Vincent Zarini

La réception en Afrique, au VI^e siècle, du motif apocalyptique de la fin du monde à travers le poème de Verecundus de Junca et l'anonyme «À Flavius Felix»

Un intérêt africain pour les fins dernières semble bien attesté dans la poésie latine au VI^e siècle : en laissant de côté tels *Versus de principio mundi uel de die iudicii et resurrectione carnis* que nous ne possédons plus, mais que le catalogue de la bibliothèque de Lorsch attribuait, au milieu du IX^e siècle, à un Cresconius en qui H. Hofmann veut reconnaître Flavius Cresconius Corippus¹, ce motif est au cœur du *Poème sur la pénitence* de Verecundus de Junca et des vers anonymes *À Flavius Felix sur la résurrection des morts et le jugement du Seigneur* que bien des indices rattachent à l'Afrique, plutôt qu'à la Gaule où ont voulu l'ancrer M. Dando et M. De Gaetano².

On a d'ailleurs pu supposer que ces deux textes avaient le même auteur, Verecundus³, mais la tradition manuscrite qui domine au Moyen-Âge transmet le *De resurrectione* avec le corpus cyprianique, tandis que le catalogue de Lorsch et l'édition de Fabricius attribuent à Tertullien ce texte par ailleurs utilisé par Aldhelm et dans la liturgie⁴. Quant au poème de Verecundus, il nous est parvenu, pour l'essentiel, à travers un manuscrit madrilène des IX^e-X^e siècles, originaire d'Oviedo, qui contient aussi des œuvres d'Eugène de Tolède, de Dracontius, de Corippe et de Juvenius, donc une sélection composite de poésie chrétienne, et un autre de Douai, de la fin du XII^e siècle, originaire d'Anchin, qui pour sa part l'attribue à Isidore et le fait figurer entre le *Peristephanon* de Prudence et une *Exhortatio penitendi*⁵. En présence de titres différents selon les manuscrits (*Versi/-us penitentiae* ; *De satisfactione penitentiae*), la dernière éditrice du poème, M. G. Bianco, a choisi d'intituler le texte *Carmen de paenitentia*.

Les deux compositions ici considérées, qui n'ont pas suscité un grand intérêt chez J. Fontaine dans sa *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*⁶, ne relèvent pas de la paraphrase biblique, quoique l'on s'en rapproche avec les vers 123–141 de Verecundus, inspirés d'un passage du livre de Jérémie et de deux autres de celui de Job⁷ ; mais elles proposent l'une et l'autre une méditation poétique, de tonalité plutôt

1 Voir Hofmann (2015) 99–100, avec bibliographie.

2 Voir Dando (1965) et De Gaetano (2013).

3 Voir Ciccolini (2008) 167.

4 Voir Ciccolini (2008) 167–169.

5 Voir Bianco (1984) 36–52.

6 Voir Fontaine (1981) 273 et 276–277.

7 Voir Bianco (1984) 127–129.

pénitentielle chez Verecundus et protreptique pour le *De resurrectione*, qui se fonde sur la littérature biblique, apocryphe non moins que canonique – en sus de la lecture des poètes et de l'expérience du malheur, chez nos deux auteurs, en des temps difficiles. On s'intéressera ici à leur évocation de la fin du monde, qui procède d'une eschatologie à la fois «apocalyptique» et «pénitentielle», pour reprendre les catégories de S. Prete⁸. Mais il ne saurait être question pour le présent exposé d'entrer dans les multiples débats sur la littérature «apocalyptique»⁹ ; on rappellera simplement :

- que l'Apocalypse johannique est loin d'être la seule à influencer la littérature chrétienne, comme le montrent notamment les Apocalypses de Pierre et de Paul, aux II^e et III^e siècles, qui contribuent à la mise en place de toute une imagerie infernale, bien plus haute en couleurs que celle des Évangiles (à peu près limitée à la présence de feu et de vers) ;
- que l'Apocalypse de Jean a fait l'objet, de la part des Pères latins depuis Victorin de Poetovio, de nombre de commentaires, qu'ont bien étudiés J. Haussleiter et R. Gryson¹⁰ (dont, en Afrique, celui de saint Augustin qui, au livre XX.14 sq de *La Cité de Dieu*, considère que la catastrophe cosmique interviendra, de façon concrète et non symbolique, sous forme de conflagration, après le Jugement dernier ; et, au VI^e siècle, celui de Primasius d'Hadrumète, en cinq livres, sur la base d'un texte biblique proche de celui de Cyprien¹¹, et dont le contenu décalque parfois littéralement Augustin) ; l'on songera aussi aux réflexions de S. Prete sur les quatre formes que prend l'eschatologie chez les écrivains chrétiens de la latinité tardive : ascétique, apocalyptique, pénitentielle et théologique¹², mais il faut se rappeler que les poètes ne sont pas *d'abord* des théologiens, quoiqu'un Prudence ou un Prosper puisse aborder des questions relevant proprement du dogme ;
- que le motif de la catastrophe cosmique, dans la littérature apocalyptique, ou dans les *Oracles sibyllins*, s'insère parmi plusieurs autres (signes avant-coureurs ; venue du Christ ; règne millénaire ; résurrection des morts ; Jugement dernier) ; mais il y est central, au point que communément, «apocalypse» signifie «fin du monde» – même si c'est dans la perspective gratifiante d'un salut final¹³ ;
- enfin, que ce motif a fait l'objet en 2002, pour la poésie latine du III^e au VI^e siècle, d'un riche mémoire inédit de DEA soutenu par M. Cerati à l'université Paris-Sorbonne, sous la direction de J.-Cl. Fredouille ; le rôle fondateur de l'Africain Commodien y est très justement souligné¹⁴, de même que l'éloigne-

⁸ Voir Prete (1966).

⁹ Voir par exemple Kappler (1987) 15–45 ; Collins (1998) ; Christe (1999).

¹⁰ Voir Haussleiter (1891) ; Gryson (1997).

¹¹ Voir Gryson (1997) 327–331.

¹² Voir Prete (1966).

¹³ Voir Cohn (2000), qui souligne ici, peut-être trop fortement, le rôle du zoroastrisme.

¹⁴ Voir Cerati (2002) 15–24.

ment croissant de la perspective d'une conflagration imminente, et le «recyclage» des motifs de la catastrophe cosmique en images de décor infernal. Cette belle enquête a stimulé plusieurs des présentes réflexions.

Faute de pouvoir établir avec certitude une chronologie relative des textes ici retenus, la plupart des arguments en la matière pouvant se retourner, on commencera par s'intéresser au poème de Verecundus, évêque de Junca (ou Iunci), en Byzacène, relégué sous Justinien à Chalcédoine pour son opposition à Constantinople dans la querelle des Trois-Chapitres et mort là-bas en 552¹⁵. Son editrice, M. G. Bianco, en a minutieusement étudié l'insertion dans la poésie contemporaine en Afrique, entre autres dans ses rapports avec les vers anonymes à Flavius Felix qui ont été parfois attribués à Verecundus¹⁶, puis dans la littérature pénitentielle, au sens moral et non «sacramental» du terme, dont on aurait ici la première attestation en poésie latine¹⁷, pour examiner enfin la relation de ce texte avec les commentaires de Verecundus sur les cantiques de l'Ancien Testament, où ne manquent pas non plus les protestations de componction¹⁸.

Dans les 141 premiers hexamètres de ce poème, qui en compte 212, l'auteur s'invite lui-même à la pénitence, non sans penser d'emblée à la géhenne (v. 16) et au Juge (v. 55), en implorant du Seigneur avec insistance le pardon de ses péchés. Puis, après un regret d'être né, s'ouvre au vers 142 un vaste développement apocalyptique, introduit par la terrifiante vision de la venue avec ses anges d'un Dieu vindicatif (*Ecce uenit Dominus...*), dont la portée semble d'abord générale. À une annonce de l'imminence du jugement et des peines nourrie de réminiscences scripturaires colligées avec soin dans l'apparat et le commentaire de M. G. Bianco (v. 142–151) – et caractérisée par un goût tardif pour l'accumulation verbale (v. 149–150) que l'on retrouve dans le poème anonyme à Flavius Felix (v. 246–247, mais avec une matrice virgilienne) – fait suite un long tableau de catastrophe cosmique (v. 152–188) ; puis le poète se voit personnellement confronté à son juge (*Ecce ego...* : v. 189–206), pour finir par déplorer que ces soucis lui ôtent le sommeil – non sans quelque préciosité néo-alexandrine dans la formulation (v. 207–212). Le tableau qu'offre Verecundus des peines infernales et de la conflagration universelle n'est pas sans rapport avec ses commentaires déjà mentionnés sur les cantiques vétéro-testamentaires, notamment au sujet du feu¹⁹, mais aussi avec la poésie de Commodien (*Carm. apol.*, v. 995–1044) et de Prudence (*Ham.*, v. 824–838). La catastrophe cosmique embrase la terre et la mer (qui disparaît, comme dans l'Apocalypse de Jean (21, 1) commentée par Primasius d'Hadrumète²⁰), avec un parallélisme parfait et des correspondances

15 Voir Bianco (1984) 7–16.

16 Voir Bianco (1984) 16–26.

17 Voir Bianco (1984) 26–30.

18 Voir Bianco (1984) 31–36 ; Magazzù (1983)

19 Voir Bianco (1984) 131 ; Magazzù (1990).

20 Voir Bianco (1984) 134.

terme à terme (v. 154–156 ; 157–159) ; puis l'air s'y ajoute, et « tout devient fournaise » (v. 162). La description de ce qui brûle se précise alors : les montagnes, qui fondent en un *adynaton* qui remonte au Ps 96,5, mais aussi à Commodien (*Instr.* I.45.7) ; les êtres vivants ; les constructions humaines, figures de vanité (non sans d'efficaces procédés oratoires comme l'allitération : v. 167, *torridus increpitans calidis carbonibus aer*, ou le polyptote : v. 171, *fulgora fulgoribus*). La foudre donne des couleurs rouges et blanches à la fois à ce tableau apocalyptique (v. 171–174 : *rubicunda / candescunt*), qui font songer au ciel de la mosaïque d'abside de l'église romaine des Saints-Cosme-et-Damien. Pour finir revient l'image des montagnes qui fondent comme cire, avec la plus « ignée » d'entre elles, cet Etna cher aux poètes (v. 175–178), jusqu'à ce que le feu consume, subsume et résume tout : *Omnia tunc unum faciunt elementa caminum. / Mundus erit rogos ipse sibi mundusque cadauer* (v. 179–180), en une hyperbole qui évoque le *Carmen de Sodoma* (v. 128 : *tota rogos regio est*) ou le *Commonitorium* d'Orientius (v. 2, 184 : *uno fumauit Gallia tota rogo*). Cette vision grandiose de destruction de l'univers par la flamme n'est évidemment pas sans rappeler l'Africain Commodien, seul poète avant Verecundus à mentionner à ce propos la disparition de la mer et la fonte des montagnes ; mais elle s'élargit ici en une méditation moralisatrice sur l'incapacité de l'homme à se détourner du péché, malgré la certitude que le Seigneur viendra comme l'éclair qui brille de l'orient à l'occident (cf. Mt 24, 27), avec un dernier renvoi au parallèle biblique de Sodome et Gomorre (v. 181–188 ; cf. Gen 19, 24–25). Et surtout, elle est encadrée de deux autres visions introduites par le présentatif *ecce*, l'une, impersonnelle, du Jugement universel (v. 141–151), l'autre, personnelle, du Jugement particulier (v. 189–206), qui sont pareillement associées à l'enfer, comme le montre la reprise quasi littérale au vers 199 du vers 148 (*Illic / mox ibi fletus erit stridorque in dentibus ingens*), qui reproduit des images liées à ce lieu chez Marc et chez Luc²¹. Cette vision, précisons-le, est plutôt sobre, par rapport à celle d'un Prudence, et renvoie à des tourments plutôt moraux que physiques (v. 151 : *animae*) : c'est que la violence inhérente à l'enfer est ici comme reportée sur la catastrophe cosmique, avec, à son propos, la mention d'éléments, tels la fournaise et le soufre, que Jean affectait à l'enfer (Ap 19, 20 ; 20, 10, 14 et 15 ; 21, 8) ; les réflexions morales qui concluent ce tableau apocalyptique permettent la même remarque²², et amènent progressivement le lecteur au Jugement particulier par quelques rappels subtils du Jugement universel des vers 142–151 ; quant aux vers conclusifs, les flammes éternelles s'y muent en brûlure spirituelle, dans une tonalité élégiaque qui amplifie une omniprésente culpabilité. Du feu de la géhenne au feu du remords, Verecundus fait le choix de l'intimité, et il reporte sur la catastrophe cosmique les ressources poétiques d'un enfer coruscant, tel que l'avaient élaboré maintes apocalypses apocryphes²³, puis la littérature

²¹ Voir Bianco (1984) 132.

²² Voir Cerati (2002) 60–61.

²³ Voir entre autres Himmelfarb (1983), Amat (1985) 381–390.

chrétienne. L'héritage théologique, bien que l'évêque Verecundus ne soit pas étranger à ce domaine, paraît plus limité : si M. G. Bianco²⁴ a pu mettre les vers 201–206 en rapport avec la tripartition augustinienne des péchés *in corde, in facto et in consuetudine*, la composition que veut exprimer et susciter notre poète tient plus à des images qu'à des raisonnements ; le songe de Jérôme jugé pour cicéronianisme (*Ep.* 22.30) a pu également inspirer Verecundus.

Le poème anonyme *Ad Flauium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini*, pour reprendre ici le titre cumulatif que lui a donné, sur la base des différents manuscrits qui le transmettent, J. H. Waszink dans son édition de référence²⁵, compte 406 hexamètres, dont la langue et la métrique ont pu faire penser à une datation très tardive ; mais s'il est impossible, et non nécessaire ici, de le placer avec certitude avant ou après les vers de Verecundus, une composition au VI^e siècle est fort probable : de fait, de multiples parallèles ont pu y être relevés avec le *Carmen de paenitentia*²⁶, bien au delà de l'attaque commune *Quis mihi*²⁷ et d'une tonalité moralisatrice pareillement présente dans des textes que leur didactisme rapproche du sermon²⁸. C'est d'ailleurs autour de la notion de protreptique que L. Martin, dans un tout récent mémoire inédit, structure le plan qu'elle procure de l'*Ad Flauium Felicem*²⁹, avec quelques différences par rapport à celui de J. H. Waszink³⁰. – Les vers qui nous intéresseront ici figurent dans la cinquième et avant-dernière partie de ce plan, qui précède le souhait conclusif de conversion spirituelle. Après une présentation du poème vient en effet un appel à la prière, puis une invitation de l'homme à connaître sa nature, la création impliquant, en l'espèce, la résurrection ; le Jugement de Dieu convoque alors les justes au paradis, puis les méchants en enfer. Comme le note L. Martin³¹, cette cinquième partie (v. 269–372) «est construite de façon cyclique : elle commence et finit sur l'affirmation que tout est là pour avertir l'homme de ne pas mal se comporter – la nature est une preuve de la bonté divine (v. 269–291) et les prophètes, au nombre desquels on compte en quelque sorte le poète, ont annoncé les événements à venir (v. 356–372). Au centre figurent une description de l'enfer qui attend les mauvais (v. 292–332) et le second » guide pratique non exhaustif « des actes coupables à éviter (v. 332–356) ». – Une première évocation du Jugement divin, juste avant le tableau de la résurrection des corps, pouvait se prêter à une vision apocalyptique ; mais cette virtualité n'est pas exploitée, et ce qui est dit alors des

24 Voir Bianco (1984) 142.

25 Voir Waszink (1937). Une édition plus récente (Escola (2007)) a suscité bien des réserves (voir Martin (2017) 2, n. 10).

26 Voir Bianco (1984) 22–23.

27 Voir Bianco (1984) 82.

28 Voir Fontaine (1981) 271.

29 Voir Martin (2017) 51–53.

30 Voir Waszink (1937) 36–37.

31 Voir Martin (2017) 52–53.

anges, *igneus his uigor est* (v. 146), rappelle plutôt les Champs-Élysées virgiliens (*Aen.* VI.730 : *igneus est ollis uigor*) que les enfers judéo-chrétiens. En revanche, l'hypotypose infernale des vers 292–332 ne manque pas de couleur ni de puissance ; nous la lirons ici, sur la base du texte de J. H. Waszink, dans la traduction de L. Martin³², retouchée au besoin :

«Vous, cependant, vous avez dit qu'il n'existait pas, ce Seigneur du ciel et de la terre ; vous avez préféré massacrer cruellement les justes, et les hérauts de Dieu, la plupart d'entre vous les avez bien souvent mis en fuite. (295) La vérité a toujours été ancrée en vous à titre de crime. Et c'est pourquoi vous récolterez le fruit que vous avez semé, impies ! Voici que vous découvrez le jour dont vous avez l'habitude de vous moquer. Vous irez dans les profondes ténèbres du feu et du soufre, en brûlant, pour endurer par vos douleurs un courroux cruel. (300) Le Seigneur ordonne que ces hommes-là se retirent pour une punition éternelle, qu'ils aillent au brasier toujours sans fin de la géhenne, que leur masse soit accablée à travers les étangs ardents. Il ordonne que les éléments se changent en flammes menaçantes, et que tout le feu du ciel descende des nuages.

(305) Alors, le Tartare avide fait jaillir des feux impétueux, les mers éructeront des flammes orageuses, la terre tout entière mêle les vivants aux cendres chaudes, l'air enflammé brandira des sillons (lumineux³³) pris de colère, et la terre sera armée de toute sorte de torches : (310) dans une charge digne du Tartare, les incendies gronderont contre le monde. Les réprouvés sont précipités, boutés dans la fournaise ; d'un côté ils fuient, de l'autre ils sont emportés à nouveau par une course énergique. La cruelle colère de la flamme fait obstacle aux fugitifs et, dès lors, ils comprennent quel est le châtiment qui fait suite à leur crime. (315) Et désormais, l'étendue de la terre n'est plus possédée par aucun habitant et, sous sa limite profonde, elle est comprimée par les rivages les plus avancés de la mer, là où le soleil borne ses rayons après avoir parcouru l'Olympe, et où les astres après leur lever se dissimulent, une fois traversé l'univers. L'air s'embrase, une fois la lumière cachée dans les ténèbres épaisses ; (320) les eaux stagnantes les plus reculées s'enflamment en ruisseaux isolés. La nature de ce lieu est ignée ; les châtiments y sont assignés ; le fond d'un marais chauffé à blanc fait tonner les brasiers de l'enfer ; le châtiment est exécuté par d'horribles fournaises, et le fleuve agité en un tourbillon ravisseur, (325) et qui s'élance pour vous torturer en un maelström impétueux, bouillonne de flammes. Le sable torride se mélange complètement à la boue. Ici sera envoyée la foule captive et gémissante des méchants, et la troupe de la nation criminelle destinée à y être (horreur !) brûlée. Là, il y aura une grande lamentation, que les pleurs mêleront de cris, (330) et des grincements enragés ; de là, le hurlement de ceux qui souffrent s'élèvera de la flamme, au loin, et un profond gémissement, qui est aussi celui du feu ardent, s'élève vers les brises sonores. »

Dans cet ample développement relatif aux fins dernières, qui mêle au futur un présent de «re-présentation», la catastrophe cosmique n'apparaît pas en tant que telle, comme le note avec grande pertinence M. Cerati³⁴ ; mais on passe directement de l'arrivée de Dieu au bonheur des justes et aux tourments des coupables, impies et persécuteurs, sous une forme par ailleurs, cette fois, bien plus matérielle que spirituelle. Or un transfert s'opère en ce passage. Les vers 298–302 renvoient en effet

³² Voir Martin (2017) 109–113.

³³ Cet emploi étonnant de *sulci* semble évoquer les sillons lumineux qui, dans le ciel, avec soufre et fumée, accompagnent la ruine de Troie (Verg. *Aen.* II.697–698).

³⁴ Voir Cerati (2002) 65.

explicitement à l'enfer judéo-chrétien : feu et ténèbres, soufre et douleur, colère et châtement, géhenne et flammes, tout cela pour l'éternité, ne laissent pas le moindre doute à ce sujet. Mais avec les vers 303–304, les «éléments», le «ciel» et les «nuées»³⁵ relèvent en revanche de la catastrophe cosmique, et si les vers 305 puis 310 mentionnent le «Tartare», en un langage néo-classique, les composantes de cet enfer parachèvent un tableau de ce type, avec la présence de la mer, de la terre et de l'air (v. 306–308), un élargissement à l'*orbis* (v. 309) et au *mundus* (v. 310 et 318), la convocation du soleil et des astres (v. 317–318), et des mots comme *procellosas, fauillis, uibrabit* ou *incendia* (des flammes animées qui font penser au *sapiens ignis* de l'ekpyrose stoïcienne³⁶) – tandis qu'aux vers 312–313, les coupables, au lieu d'être clairement situés dans les lieux infernaux que leur assignaient les vers 298–299, «sont vus dans l'attitude que Commodien, presque dans les mêmes termes, décrivait dans le *Carmen apologeticum* au moment de la conflagration universelle, fuyant dans tous les sens, sans qu'il leur soit possible d'échapper à la flamme de la colère divine»³⁷. Ce glissement ne semble d'ailleurs pas échapper à notre poète, puisqu'à partir du vers 321, le lecteur est ramené par une toponymie épique (du type *Est locus*) à une isotopie proprement infernale, où, au souvenir virgilien des vers 325–326³⁸, s'ajoute bientôt, aux vers 329–330, une référence évangélique aux «pleurs et grincements de dents» (Mt 8, 12 et 24, 51) – le «marais» du vers 322 pouvant, lui, renvoyer aussi bien à l'*Enéide* (6, 438) qu'à l'Apocalypse (19, 20 ; 20, 10, 14 et 15 ; 21, 8)³⁹. En même temps, donc, que la catastrophe cosmique disparaît du poème comme étape eschatologique, la fin des temps semblant au fil des siècles moins urgente que la conversion du cœur, l'essentiel de son imagerie, et particulièrement le feu, donne ses couleurs à l'enfer, dont la doctrine et l'iconographie sont encore loin d'être alors fixées⁴⁰ ; Primasius d'Hadrumète écrit d'ailleurs, en commentant l'Apocalypse de Jean à peu près à l'époque de nos textes, au sujet de l'étang de feu et de soufre d'Ap 21.8 : *Haec uel uitia criminum uel flagella poenarum non exponenda sunt ut intelligantur, sed cogitanda potius quomodo per Dei gratiam deuitentur*⁴¹. Les relevés de M. Cerati montrent ainsi que, pour l'ensemble des poèmes tardifs qu'elle étudie, c'est dans l'*Ad Flauium Felicem* que le vocabulaire du feu est le plus présent dans la représentation de l'enfer, par cumul des motifs de la catastrophe cosmique et des peines infernales ; mais on n'y trouve pas, à rebours, mention des «vers» de Mt 9.44,

35 Au vers 304, la clausule *nubibus ignem* rappelle le jet de la foudre par Pallas contre les Argiens, en Verg. *Aen.* I.42.

36 Voir, par exemple, Min. Felix 35,3.

37 Cerati (2002) 66. Cf. Commod. *Carm. apol.*, 1010, 1016, 1021.

38 Voir Verg. *Aen.* VI.296–297 : *Turbidus hic caeno uastaque uoragine gurgis / aestuat atque omnem Coccyto eructat harenam* ; et, sur l'influence de Virgile dans l'évocation des enfers chrétiens, Courcelle (1955).

39 Sur les divers intertextes du passage ici examiné, voir Martin (2017) 70–75 ; voir aussi la peinture «mêlée» des enfers chez Arnobe (*Adu. Nat.* 2,14 et 30).

40 Voir Gauthier (1987) 5, citée dans Martin (2017) 68.

41 In *Apoc.* 5, 21 (p. 287 CCSL XCII, 1985).

46 et 48. Notons aussi que c'est Dieu, de même qu'il déclenche la fin du monde, qui châtie les damnés aux enfers – et non le diable ou les démons, comme dans telles apocalypses apocryphes⁴². Cela rapproche notre poète de Commodien, avec bon nombre d'autres indices⁴³, mais tout millénarisme a ici disparu. Enfin, L. Martin a scrupuleusement examiné les contrepoids que forment, dans l'*Ad Flauium Felicem*, un paradis ancré dans l'être et un enfer emporté par le mouvement, à travers de multiples échos internes entre ces deux évocations opposées : je ne puis cependant que renvoyer ici, faute de temps, à ses minutieuses et fructueuses « microlectures »⁴⁴.

On soulignera, pour conclure cet exposé, les intéressants échanges qui s'établissent entre catastrophe cosmique et peines infernales dans ces poèmes africains, en relevant l'originalité de Verecundus qui, dans le cadre d'une expression qui se veut plus personnelle que celle de l'anonyme, passe d'une vision infernale à la destruction universelle, et du feu de l'enfer à la brûlure du remords⁴⁵. On observera également qu'au sein de la grande diversité possible des éléments du tableau (feu généralisé, ébranlement du monde, signes célestes...⁴⁶), c'est le feu qui prédomine. Faut-il alors parler, avec J. Fontaine, d'une « obsession africaine de l'embrasement universel »⁴⁷, en la mettant en rapport avec l'âpre climat d'une terre ardente, ou simplement relever la présence prioritaire de ce motif dans la littérature apocalyptique ? Ainsi le feu est-il également presque la seule composante de la très brève évocation de la destruction de Sodome, dans le petit poème pseudo-cyprienéen consacré à cette dernière (v. 100 – 106).

Par ailleurs, il ne nous semble pas que les textes ici examinés manifestent des rapports évidents avec l'exégèse patristique. C'est ainsi que les subtils arguments de M. De Gaetano pour rattacher l'*Ad Flauium Felicem* à un « cercle aquitain » pour des raisons théologiques ont fait l'objet, de la part de L. Martin, d'une lecture critique qui emporte l'adhésion⁴⁸. Il ne suffit pas qu'un poète rencontre la théologie, sauf si c'est sur des questions très particulières et avec des rapprochements irréfragables, pour qu'il devienne un théologien *ipso facto* : en général, l'*euidencia* prime sur la ratiocination, en poésie. – En revanche, la question des rapports avec les poètes antérieurs qui ont traité de la catastrophe cosmique (Commodien, mais aussi Prudence et Avitus, ou Orientius et Prosper, chez qui l'examen de conscience adopte une finalité

⁴² Voir Martin (2017) 67 – 70.

⁴³ Voir les notes de Waszink (1937) 100 – 105, qui proposent aussi plusieurs rapprochements intéressants avec un autre poème pseudo-cyprienéen, le *De Sodoma*, et bien sûr avec les apocalypses apocryphes et les *Oracles sibyllins*.

⁴⁴ Voir Martin (2017) 75 – 82.

⁴⁵ Voir Cerati (2002) 63 et 88.

⁴⁶ Voir Cerati (2002) 68 – 88.

⁴⁷ Fontaine (1981) 277.

⁴⁸ Voir Martin (2017) 18 – 30.

protreptique⁴⁹) se prêterait à des recherches prometteuses, qui élargiraient les pistes frayées par M. Cerati, et pourraient descendre vers le Moyen-Âge. La présente esquisse, très imparfaite encore, entend donc tout au plus attirer l'attention sur deux textes peu connus en France, et toute suggestion visant à l'améliorer sera reçue avec gratitude.

Bibliographie

- Amat (1985) : Jacqueline Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris.
- Bianco (1984) : *Verecundi Iulensis Carmen de Paenitentia*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Maria Grazia Bianco, Napoli.
- Cerati (2002) : Marie Cerati, *La représentation littéraire de la catastrophe cosmique à la fin des temps chez les poètes latins entre le III^e et le VI^e siècle* (Mémoire de DEA, Université Paris-Sorbonne, inédit), Paris.
- Christe (1999) : Yves Christe, *Jugements derniers*, Paris.
- Ciccolini (2008) : Laetitia Ciccolini, *L'héritage littéraire de Cyprien de Carthage à travers les écrits pseudépigraphiques* (Thèse de Doctorat, Université Paris-Sorbonne, inédite), Paris.
- Cohn (2000) : Norman Cohn, *Cosmos, chaos et le monde qui vient*, Paris.
- Collins (1998) : John J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*. I, The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity, New York.
- Courcelle (1955) : Pierre Courcelle, «Les Pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens», in : *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 22, 5–74.
- Cutino (2006) : Michele Cutino, «Continuità e innovazione nella poesia latina cristiana del V secolo : il protrettico in versi», in : *Auctores nostri* 4, 341–380.
- Dando (1965) : Marcel Dando, «Alcimus Avitus (c. 450 – c. 518) as the author of the De resurrectione mortuorum, De Pascha (De Cruce), De Sodoma and De Iona, formerly attributed to Tertullian and Cyprian», in : *Classica et mediaevalia* 26, 258–275.
- De Gaetano (2013) : Myriam De Gaetano, *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini. Introduzione con saggio di commento e traduzione* (Corso di Dottorato di Ricerca), Macerata.
- Escolà (2007) : *Pseudo-Cebrià. Poemes*. Introduccio, edicio critica, traduccio i notes de Josep Maria Escolà, Barcelona.
- Fontaine (1981) : Jacques Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris.
- Gauthier (1987) : Nancy Gauthier, «Les images de l'au-delà durant l'Antiquité chrétienne», in : *Revue d'Etudes augustiniennes* 33, 3–22.
- Gryson (1997) : Roger Gryson, «Les commentaires patristiques latins de l'Apocalypse», in : *Revue théologique de Louvain* 28–3, 305–337.
- Haussleiter (1891) : Johannes Haussleiter, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, Erlangen–Leipzig.
- Himmelfarb (1983) : Martha Himmelfarb, *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia.
- Hofmann (2015) : Heinz Hofmann, «Flavius Cresconius Corippus : Textbestand und Überlieferung», in : Benjamin Goldlust (ed.), *Corippe. Un poète latin entre deux mondes*, Lyon, 87–122.
- Kappler (1987) : Claude Kappler (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris.

⁴⁹ Voir Fontaine (1981) 229–243 ; Cutino (2006).

Magazzù (1983) : Cesare Magazzù, *Tecnica esegetica nei Commentarii super cantica di Verecondo di lunca*, Messina.

Magazzù (1990) : Cesare Magazzù, «L'ignis purgatorius in Verecondo di lunca ovvero l'interpretazione di Deuteronomio 32, 22 da Origene agli esegeti medievali», in : *Studi tardoantichi* 9, 337–346.

Martin (2017) : Lucie Martin, *Traduction et introduction du Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini* (Mémoire de Master 1, Université Paris-Sorbonne, inédit), Paris.

Prete (1966) : Serafino Prete, *Escatologia e parenesi negli scrittori cristiani latini*, Bologna.

Waszink (1937) : *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini recensuit prolegomenis commentario indicibus instruxit Jan Hendrik Waszink*, Bonn.