitatur*. Au vers 871, le poète a conservé *uasias* et *uina*. En revanche, il a résumé les propositions de l'hypotexte (*uasa aurea quae asportauerat de templo quod fuerat in Hierusalem*). Par ailleurs, le pluriel *biberunt* a été remplacé par le singulier *propinat* et l'adjectif *temulentus* a été ajouté. Le versificateur centre donc sa narration sur le souverain et « invente » si l'on peut dire un autre péché, l'immodération du personnage. L'hexamètre suivant est assez proche de la Vulgate. Remarquons néanmoins que le poète a préféré *cernit* à *aspiciebat* et l'expression *quatitur tremore* à la proposition *tunc regis facies commutata est*. De telles substitutions permettent de condenser le texte initial mais aussi de former une allitération en [r] suggérant la terreur du roi. Au vers 874, l'auteur a remplacé les parfaits du verset 26 (*numeravit Deus regnum tuum et complevit illud*) par des futurs conjugués à la deuxième personne, ce qui renforce la tonalité tragique du passage. Le dernier vers de l'ensemble, comme nous l'avons dit plus haut, contient la lecture morale du passage. Remarquons la structure en chiasme de l'hexamètre qui relie les deux formes du verbe *morior* ainsi que le nom propre *Balthasar* et le pronom relatif *qui*. L'auteur illustre ainsi la parenté de destins qui unit le souverain et ceux qui sont désireux de l'imiter.

V. 876-890 : Suzanne et les vieillards.

⁴⁸¹ Dans la Vulgate, c'est la raison principale de la condamnation du souverain.

Cet ensemble de quinze hexamètres récrit de façon très elliptique le chapitre 13 du livre de *Daniel*⁴⁸². Le versificateur utilise le verbe *subnectere* pour relier ce passage à l'épisode précédent sans donner de justification particulière. On peut néanmoins remarquer que cet ensemble se rapproche des deux passages précédents puisque, à chaque fois, l'auteur du *Liber* propose une lecture morale s'appuyant sur des *exempla* similaires : des êtres puissants qui finissent par être abaissés par la puissance divine. De fait, le poète n'a pas retenu les multiples péripéties de la narration (Suzanne observée dans son parc par les vieillards (*Dn.* 13, 12-19) ; le chantage proposé par les fautifs (*Dn.* 13, 20-23) et l'enquête de Daniel (*Dn.* 13, 45-59). Il considère sans doute que cette histoire est bien connue de ses lecteurs et il insiste de façon évidente non sur l'intervention du prophète (seul le vers 887 lui est consacré) mais sur l'immoralité des vieillards et sur la piété de l'épouse.

Contrairement à l'hypotexte biblique qui ouvre le récit en présentant les vertus de Suzanne, la paraphrase du *Liber* dénonce tout d'abord le vice et la duplicité des *duo Hebrei*. Très curieusement, G. Dinkova, dans son édition, a sauté une ligne après le vers 880 (2569 selon sa numérotation) et ne propose aucune référence biblique pour les vers 876-880 (2565-2569)⁴⁸³. Elle ne semble donc pas avoir vu que ces cinq hexamètres introduisaient les pécheurs de la narration. Or, le vers 876 fait clairement référence à *Dn.* 13, 5 et 8-9. Le terme *senes* apparaît en effet au verset 5. Quant à la fin de vers *non presbiterales*, elle évoque le manquement à la religion et à la chasteté qui caractérisent les deux juges puisqu'au verset 8 on apprend qu'ils brûlent de désir (*et exarserunt in concupiscentia*) et qu'au verset 9 on les voit, pour cette raison, se détourner du ciel (*et declinauerunt oculos suos ut non uiderent caelum*). De même, les vers 879 et 880 s'inspirent visiblement des versets 5 et 6. Les deux juges qui sont âgés ont été choisis par le peuple (*constituti sunt duo senes iudices*). Le terme *religiosi* n'apparaît pas dans l'hypotexte mais le versificateur ne s'éloigne guère de l'esprit de la Vulgate. Les juges sont en effet choisis parmi les anciens réputés pour leur piété et leur sagesse. Le vers 880, de son côté, s'avère proche du verset 6 (*et ueniebant ad eos omnes qui habebant iudicia*). L'adjectif *omnia* a d'ailleurs été conservé dans la réécriture (*omnis plebs*). Les hexamètres 877-878 sont pour leur part plus délicats à interpréter. Il nous semble qu'ici le poète évoque l'origine juive des vieillards qui ont été exilés à Babylone puisque, comme l'indique le premier verset du chapitre, c'est dans cette ville que se situe l'action mettant cependant uniquement en scène des personnages obéissant à la loi de Moïse. On le voit, cette

⁴⁸² Dans la T.O.B., ce chapitre figure dans le livre de *Daniel Grec* qui est séparé du livre de *Daniel* écrit pour sa part en hébreu et en araméen. Dans la Vulgate, ce chapitre est inséré parmi les autres chapitres de *Daniel*.

⁴⁸³ Neil Adkin, dans son article, ne mentionne pas ce passage.

présentation des vieillards se montre finalement assez fidèle à l'hypotexte. L'auteur les a évoqués en premier puisqu'il s'agit des personnages les plus importants de la réécriture. Leur comportement scandaleux guide toute la lecture tropologique du passage dont la conclusion apparaît aux hexamètres 890-891.

Les vers 881-883 introduisent le personnage de Suzanne en s'inspirant des versets 2 et 3. L'anonyme insiste sur la beauté et la piété de l'héroïne en procédant à une *amplificatio*. Dans le début du chapitre de la Vulgate, on apprend que Suzanne est très belle (*pulchram nimis*), qu'elle craint Dieu (*timentem Dominum*) et qu'elle a été élevée selon la loi de Moïse (*secundum legem Mosis*). Dans la paraphrase du *Liber*, la beauté du personnage est évoquée à la fois au vers 882 (*carne cluens nimium*) et au vers 883 (*pulcra quidem facie*). De même, la pureté morale de Suzanne est affirmée à de nombreuses reprises : *sancta* (v. 881) ; *fidelis* (v. 881) ; *prepollens stemmate morum* (v. 882) ; *speciosior ac pietate* (v. 883). Remarquons que les rimes léonines et les asyndètes des vers 882-883 soulignent l'union de la beauté physique et de la beauté morale. Cet éloge permet naturellement d'opposer la véritable piété de l'héroïne à l'hypocrisie des vieillards (v. 879 *reputantur religiosi*). La lecture tropologique du texte biblique conditionne de fait un développement des caractéristiques morales des protagonistes qui a pour but de séparer l'exemple (v. 889) du contre-exemple (v. 890). À l'inverse, la narration s'avère fortement réduite.

Les vers 884-888 résument l'action proprement dite (tentative de viol, jugement de Suzanne, condamnation des vieillards après l'enquête de Daniel). Le poète ne s'est pas attaché à la lettre de l'hypotexte mais utilise son propre lexique pour pouvoir condenser plus efficacement la Vulgate. Seuls les termes *clamando* (*exclamavit* en *Dn.* 13, 24) et *puer* (*pueri iunioris* en *Dn.* 13, 45) sont directement empruntés au texte initial. Pour le reste, l'anonyme utilise des verbes d'action qui englobent plusieurs versets. C'est le cas de l'expression du vers 884 *nituntur uiolare*, de la forme *rogat altum* au vers 886 ou encore du verbe *falsat* au vers 887. Le versificateur a supprimé les détails de la narration ainsi que les passages au discours direct. Le vers 885 pour sa part est extrêmement allusif et son second hémistiche s'avère incompréhensible pour qui ignore l'hypotexte⁴⁸⁴. Comme nous l'avons dit plus haut, les différents aspects de la narration intéressent peu le poète en comparaison de la dimension morale du passage insistant sur la chasteté, thématique particulièrement appropriée au contexte monastique.

⁴⁸⁴ Au chapitre 13, les vieillards disent à Suzanne que, dans le cas où elle se défendrait, ils n'hésiteraient pas à faire un faux témoignage en affirmant l'avoir vue avec un homme. Plutôt que de céder à l'ardeur des juges, la jeune femme préfère cependant crier (*clamando*) si bien que les vieillards mettent leur menace à exécution.

V. 891-905 : Piété et talent prophétique de Daniel.

Cet ensemble de quinze hexamètres constitue ce que l'on peut appeler l'éloge de Daniel. Ce dernier est loué pour sa sobriété (v. 891-895), sa piété (v. 896-897 et 901) et enfin son talent prophétique (898-905) puisqu'il est le seul à avoir fixé le temps de l'avènement du Christ. Comme nous l'avons dit plus haut, le poète n'a pas retenu toutes les visions de Daniel, loin s'en faut. De ses paroles prophétiques, il n'a conservé que ce qui le différenciait des autres prophètes (v. 898-900). De même, le versificateur n'a retenu que deux épisodes de son existence : le refus de boire du vin (*Dn.* 1, 4-19) ainsi que la fosse aux lions (*Dn.* 6, 20-23), passages qui illustrent le plus sa valeur morale et correspondent le mieux à l'interprétation du texte dans un cadre monastique.

Le vers 891 nomme le protagoniste en utilisant l'apostrophe (*O uir sanctorum, Daniel*) selon un procédé analogue à I, 691 (*O pudibunde Ioseph*). L'expression *sanctorum desideriorum* fait assurément référence, comme l'indiquent les hexamètres suivants, à la sobriété du héros (*Dn.* 1, 4-19) qui refuse de boire du vin et qui conseille à ses compagnons hébreux de manger des légumes. Daniel s'oppose de fait aux vieillards de l'épisode précédent incapables de contrôler leur corps. L'expression *uir sanctorum desideriorum* est reprise textuellement à *Dn.* 10, 11 comme l'a remarqué N. Adkin⁴⁸⁵. C'est ainsi que l'ange Gabriel nomme le prophète lorsqu'il lui apparaît après un long jeûne. De fait, dans cette partie de l'épisode, l'anonyme a utilisé à la fois des éléments du chapitre 1 et des éléments du chapitre 10 pour illustrer la continence de Daniel. Ainsi, le vers 892 s'inspire du chapitre 1 où l'on apprend que Daniel fait partie des fils de Juda qui fréquentent Nabuchodonosor⁴⁸⁶. Il en va de même pour l'hexamètre 893. Le substantif *uenenum* fait peut-être référence à la forme *ne pollueretur* de *Dn.* 1, 8 : Daniel refuse de souiller son âme et, par conséquent, le vin apparaît comme un poison spirituel. En revanche, le début du vers 894 semble s'inspirer de *Dn.* 10, 3 (*et caro et uinum non introierunt in os meum*) puisque, dans le chapitre 1, Daniel n'exprime jamais clairement son refus de manger de la viande. Cela étant, le terme *legumen* apparaît uniquement en *Dn.* 1, 12 : *et dentur nobis legumina*. On le voit, le poète ne souhaite pas paraphraser un passage de l'hypotexte en particulier mais présenter la sobriété du héros qui

⁴⁸⁵ P. 85.

⁴⁸⁶ L'idée que Daniel est un serviteur du roi est ici exprimée avec la forme *famularis*. Ce terme n'apparaît pas dans la Vulgate mais des formes analogues sont présentes à quatre reprises dans le *Liber* (I, 370 *famulari* ; II, 515 *famulatum* ; III, 339 *famulorum* ; III, 892 *famularis*) et à une reprise dans le *De Gratia Noui Testamenti* (I, 69 *famulatus*). Il s'agit d'un trait stylistique particulièrement caractéristique du versificateur.

constitue en cela un exemple pour son lecteur. Il s'agit là d'une thématique importante dans le *Liber* et l'opposition *sumen / legumen* apparaît déjà en I, 493-497 lorsque le poète évoque la goinfrerie d'Esau. Cette insistance sur la *sobrietas* peut se mettre en rapport avec les exigences des chapitres 39 et 40 de la *Règle Bénédictine*.

Le vers 895 évoque de façon extrêmement concise l'épisode fameux de la fosse au lion. Le poète résume les différentes péripéties du récit initial par le seul verbe *superat*. L'ablatif *pietate* s'inspire sans doute de la remarque du roi en *Dn.* 6, 20 : *Deus tuus cui tu seruis semper*. Mais ce substantif convient mieux à une lecture tropologique du passage : Daniel est un exemple de *pietas* puisqu'il sert toujours son Dieu. Au vers 901, le prophète incarne également l'*humilitas*, autre vertu fondatrice du christianisme. L'anonyme fait ici référence aux prières adressées par Daniel en *Dn.* 9, 4-19. Les adjectifs *uiles* et *humiles* n'apparaissent pas dans l'hypotexte. Ils sont utiles à la fois pour transformer, dans le cadre d'une *abbreviatio*, le discours direct en discours narrativisé mais aussi pour définir l'attitude exemplaire du Chrétien en général et du moine en particulier. Les nombreux dons que le Seigneur envoie au prophète sont évoqués au vers 896 à travers le topos de l'ineffable. La vastitude du sujet dépasse les compétences de tout homme (*quis*) et *a fortiori* de l'auteur qui justifie ainsi son approche parcellaire.

Cela étant, le poète ménage ici un effet très rhétorique. On pouvait en effet penser que par l'hexamètre 896 l'auteur concluait son passage en affirmant l'impossibilité de tout dire. Or, à partir du vers 897 (la conjonction *sed* marquant le début d'un nouveau développement), le poète évoque un nouvel aspect qu'il ne peut taire (*non taceo*). Une telle structure met naturellement en relief la dimension exceptionnelle de Daniel qui est le seul (v. 900 *nemo tamen scripsit*) à évoquer dans le temps l'avènement du Christ. Les vers 903-904 récrivent et résument les versets assez obscurs de l'hypotexte (*Dn.* 9, 25-27). L'auteur, au demeurant, semble ne pas avoir complètement respecté le texte de la Vulgate qui donne, si l'on ajoute les différents septénaires, 490 ans.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 898 (V. 2587 *Dinkova*) : Il nous semble qu'il faille garder ici *quo*, pronom interrogatif indirect qui introduit la subordonnée et qui explique le subjonctif de *excellat*, même si, avec le groupe prépositionnel *in uno*, la phrase est assez complexe à construire. Si la correction par *quod* ne nous semble pas s'imposer, elle ne change pas le sens de la phrase.

V. 901 (V. 2590 *Dinkova*) : A cause d'une tache sur le manuscrit, il n'est guère possible de lire toutes les lettres du terme avant *datur*. Telles sont les lettres visibles : *pr<...>s*. G. *Dinkova* propose *prius*, ce qui n'est pas en désaccord avec le reste du passage : Daniel est le premier (*prius*) à avoir fixé le temps du Christ. Nous préférons cependant *preces* qui convient mieux aux sonorités (homéotéleutes en *es*) et au rythme de la phrase (nom, adjectif, adjectif, nom). Par ailleurs, cette forme est présente en *Dn.* 9, 17 et en *Dn.* 9, 20, passage récrit ici par le versificateur. De fait, c'est grâce à ses nombreuses prières (*preces*) que Daniel reçoit l'apparition de Gabriel.

V. 906-910 : Le songe de la statue.

Les vers 906-913 récrivent également le livre de *Daniel* mais le personnage du prophète n'est plus central. Le versificateur a retenu ici deux épisodes à caractère typologique. Certes, le premier d'entre eux est un songe de Daniel mais l'anonyme n'évoque plus son talent prophétique. La deuxième personne s'adresse désormais au Christ dont le poète chante les louanges.

Le passage du songe de la statue est fortement résumé dans la paraphrase du versificateur. Le poète n'a pas retenu le début du chapitre 2 dans lequel on voit Nabuchodonosor demander à ses magiciens d'interpréter son songe et ordonner leur massacre suite à leur incapacité. Le cantique de Daniel (*Dn.* 2, 20-23) a également été passé sous silence. La longue explicitation du prophète a été efficacement résumée par le participe présent *clarificans* qui ne se trouve pas dans l'hypotexte. Remarquons également que l'anonyme a omis l'interprétation des différents métaux qui composent la statue et qui annoncent, selon Daniel, la succession de différents royaumes. Bref, l'auteur du *Liber* ne s'est focalisé que sur un seul élément du songe et cela pour sa dimension typologique : la pierre qui se détache seule de la montagne et qui finit par remplir le monde. Les vers 907-908 pour leur part sont extrêmement proches du texte de la Vulgate. Notons simplement la substitution de *abcisus* par *recisus* (v. 907) et de *impleuit* par *repleuit* (v. 908). L'exégèse des hexamètres 909-910 développe la correspondance entre la pierre et le Christ à travers un parallélisme syntaxique (*es [...] qui / est [...] qui*). En outre, le groupe prépositionnel *sine semine* renvoie explicitement à l'expression *sine manibus*. La lecture typologique est donc ici exposée de façon fort didactique. Précisons pour finir que nous n'avons pu identifier la source de cette exégèse qui est peut-être due à l'anonyme en personne.

V. 911-913 : Les trois jeunes gens dans la fournaise.

Ces trois hexamètres évoquent un autre passage à caractère typologique selon une forme de réécriture analogue à celle de l'épisode précédent. L'auteur du *Liber*, de fait, a omis de nombreux aspects du chapitre 3 : obligation d'adorer la statue de Nabuchodonosor (*Dn.* 3, 1-7) ; refus des trois Juifs d'adorer ladite statue (*Dn.* 3, 8-18) ; le cantique des jeunes gens dans la fournaise (*Dn.* 3, 24-90). Il n'a retenu que le salut miraculeux des condamnés et l'apparition mystérieuse de la quatrième personne, signes annonciateurs du Christ venant sauver les justes. Au vers 911, l'expression *non possunt uri* résume les péripéties de l'action (*Dn.* 3, 21-23 et 91) sans donner les détails de la mise à mort et sans mentionner la surprise de Nabuchodonosor qui entend les trois jeunes gens chanter : *nonne tres uiros misimus in medio ignis compeditos ?* (*Dn.* 3, 91). Le substantif *camini*, pour sa part, est directement emprunté au verset 23 de la Vulgate. L'hexamètre 912 s'inspire du verset 92⁴⁸⁷ où le souverain voit sortir de la fournaise une quatrième personne semblable au fils d'un dieu : *et species quarti similis filio Dei*. Cette proposition a été remplacée dans la réécriture par l'expression *de uirgine partus* qui désigne explicitement le Christ. Comme pour le passage précédent, nous n'avons pu identifier la source patristique de cette lecture typologique.

V. 914-927 : Les petits prophètes.

La place accordée aux petits prophètes dans le *Liber* est extrêmement restreinte. Seuls cinq d'entre eux (sur douze) sont mentionnés et l'ensemble de la réécriture de ces livres tient en quatorze hexamètres. Dans cet ensemble, le poète se borne à mentionner des actes préfigurant le Christ (v. 914 mariage d'Osée ; v. 919 histoire de Jonas) mais surtout des paroles prophétiques interprétées selon une lecture typologique (v. 917 ; v. 922-923 ; v. 924-925 ; v. 927). Seuls les vers 915-916 et 920 contiennent un véritable contenu exégétique. Ailleurs, l'auteur se contente d'affirmer que le prophète dont il récrit les paroles parle bel et bien du Christ : v. 921 *de Christo talia profert* ; v. 926 *Zacharias Christi sic pandit uenditionem*.

Le vers 914 résume *Os.* 1, 2-3, versets dans lesquels Dieu ordonne à Osée d'épouser une prostituée. Le terme *adulteram*, impossible dans un hexamètre sans élision, a été

⁴⁸⁷ G. Dinkova évoque ici le verset 24, référence juste selon la T.O.B., mais erronée selon la Vulgate. En effet, dans le texte de Jérôme, le cantique des jeunes gens, écrit à l'origine en grec, est inséré au milieu du livre de *Daniel*. Il occupe les versets 24-90. Dans la T.O.B., les passages en grec concernant l'histoire de Daniel sont regroupés dans un autre livre intitulé *Daniel Grec*.

remplacé par son synonyme *meretrici*. Cette action est interprétée par le poète comme le mariage du Christ et du monde, précédemment prostitué à Satan. Cette idée n'est pas présente dans le commentaire de Jérôme sur Osée (*In Os. I, 1*) qui commente pourtant longuement ce passage. Si le poète ne développe guère les petits prophètes, c'est peut-être parce qu'il n'avait pas à sa disposition de commentaire complet comme pour le pentateuque, *Job* ou les *Rois*. Au vers 917, l'expression *uitulos labiorum* est présente dans la Vulgate (*Os. 14, 3*). Elle signifie, dans le contexte du chapitre 14 d'*Osée*, que le peuple d'Israël adresse en sacrifice à Dieu, à la place des traditionnels animaux, des paroles de louange. L'expression *labiorum nostrorum* a été transformée par le groupe *labiorum tui*. Le possessif de deuxième personne est ici délicat à interpréter. On peut néanmoins comprendre sa présence dans une perspective typologique : le Christ est l'inventeur des prières que les fidèles reprennent ensuite pour le louer.

Du livre de *Jonas*, le poète n'a conservé que l'épisode fameux de la « baleine ». Le vers 919 résume le chapitre 2 en juxtaposant le verset 1 (*et praeparauit Dominus piscem grandem ut deglutiret Ionam*) et le verset 11 (*et euomit Ionam in aridam*). La prière du prophète présente dans les versets 2-10 n'a pas été retenue. Au vers 920, le poète considère que l'histoire de Jonas préfigure la résurrection du Christ. Cette idée est présente dans le commentaire de Jérôme (*In Ionam, 2, 11*)⁴⁸⁸ mais exprimée en des termes différents : *et qui mortuus fuerat, ut liberaret eos qui mortis uinculis tenebantur*.

Les vers 922-923, 924-925 et 927 récrivent les citations des prophètes de façon extrêmement fidèle. Notons simplement, au vers 923, que le poète a remplacé *qui inuocauerit* par *qui me uocitarit* sans doute pour éviter une élision. Le verbe *uocitare*, de fait, est employé en guise de clausule à trois autres reprises dans le *Liber* (I, 277 ; I, 652 ; I, 661) ainsi qu'au vers 82 du *De Gratia Noui Testamenti*. Au vers 925, si *dominator* est directement emprunté à la Vulgate, *auxiliator* constitue un ajout qui semble n'avoir pour but que de compléter l'hexamètre. On trouve une clausule similaire (*auxiliatur*) en II, 248. Le vers 927 est lui aussi très proche du verset biblique. Notons que cette citation, elle non plus, n'est pas contextualisée et qu'elle intervient dans le livre de *Zacharie* au sein du passage très obscur de l'allégorie des deux bergers qui ne présente aucune ressemblance avec la trahison de Juda. Le versificateur a isolé un élément du récit (*triginta*) pour lui donner une valeur typologique.

V. 928-941 : Esther et Judith.

⁴⁸⁸ Voir à ce sujet les recherches de Yves-Marie Duval et en particulier *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine : Sources et influence du 'Commentaire sur Jonas' de saint Jérôme*, Paris, 1973.

Le poète a regroupé *Judith* et *Esther* qui tous deux ont une femme pour héroïne. *Ruth*, le troisième livre féminin de la Bible, a quant à lui été évoqué en deux vers au deuxième livre du *Liber* (II, 708-709). La place accordée aux héroïnes est donc excessivement restreinte (deux vers pour *Ruth* et *Judith*, douze vers pour *Esther*), ce que l'on peut mettre en rapport avec la misogynie du poète qui s'exprime très clairement en III, 341-381. Notons, par ailleurs, que si le mariage de la Moabite était interprété d'un point de vue typologique, les deux héroïnes des vers 928-941 sont essentiellement utilisées à des fins morales comme on le voit aux vers 939 (*esse fide tales et sobrietate studete*) et 940 (*est imitanda*).

Les huit vers narrants l'histoire de la reine insistent surtout sur le rôle d'Esther auprès du roi puisque c'est grâce à son influence que le peuple juif n'a pas été exterminé par les ordres du ministre Haman. Par certains aspects, la réécriture est assez allusive et le poète considère sans doute que l'histoire est déjà connue par son lecteur. Quoiqu'il en soit, il insiste surtout sur les *benefacta* (v. 928) d'Esther qui demeure toujours fidèle (v. 939 *fide tales esse*) à son peuple. Les hexamètres 929-930 résument *Est.* 2, 5-17, à savoir les versets qui montrent l'itinéraire de l'héroïne, qui de captive devient reine. Seul la forme *amauit* est directement empruntée à la Vulgate. Le vers 931 est structuré par le jeu de mots *fastum / nefastum* qui, à notre sens, fait allusion au banquet du chapitre 7⁴⁸⁹. En effet, dans ce passage, Esther offre au roi un banquet avant de lui faire une requête concernant le peuple juif. Grâce à elle, le faste de la royauté, considéré vraisemblablement par le poète comme une caractéristique négative, se transforme en bienfait. Elle est celle qui contient la puissance royale (v. 932 *cultus regalis habetur*) et qui remet Xerxès dans le droit chemin. Ce rôle est exprimé par la comparaison *menstruus ut pannus* : Esther protège son peuple des excès sanguinaires du roi comme un linge périodique⁴⁹⁰. Le vers 933 résume l'hypotexte en transformant en récit (*preces diuinas fatur ad aures*) les discours directs présents en *Est.* 7, 1-4 et 8, 3-6. Il en va de même pour le vers 935. Le sens de l'hexamètre 934 est assez délicat à saisir. Ici, le poète semble faire allusion à deux événements distincts séparés par la penthémimère et qui tous deux concernent la thématique de la nourriture. En effet, en *Est.* 4, 16, on apprend qu'Esther désire jeûner pour participer à la souffrance de son peuple. Mais c'est grâce au banquet donné au roi (*cibus*) qu'elle sauve son peuple (*mortem*). Esther est donc un exemple de sobriété (v. 939 *sobrietate*)

⁴⁸⁹ G. Dinkova ne mentionne aucune source biblique pour l'hexamètre en question (2620 selon son édition).

⁴⁹⁰ Comme le fait remarquer G. Dinkova, cette expression est inspirée de *Es.* 64, 6. Mais le versificateur l'utilise bien différemment, puisque, chez le prophète, il s'agit d'une comparaison péjorative qui dénonce les insuffisances de la justice humaine. Le verset d'*Isaïe* est cité textuellement en II, 815 pour étayer les propos de Job sur la misère humaine. On y retrouve le même hémistiche *menstruus ut pannus*.

mais elle sait également soumettre son jeûne à sa foi⁴⁹¹. Les vers 936-939 constituent une lecture morale proposée à des moniales (v. 936 *moniales*). Mais il faut bien reconnaître ici une certaine incohérence car la figure d'Esther, reine de Perse, ne correspond guère à la vie monacale. Certes, cette dernière peut être imitée pour sa sobriété et sa foi mais elle ne se caractérise aucunement par sa *uirginitas*. Cette vertu est au reste évoquée dans un ablatif absolu et non dans la principale du vers 939 qui enjoint les moniales à suivre l'exemple d'Esther. Si l'on peut dire, la nécessité de la *uirginitas* est ici rappelée « au passage ».

Les vers 940-941 évoquent pour leur part le personnage de Judith mais une déchirure sur la partie basse du manuscrit empêche de lire la fin de l'hexamètre 941 et donc de comprendre en quoi l'héroïne constitue un exemple. Le vers 940 fait référence à la mort d'Holopherne. Deux aspects du récit ont été conservés : le fait que le prince soit assoupi (*sopitum*, terme emprunté à *Jdt.* 13, 4) et qu'il se fasse égorger (*iugulando* qui vient se substituer à *abscidit caput eius*). L'hexamètre suivant fait référence au veuvage de Judith (le terme *uidua* apparaît en *Jdt.* 8, 4⁴⁹²) mais il n'est guère possible de deviner le sens exact de la leçon morale.

Remarques sur le manuscrit et l'établissement du texte.

V. 938 (V. 2627 *Dinkova*) : G. Dinkova lit *nouistis* là où il nous semble impossible de lire autre chose que *uouistis*.

V. 942-948 : Tobie.

Les douze derniers hexamètres de la réécriture évoquent dans un premier temps Tobie puis dans un second temps le supplice des Maccabées. L'un et l'autre constituent des exemples de la fermeté de la foi et il est significatif d'ailleurs que le *Liber* se close non sur des figures christiques mais sur des *exempla*.

Du livre de Tobie, l'auteur n'a retenu que quelques éléments portant à la fois sur la valeur morale du héros et sur l'épreuve qu'il doit endurer. Le vers 942 résume fortement *Tb.* 1, 5-6, versets dans lesquels on apprend que les frères du protagoniste préfèrent vénérer le

⁴⁹¹ D'une manière générale, les références bibliques de G. Dinkova pour ce passage ne nous semblent pas toujours pertinentes. Cette dernière propose pour le vers 933 (2622) *Est.* 2, 20, verset dans lequel on apprend que la reine suit les ordres de son père adoptif, Mardochée. Nous avons précisé, dans le corps, du commentaire que cet hexamètre évoquait les nombreuses prières adressées au roi par la souveraine. De même, ni pour le vers 931, ni pour le vers 934, la philologue ne mentionne le chapitre 7 relatif au banquet d'Esther.

⁴⁹² Dans son édition, G. Dinkova ne donne aucune source biblique pour cet hexamètre.

veau d'or de Jéroboam et que seul Tobie vient prier le Dieu d'Israël. L'adjectif *unus* reprend la forme *solus* de la Vulgate. L'hexamètre 945 fait naturellement allusion à la cécité du héros. Remarquons que l'auteur a ajouté la proposition *quia iustus erat* et qu'il évoque la maladie brutale avec le substantif *temptatio*. Pour le versificateur, Tobie est un avatar de Job, lui aussi juste et éprouvé par le malheur. La dimension tropologique du récit est ainsi renforcée. Le Chrétien dans l'adversité doit résister à la tentation de perdre espoir. L'épreuve est précisément destinée à mesurer la fermeté de la foi. Le vers 946 montre précisément l'attitude à adopter. L'expression *sine murmure* qui ne se retrouve pas dans la Vulgate et qui renvoie à la fois à la prière de Tobie et à *Tb. 2, 13 (non est contristatus)* illustre de façon très concrète la patience du héros. Les vers 947-948 montrent que le salut attend ceux qui imitent Tobie. Dans le dernier hexamètre, le versificateur fait également une lecture typologique du passage puisque la lumière recouverte préfigure le Christ évoqué ici selon les termes du verset johannique (*Jn. 8, 12*) : *ego sum lux mundi*.

V. 949-953 : Supplice des Maccabées.

Ce dernier épisode évoque très brièvement le supplice des Maccabées (2 *Ma. 7*). Par leur martyre, ces derniers constituent des *exempla* pour le Chrétien puisqu'ils ont ainsi montré qu'ils préféraient le Christ au pouvoir temporel (v. 951) et les biens éternels aux biens fugitifs (v. 952). Le lecteur est invité dans le dernier hexamètre à adopter une attitude analogue (*pro iusticia patiamur*). Ainsi, l'ultime hexamètre de la réécriture contient un verbe conjugué à la première personne du pluriel et s'achève par la clausule *uia recta*. Le poème se clôt donc sur une lecture tropologique et non sur une lecture typologique. Il se concentre, dans sa conclusion, non plus sur le Christ mais sur le « nous » de la communauté chrétienne dans une optique parénétiq

V. 954-981 : Epilogue.

Nous ne ferons pas un commentaire complet de cet épilogue puisque nous abordons ce passage dans l'introduction à la fois dans la partie consacrée au genre du *Liber* et dans celle portant sur les sources exégétiques. Nous nous bornerons ici à énoncer les principales idées contenues dans ces trente-deux hexamètres⁴⁹³.

⁴⁹³ L'épilogue est commenté de façon assez précise par F. Dolbeau, p. 374-376 et par G. Dinkova, p. 16-18 de l'introduction.

La structure quadripartite de l'épilogue est assez aisée à discerner. Du vers 954 à 961, l'auteur revient sur le contenu même de son poème. Du vers 962 à 970, il énumère les sources de ses exégèses. Du vers 971 à 978, il justifie le choix de la forme versifiée. Dans les trois derniers hexamètres, l'auteur affirme ne pas avoir recherché la notoriété et demande humblement au lecteur de prier pour lui.

Dans son commentaire, F. Dolbeau considère que l'épilogue et le prologue « ont été rédigés simultanément ou, du moins en fonction l'un de l'autre ». Il justifie cette assertion en relevant les nombreuses ressemblances qui unissent ces deux passages : l'immensité des Ecritures (I, 6 ; III, 954-956) ; les figures vétéro-testamentaires du Christ et de l'Eglise (I, 8 ; III, 957-958) ; la formule d'humilité (I, 10 *pro posse replicabo* ; III, 961 *sicut potui replicaui*). Il faut cependant ajouter que si le prologue ne mentionne que la lecture typologique de la Bible, l'épilogue, aux vers 958-960, évoque également la dimension tropologique des passages retenus. De ce point de vue, l'épilogue est plus fidèle à la réalité que le prologue, puisqu'en effet de nombreux épisodes retenus par le poète n'ont aucun point commun avec les *figurae* de l'Eglise et du Christ. Bien au contraire, le versificateur s'éloigne souvent des sources patristiques pour proposer des injonctions morales, la plupart du temps rédigées à la première personne du pluriel. Le pronom *nos* désigne dans le poème la communauté chrétienne et non seulement le groupe formé par les *scolasticolis* (v. 977) et leur *magister*. Si le but du poème, comme le dit F. Dolbeau, est d'ordre didactique et si, selon les vers 976-978, le poète justifie le choix du mètre par l'agrément qu'il confère et par sa valeur mnémotechnique, le poème semble néanmoins, par sa dimension morale, avoir une portée plus générale : refonder, par l'écriture, la pureté de la communauté chrétienne et ce dans le cadre de la réforme grégorienne. Notons également que le vers 975 propose une justification d'un autre ordre. La citation d'Horace devenue proverbiale *in siluam ne ligna feram* n'explique aucun but précis si ce n'est celui d'écrire pour écrire, et ce non en répétant mais en récrivant. Cette volonté de faire autrement ne semble pas motivée par les honneurs de la gloire (v. 980-981⁴⁹⁴) ni par un anachronique plaisir d'écrire. Il faudrait plutôt y voir un exercice de dévotion qui s'exprime bien souvent dans le poème par les nombreuses apostrophes faites au Christ ou aux personnages vertueux. Par certains aspects, en effet, le *Liber* s'apparente à une prière.

⁴⁹⁴ La clause *captare fauores* ne se retrouve que chez Bède, *Cuth.* 1, 645 : *quam imperiti uacuos uulgi captare fauores*. Le moine de Jarrow fait ici référence à un homme de Dieu qui préfère combattre Satan que de gagner les faveurs de la foule ignorante. L'auteur du *Liber* n'essaie-t-il pas, lui aussi, de triompher du diable par une œuvre qui ne cherche en rien la vaine gloire ?

Il ne faudrait pas cependant omettre que cette œuvre polymorphe semble avoir pour but principal l’instruction des disciples⁴⁹⁵. L’auteur enseigne par ses hexamètres non seulement l’histoire sainte mais aussi ses significations. Au vers 963, le poète affirme qu’il a puisé ses exégèses chez différents auteurs dont il donne la liste aux vers 965-968. Comme le fait remarquer avec pertinence G. Dinkova, l’anonyme n’a pas réellement utilisé toutes les sources mentionnées. Ce catalogue qui s’inspire en grande partie du prologue des *Quaestiones* d’Isidore (*Praef*, 5) semble avoir surtout pour but d’impressionner et de légitimer les exégèses retenues. La philologue précitée considère également que Cyprien, Basile et Athanase ont été ajoutés à la liste isidorienne parce qu’ils étaient perçus aux XI^{ème} et XII^{ème} siècles comme des autorités importantes. Nous reprendrons à ce sujet la conclusion de G. Dinkova : « it is evident that he believed that by doing so he was adding further scholarly weight to his composition ». Dans son introduction, l’auteur en question remarque également que le poète ne mentionne que des sources patristiques et non poétiques. Il aurait pu en effet citer les « inventeurs » latins de la paraphrase biblique versifiée à savoir Juvencus, Sédulius, Arator... Cela montre qu’il considère son œuvre avant tout comme une exégèse et non comme une épopée biblique. Il faut bien reconnaître que, dans le *Liber*, les poètes païens et chrétiens sont avant tout utilisés comme des réservoirs de clausules. Cela étant, comme nous le voyons dans l’introduction, la dimension poétique de l’ouvrage dépasse ce que nous pourrions appeler une simple mise en vers. Si l’hexamètre a des vertus mnémotechniques, il s’avère également plus expressif et permet une importante variation de registres.

⁴⁹⁵ Les disciples sont désignés par la forme rarissime *scolasticolis* (v. 76). Ce terme semble être formé par analogie avec *christicola* employé à quatre reprises dans le *Liber* (I, 534 ; II, 691, 798 et 920 ; III, 444). Cette similitude lexicale peut avoir une signification idéologique : le bon Chrétien doit être un bon étudiant et inversement. De fait, dans le *Liber*, le poète ne cesse d’associer la connaissance de l’histoire sainte et la nécessité d’un comportement vertueux. Sur la formation de ce substantif, voir F. Dolbeau, note 15 de la page 376.