

Université de Montréal

**Le modèle de la vierge consacrée au VI^e siècle
L'exemple du *De consolatoria castitatis laude* d'Avit de Vienne**

Par Caroline Domingos Pimentel

Faculté des arts et des sciences

Département d'histoire

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de
Maîtrise ès arts (M.A.) en histoire

Mai 2020

© Caroline Domingos Pimentel, 2020

Université de Montréal

Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Le modèle de la vierge consacrée au VIe siècle
L'exemple du *De consolatoria castitatis laude* d'Avit de Vienne

Présenté par : Caroline Domingos Pimentel

Ce mémoire a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Gordon Blennemann, directeur de recherche

Philippe Genequand, président du jury

Christian R. Raschle, membre du jury

Résumé

Au VI^e siècle, dans le royaume des Burgondes, Avit de Vienne compose une lettre pour sa sœur, la moniale Fuscine. Cette œuvre consolatoire et élogieuse se nomme *De consolatoria castitatis laude*. Ce texte permet de comprendre la situation particulière dont bénéficie la *virgo* dans la société chrétienne tardo-antique.

Au niveau de son contenu, l'objectif de ce livre sert à montrer à la *monacha* que le choix virginal représente une forme d'échappatoire et de liberté. Il s'agit d'une réalité que ne connaît pas l'épouse. Les devoirs du mariage, les dangers de la maternité, les tracasseries du siècle, le veuvage, le deuil, tout cela est inconnu à la vierge parce qu'elle s'écarte des obligations terrestres. L'utilisation de la Bible et de plusieurs références patristiques constituent l'héritage des mentalités religieuses dont s'inspire Avit dans la construction d'un discours orienté sur la distinction socioreligieuse de la *virgo*.

Mots clé : Histoire des mentalités religieuses, histoire des femmes, virginité, chasteté, ascétisme, monachisme féminin, perfection chrétienne, Bible, hagiographie, idéologies patristiques, Tertullien, Ambroise de Milan, Jérôme, Augustin, Avit de Vienne.

Abstract

In the 6th century, in the kingdom of the Burgundians, Avitus of Vienne composes a letter for his sister, the nun Fuscina. This consoling and eulogistic artwork is called *De consolatoria castitatis laude*. This text generates in us an understanding of the particular context of the *virgo* in the Christian society of Late Antiquity.

Regarding the text, the purpose of the book is to show to the *monacha* that the virginal choice represents a way of escape and freedom, a reality that the spouse is unaware of. The duties of marriage, the dangers of motherhood, the troubles of the century, the widowhood and the mourning are all unknown to the virgin because she excludes herself to worldly obligations. The use of the Bible and several patristic references shape the legacy of religious mentalities which inspires Avitus in making an oriented speech on the *virgo*'s socio-religious distinctness.

Keywords: History of religious mentalities, Women's history, virginity, chastity, asceticism, female monasticism, Christian perfection, Bible, hagiography, patristic ideologies, Tertullian, Ambrose of Milan, Jerome, Augustine, Avitus of Vienne.

Table des matières

Résumé.	v
Abstract.	vi
Remerciements.	x

INTRODUCTION.1

Chapitre 1 : L'auteur, le contexte et la source.

I. Présentation de l'auteur.....	11
A. Sa famille, son éducation et sa profession.	11
B. Contextualisation géopolitique : Avit de Vienne et le royaume des Burgondes. ..	14
1. Guerres et fratricide.....	14
2. Gondebaud et Carétène : un arien et une catholique au pouvoir.....	18
3. Sigismond : vers une représentation catholique et romaine du pouvoir.	21
II. Source à l'étude : l'Éloge consolatoire de la chasteté.....	23
A. Décortiquer le titre : <i>De consolatoria castitatis laude</i>	23
B. Datation et circonstances.	24
C. La <i>Consolatio</i> : une littérature de la douleur.	25
1. Exhorter et enseigner la destinataire.	28
2. Guider par la <i>Consolatio</i> une <i>mundo mortua</i>	28
3. Guider par la <i>laus</i> une <i>virgo</i>	30
III. Piste de réflexion avant l'analyse : méthodes d'approches.	31

Chapitre 2 : Les modèles de la Bible.

I. Les exemples bibliques : les modèles féminins.	33
A. Débora, <i>vidua</i> et <i>miles Christi</i>	33
B. Judith, la <i>bellatrix</i>	37
C. Suzanne, l' <i>uxor</i>	40
II. Les exemples bibliques : les modèles masculins.	44
A. Le courage de Daniel.	44
B. La lutte de Joseph.....	46

Chapitre 3 : Le modèle hagiographique : sainte Eugénie.

III.	Eugénie ou le travestissement de la <i>virgo</i>	50
A.	Sa <i>vita</i>	51
B.	Sa <i>passio</i>	52
C.	<i>Patientia et lectio divina</i>	54
IV.	Retour sur les différents modèles.....	57

Chapitre 4 : L'héritage patristique.

I.	Legs idéologiques patristiques :.....	61
A.	À l'image de son Créateur : Tertullien.	61
1.	<i>Cultus, vestitus, ornatus</i> : les trois dénaturations critiques.	63
2.	<i>Puella terra et virgo caelo</i> : les bons et les mauvais ornements.	66
V.	Être naturel, être vrai.....	68
B.	Fuir le siècle : Ambroise de Milan.....	70
1.	<i>Saeculum et caro</i> : distraction, division, dualisme.....	71
2.	Le monachisme chez la vierge : un refus, une dissociation, un exil.	73
3.	<i>Molestiae nuptiarum</i> : le mari visible.	75
4.	L'époux spirituel.	76
5.	<i>Molestiae nuptiarum</i> : les souffrances et les changements de la maternité.	79
VI.	La fuite et le refuge.	82
C.	La supériorité virginale : Jérôme.	84
1.	<i>Vera nobilitas</i> ou le maintien d'inégalités terrestres?	84
2.	<i>Auctoritas virginitatis</i> : un bouleversement de la structure familiale.	88
3.	<i>Femina viriliter agere</i>	96
a)	<i>Bellatrix Christi</i> : l'exemple de Judith.	98
VII.	Virginité et transcendance sociale.	100

D. Le péché originel et ses conséquences : Augustin.	102
1. <i>Corpus ante peccatum perfectum est.</i>	102
2. <i>Corpus post peccatum imperfectum est.</i>	103
3. Divergence avitain : la puissance du diable dans la Genèse.	107
a) L’orgueil contre l’humilité.	108
4. La vierge ou la réalisation d’un état <i>ante peccatum</i> ?.....	110
5. <i>Carnis sine carne</i> : vivre dans un corps sans corps.....	111
VIII. Une promesse de réversibilité chrétienne.	112
CONCLUSION.	114
BIBLIOGRAPHIE.	123

Remerciements

Je tiens à remercier mon directeur, M. Gordon Blennemann, pour sa présence et pour ses conseils. La précision de vos commentaires et de vos corrections m'a permis d'approfondir mon sujet. Je vous remercie de m'avoir guidé, d'avoir enrichi mes réflexions et surtout, d'avoir alimenté ma curiosité intellectuelle à chacun de nos échanges.

Je tiens également à remercier ma famille et mes amis(es). Vous m'avez encouragé. Vous m'avez écouté. Certains m'ont accordé de leurs temps afin de m'aider à améliorer certains aspects de mon mémoire. Pour toutes ces raisons et bien d'autres, je vous en remercie.

Introduction

Ce travail s'intéresse aux définitions tardo-antiques de la vierge consacrée. Elles seront étudiées à partir d'un texte produit dans le royaume des Burgondes au début du VI^e siècle. Il s'agit d'un traité-lettre que l'évêque de Vienne Avit adresse à sa sœur, la moniale Fuscine, appelé *De consolatoria castitatis laude*. Dans cette œuvre, Avit de Vienne compose pour sa sœur Fuscine une épître qui présente une vision idéalisée de la vierge consacrée. La femme mariée, prisonnière du monde, est aussi représentée afin de montrer que la vierge consacrée se distingue d'elle. Par ce texte, Avit propose à Fuscine un guide d'instruction normative d'une vie en tant que vierge consacrée, membre d'une communauté de femmes religieuses.

L'aspect pédagogique du texte retiendra le plus notre attention. Il s'agit plus précisément des exemples bibliques, hagiographiques ainsi que des références patristiques qu'Avit fournit à sa sœur.

L'étude des exemples et des références mises à l'œuvre par Avit permettra de comprendre *sa vision des implications idéologiques et sociales de la forme de vie ascético-monastique choisie par sa sœur, au VI^e siècle, selon l'Éloge consolatoire de la chasteté*.

Il s'agira donc d'identifier les sources d'inspirations bibliques, hagiographiques et patristiques qui sont transmises à Fuscine pour la conseiller et l'éduquer. Le monachisme fait référence à un mode de vie communautaire dans lequel les moines et les moniales vont s'isoler dans des monastères. Fuscine, en tant que vierge consacrée, mais aussi en tant que moniale, partage cette réalité cénobitique. La chasteté, enfin, fait référence à la *castitas*, soit à une pureté des mœurs et à une pureté du corps.¹ Ce texte permet de connaître les différentes étapes et les circonstances familiales propices à la transformation d'une jeune fille en une moniale. Préparée depuis son enfance, elle prend, semble-t-il, le voile à dix ans et elle est sous la tutelle d'une ancienne avant d'être consacrée à l'âge de douze ans.² Cette

¹ Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, « *castitas* », éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, p. 274.

² Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 23.

entrée définitive est officialisée par « la coupe [de ses] cheveux, [par] la prise du vêtement et [par] le partage du dortoir commun. »³

Plusieurs thématiques seront abordées dans ce travail : la virginité, la chasteté, la pureté, les tentations terrestres, les dangers du siècle, les vices, les vertus, la fuite, les modèles bibliques, les modèles hagiographiques, les idéologies patristiques, l'ascétisme et le monachisme. La virginité est le concept central de cette œuvre. Elle est étroitement associée à celui de la perfection chrétienne. Les conceptions tardo-antiques de la virginité ne se limitaient pas à la simple abstinence sexuelle. Dans un contexte social dans lequel la pureté du corps correspond à une rectitude morale recherchée et valorisée, la *virginitas* devient une vertu respectée et oblatrice.⁴ La virginité était donc conçue comme un sacrifice par lequel le corps et l'âme du chrétien étaient offerts à Dieu au même titre qu'une offrande matérielle.⁵

Le souci d'aspirer à la perfection peut être relié à la virginité parce que tous les deux évoquent le premier état de l'humain avant la chute.⁶ En latin, *perfectio*, ne renvoie pas à l'idée d'un individu sans défauts. *Perfectio* fait plutôt référence à un achèvement, à la réalisation d'un idéal.⁷ Dans la mentalité tardo-antique, la perfection, d'un point de vue chrétien, correspond à une *vita angelica*. C'est la vision d'un corps ascétique idéalisé : intouché, inchangé et parfaitement asexué.⁸

Pour que les conditions soient propices à la réalisation d'un *perfectio corporis*, il faut mener une vie ascétique. L'ascétisme vient du mot grec « askésis » qui désigne la pratique, l'entraînement et la discipline exigés par l'athlète sportif de l'Antiquité.⁹ Le concept de l'ascétisme est par la suite élargi et repris dans divers contextes religieux où il

³ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 23.

⁴ J-M Perrin, *La virginité*, Paris, Éditions du Cerf, 1952, p. 29.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Augustin, *La genèse au sens littéral (livres VIII-XII). De genesi ad litteram, libri duodecim*, éd. par P. Agaësse et A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, 1970-1972, p. 111.

⁷ Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français, « perfectio »*, éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, p. 1161.

⁸ John Bugge, *Virginitas : An essay in the history of a medieval ideal*, Hague, Pays-Bas, Martinus Nijhoff, 1975, p. 35.

⁹ Daniel Bourguet, *Un chemin de liberté, l'ascèse*. Lyon, Éditions Olivétan, 2004, p. 7.

revêt le sens d'une discipline austère du corps et de l'esprit qui vise le perfectionnement individuel, souvent relié à l'idée d'un cheminement long et éprouvant.

C'est pourquoi Avit de Vienne conçoit qu'il existe deux chemins pour l'ascète chrétien. Le premier est un chemin étroit et emprunté par une minorité qui désire se perfectionner. Le second est un large chemin, comparé à une place publique¹⁰ et emprunté par la majorité. Le premier chemin est le plus difficile parce qu'il se gagne au prix de nombreuses formes de renonciation telles que la pauvreté, le jeûne, la chasteté, le dépouillement et la mortification.¹¹

La vierge consacrée emprunte la voie la plus rude dans la démarche ascétique : le chemin le plus étroit. Par contrainte parentale ou bien par choix, elle dédie sa vie, son corps, ses pensées et son âme à Dieu. C'est la voie qu'Avit propose à sa sœur Fuscine.

Par l'intermédiaire d'une lettre envoyée à sa sœur, Avit de Vienne évoque toutes les conséquences positives relatives à l'ascétisme virginal. Pour l'évêque, la virginité est une sorte d'échappatoire face aux préoccupations du monde. Elle représente une dissociation des conventions sociales puisque la vierge devient une étrangère face à la réalité terrestre incombée à l'épouse et à la mère biologique. Autrement dit, les rapports sexuels, la grossesse, l'enfantement et le deuil causé par la perte du mari ou d'un enfant sont inconnus à la vierge.

Il emporte de se pencher brièvement sur les limites de cette étude. Ce travail n'est pas une analyse exhaustive du texte. Il s'agit plutôt de comprendre dans quelle mesure les ressources utilisées par Avit pour représenter sa vision de la vierge consacrée forment le témoignage d'une tradition et d'une idéologie particulière. Ce mémoire aborde donc l'histoire des idées et plus particulièrement l'histoire des mentalités religieuses.

Afin de répondre à la problématique, l'analyse de *l'Éloge consolatoire* se propose de définir ce que représente une vierge consacrée du VI^e siècle sur le plan idéologique,

¹⁰ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 135.

¹¹ Michel Covin, *Petit dictionnaire de la vie monastique*, « ascèse », France, L'Harmattan, 2004, p. 51.

social, ascétique et monastique. La Bible, l'hagiographie et l'héritage patristique nous permettront d'y répondre.

Au niveau du développement de ce travail, ce mémoire se divise en quatre chapitres. Le premier chapitre présente d'abord la forme et le fond de l'œuvre à l'étude. L'analyse commence par décortiquer le titre latin de la lettre puisqu'il permet de comprendre la logique argumentative du texte. D'un point de vue littéraire, nous comprendrons que les termes *consolatio* et *laus* vont évoquer deux caractéristiques : consoler et édifier la destinataire. S'en suit la question de la datation, la réception de l'œuvre à l'extérieur du royaume burgonde et les circonstances d'écriture.

Nous comprendrons aussi que l'Éloge perpétue la tradition de deux genres littéraires potentiellement complémentaires : la consolation et l'éloge. La *consolatio* est une littérature de la douleur qui apporte habituellement du réconfort au destinataire qui souffre du deuil d'un tiers.¹² Fuscine ne souffre cependant d'aucun deuil et nous émettrons l'hypothèse qu'Avit cherche à l'apaiser d'une souffrance psychologique au sein de la vie monastique : l'isolement d'une *mundo mortua*.

La *laus* pratique, comme le sous-entend le titre français, l'éloge du destinataire.¹³ Dans le traité à l'étude, l'éloge de Fuscine se fait grâce à sa vertu virginale. L'édification de la lectrice est une autre thématique abordée dans la lettre. Les ressources bibliques et patristiques utilisées par Avit vont servir de guide à Fuscine et former ultimement les caractéristiques, les devoirs, les mœurs, les vertus et les comportements attendus d'une vierge consacrée. La structure du discours laudatif utilisée par Avit est faite dans le but précis de pratiquer l'éloge de la virginité de Fuscine. L'organisation argumentative d'Avit emploie des exemples et des préceptes pour montrer à la moniale ce qui est attendu d'elle. Il s'agit des sujets abordés dans le prochain chapitre.

Le deuxième chapitre étudie l'emploi des exemples bibliques. Le troisième chapitre se concentre sur le seul modèle hagiographique donné à Fuscine. L'analyse de ces différents modèles sera faite afin de comprendre comment les récits des personnages

¹² Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 53-56.

¹³ *Ibid.*, pp. 56-58.

proposés par Avit servent à illustrer un enseignement. Le quatrième chapitre analyse l'utilisation et la réappropriation d'idéologies patristiques, notamment de Tertullien, d'Ambroise de Milan, de Jérôme et d'Augustin, afin de prouver l'application de ces influences dans l'élaboration du discours avitain.

Plusieurs modèles de femmes sont donnés en exemple à Fuscine : une prophétesse, une veuve, une épouse et une sainte. Avit retient trois figures féminines de l'Ancien Testament : Débora, Judith et Suzanne. Débora et Judith représentent deux manières différentes de symboliser l'héroïsme féminin en temps de guerre. Débora représente le modèle du *miles Christi* féminin dans le sens propre du terme puisqu'elle prend les armes et commande une armée.¹⁴ Le portrait prend une forme plus subtile pour Judith parce qu'elle guerroye par la ruse. Diverses parures comprennent comme étant des armes de séductions rehaussent la beauté du corps de Judith dans le but de charmer Holopherne qui veut détruire son village, la Béthulie. Suzanne devient la proie de vieillards lubriques. Sa résistance face à leurs demandes sexuelles représente le combat de la *castitas* propre à l'épouse terrestre. Ce combat est également présent chez la *sponsa spiritualis Christi*, la vierge.¹⁵

Les aventures de la vierge-martyre Eugénie parachèvent ce tableau d'exemples féminins. Il s'agit d'une sainte romaine du III^e siècle. Le récit de sa passion représente celui d'une *virgo* travestie : elle change de nom, elle se coupe les cheveux et elle achève la masculinisation de son corps par l'habit du moine. La *vita* et la *passio* d'Eugénie pour suivre le Christ sont sans limites : elle fuit les obligations familiales du mariage pour cette raison. C'est pourquoi Eugénie décide de se cacher dans un monastère d'hommes. Toutes ses actions s'expliquent par le fait qu'elle se convertit au christianisme. Elle symbolise plusieurs vertus telles que la patience, la persévérance et l'endurance dans les épreuves

¹⁴ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité), Débora : la militia de la uidua héroïque*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 31.

¹⁵ *Ibid.*, *Suzanne : la patientia de la chaste uxor*, pp. 35-36.

martyriales.¹⁶ Grâce à la découverte des écrits pauliniens, Eugénie se convertit. Son histoire démontre le pouvoir transformateur et révélateur des Écritures Saintes chez une lectrice.

Même si l'Éloge s'adresse à une femme moniale, Avit de Vienne fournit deux modèles masculins à sa sœur. Par ce choix, Avit montre sa fidélité à un héritage paulinien. L'apôtre Paul défendait l'idée que la vertu se réalise indépendamment du sexe de l'individu.¹⁷ Avit intègre alors trois récits du prophète Daniel, plus particulièrement les chapitres trois, six et treize dans le Livre de Daniel. L'histoire de l'esclave Joseph est développée dans la Genèse, du chapitre trente-neuf au chapitre quarante-et-un. Ce sont des figures exemplaires qui permettent à Nicole Hecquet-Noti de déclarer dans l'introduction que la vertu n'est pas le bien exclusif « d'un sexe particulier ni d'une classe d'âge particulière. »¹⁸

Trois récits sur Daniel sont repris par Avit : l'intervention du jeune garçon en tant que juge dans le procès qui accuse faussement Suzanne d'adultère, l'épreuve de la fournaise ardente puis son emprisonnement dans la fosse aux lions. Quant à Joseph, Avit se réfère à l'épisode de la fausse accusation contre Joseph par sa maîtresse qui l'accuse d'avoir eu des rapports sexuels avec elle. Il est finalement libéré pour avoir bien expliqué les songes du pharaon. Pour Avit, ces deux modèles exemplifient à l'adresse de Fuscine, le courage de la jeunesse victorieuse.

Si l'on considère ces deux figures masculines séparément, nous constaterons deux choses. Les récits de Daniel illustreront à Fuscine que la jeunesse ne doit pas être un obstacle à la pratique du courage.¹⁹ Les aventures de Joseph montreront à la moniale que de jeunes hommes peuvent aussi faire « l'objet d'accusations perverses. »²⁰ Ainsi, Dieu, dans l'épreuve, ne fait aucune exception. Il n'épargne ni ne privilégie personne.²¹

¹⁶ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité), Eugénie : la constantia de la virgo travestie*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 32-34.

¹⁷ *La Bible de Jérusalem*, [traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem], Paris, Les Éditions du Cerf, 2007, 3 ; 28, p. 1939 : « [...] il n'y a ni Juifs ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus. »

¹⁸ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté*, p. 39.

¹⁹ *Ibid.*, *Les exemples masculins : Joseph et Daniel*, pp. 37-39.

²⁰ *Ibid.*, p. 37.

²¹ *La Bible*, 2 ; 11, p. 1883 : « Car Dieu ne fait pas acception des personnes. »

Le dernier chapitre se concentre sur les influences patristiques dans le discours avitain. Ces références seront analysées dans le but de comprendre comment Avit s'inspire et réadapte une idéologie dans le but de l'actualiser à la réalité de Fuscine.

La première autorité patristique est Tertullien. Avit reprend de lui l'idée d'un dualisme qui oppose la créature naturelle à la créature non naturelle. La première créature est à l'écoute de Dieu puisqu'elle symbolise l'état édénique de l'humanité. La seconde créature symbolise l'impureté, la tentation et la perversité d'Ève²² qui a mené à la chute. Le raisonnement de Tertullien commence par sa vision de la perfection chrétienne qui a une orientation génésiaque, c'est-à-dire qu'elle équivaut à un retour à la réalité virginale d'Adam et d'Ève. La simplicité et surtout la virginité des premiers parents doivent ainsi servir de modèle à Fuscine. Tertullien croit que la perfection de la créature réside dans le fait d'être tel que Dieu l'a créée au premier jour. Tous les ajouts futiles et dans le but de plaire doivent demeurer étranger à la vierge. Nous verrons ainsi qu'Avit utilise le discours dépréciatif des coquetteries féminines de Tertullien²³ dans l'apprentissage de Fuscine. Il s'agit de dénoncer les trois types de parures mondaines (au sens figuré du terme) qui attirent la fille de la terre et l'éloignent de l'état originel. Le *cultus*, les bijoux, le *vestitus*, les vêtements luxueux et colorés et l'*ornatus*, les soins divers portés au corps et à la chevelure.

La deuxième autorité patristique est Ambroise de Milan. Son héritage est présent dans les conseils d'Avit au niveau de sa vision négative du monde. L'argument ambrosien conçoit que le *malus* est attaché au siècle et à tout ce qui en découle : le corps, les sens, les plaisirs, les tentations. La *fuga saeculi* se fonde sur le principe que la fuite permet d'éviter les dangers, les tentations et les tourments telluriens. « [L]'évasion spirituelle hors du monde terrestre »²⁴ est nécessaire chez Ambroise, car elle permet d'éviter par la fuite plusieurs réalités douloureuses auxquelles la femme mariée doit faire face. Il s'agit des *molestiae nuptiarum* qu'Avit reprend et divise en trois catégories : la domination du mari, les maux quotidiens du mariage (les disputes, les inquiétudes, la condition féminine d'emprisonnement) et les douleurs diverses en lien avec la maternité. L'idée phare est de

²² Tertullien, *La toilette des femmes (De cultu feminarum)*, éd. par Marie Turcan, Paris, éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 173, 1971, p. 37.

²³ *Ibid.*, p. 63.

²⁴ Ambroise de Milan, *La fuite du siècle*, éd. par Camille Gerzaguët, Paris, éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 576, 2015, p. 16.

montrer à Fuscine que la virginité est une voie spirituelle qui permet d'éviter ces tracasseries. C'est pourquoi nous verrons que la fuite décrite par Avit se doit d'orienter Fuscine vers un cadre institutionnel protecteur de son statut : le monastère. L'institution du monastère émerge dans un contexte où l'ascète se sépare de la société parce qu'il ne s'identifie plus aux valeurs qu'elle représente. Nous croyons qu'il s'agit d'une idée qu'Avit développe dans la lettre.

La troisième autorité patristique est Jérôme. Son influence est perceptible dans l'œuvre d'Avit à travers l'argumentaire qu'il dresse autour de la supériorité de l'état virginal face au mariage.²⁵ L'utilisation des idées hiéronymiennes par Avit sert à appuyer le discours laudatif puisqu'il s'agit de glorifier la virginité de Fuscine. La *virginitas* promet plusieurs types de distinctions. Elle permet de surpasser les limites de la noblesse terrestre par l'attachement à la *vera nobilitas* ce qui constitue une critique du groupe social dans lequel Avit et Fuscine appartiennent.

L'*auctoritas virginitatis* engendre aussi un bouleversement structurel et identitaire au sein de la famille de l'ascète. Selon Jérôme, la *virgo* devient un modèle à suivre pour tous. Avit s'inspire de cette idée pour la conceptualisation du projet spirituel de ses parents. Nous verrons que l'évêque viennois élève Fuscine en exemple pour toute sa famille. Le dernier argument utilisé par Jérôme consiste à associer la vertu virginale à la virilité qui correspond principalement à des caractéristiques masculines comme l'héroïsme et le courage. Nous croyons que l'influence hiéronymienne motive Avit à développer un modèle de virilité féminine. L'analyse du récit de Judith est éloquent en ce sens puisque la béthulienne utilise la ruse, le courage et l'héroïsme afin de vaincre le commandant d'une armée, Holopherne.

La quatrième et dernière autorité patristique est Augustin. L'influence des idées augustiniennes est présente chez Avit à travers l'importance accordée au récit de la Genèse qu'il paraphrase dans le *De spiritualis historiae gestis*. La Genèse fournit deux visions du corps humain. Elle représente d'abord une période d'équilibre dans laquelle le corps est au

²⁵ Yves-Marie Duval et Patrick Laurence (traduction et commentaire), *Jérôme : La lettre 22 à Eustochium, De virginitate seruanda*, Bégrolles en Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, vie monastique, n° 47, 2011, p. 81.

service de l'âme. C'est la description d'un corps parfait *ante peccatum*. La seconde vision émane de l'état de l'homme après la consommation du fruit interdit. Pour Augustin (et Avit), elle est motivée par l'orgueil, c'est-à-dire par l'amour de soi et de sa propre puissance.²⁶ Elle provoque aussi des conséquences à l'échelle de l'humanité entière : la mortalité et la sexualité. La désobéissance des premiers parents entraîne un déséquilibre, une lutte permanente entre les désirs du corps et les besoins de l'âme. C'est la définition d'un corps imparfait *post peccatum*. Selon Augustin, le péché adamite devient inhérent à chaque être humain à travers l'acte sexuel.

Avit s'inspire du récit génésiaque et réadapte à ses fins certains éléments. Nous verrons qu'Avit puise dans la vision d'un corps adamite avant la chute, parfait, étranger à la sexualité, pour écarter la vierge des conséquences produites par le péché originel. Mieux encore, la *virgo* va représenter un état de réversibilité et de perfectibilité humaine parce qu'elle adopte la virginité des premiers parents. Dans l'esprit d'Avit, la virginité est une façon de retrouver la situation initiale du corps dans le jardin d'Éden : vierge, au service de Dieu, une véritable *famula Dei*. La voie virginale représente donc un état de vie chrétienne parfaite parce qu'elle est à l'image des premiers parents avant la chute.

²⁶ Augustin, *La genèse au sens littéral (livres VIII-XII). De genesi ad litteram, libri duodecim*, éd. par P. Agaësse et A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, 1970-1972, p. 295.

Chapitre 1 : l'auteur, le contexte et la source.

I. Présentation de l'auteur.

Avit de Vienne (450-518) ou en latin, *Sextus Alcimus Ecditius Avitus* est un évêque, un théologien, un poète et un écrivain de l'Antiquité tardive. Issu d'une lignée distinguée, Avit provient d'une grande famille sénatoriale de l'Auvergne (en France actuelle) et à laquelle son descendant *Eparchius Avitus*, ancien empereur (455-456), a appartenu.²⁷ Il est donc membre d'une famille appartenant à l'aristocratie gallo-romaine dans lequel la religion est au cœur de l'identité et des préoccupations familiales.

A. Sa famille, son éducation et sa profession.

Ses parents, Hésychius et Audentia ont eu quatre enfants : Avit, Apollinaire, une fille dont le nom demeure inconnu, décédée pendant l'enfance, et Fuscine.²⁸ Son père était archevêque de Vienne et à sa mort, en 490, Avit, le fils aîné, prendra cette charge (490-518). Le cadet, Apollinaire, est également un évêque dans le diocèse de Valence. À la naissance du quatrième enfant, Audentia décide de former un couple chaste avec son époux et de consacrer la benjamine à une virginité consacrée.²⁹ C'est d'elle qu'il est question dans la lettre de *l'Éloge consolatoire*.

L'environnement, la vocation, et même les sujets abordés dans les œuvres d'Avit sont influencés par une tradition familiale qui est, nous le constatons, ancrée dans la religion chrétienne. Ses œuvres littéraires, dont l'Éloge, détiennent tous une connotation religieuse. Le *De spiritualis historiae gestis*, retrace en deux tomes les moments marquants de l'Ancien Testament tels que l'histoire du Livre de la Genèse dont la création du monde, le péché originel et la sentence divine. Le *Contra Eutychianam haeresim* et le *Contra Arrianos* sont des textes qui témoignent qu'Avit a participé à la lutte contre plusieurs formes d'hérésies telles que l'arianisme et la mouvance dite pélagienne.

²⁷ Avit de Vienne, *Lettres*, éd. par Elena Malaspina et Marc Reydellet, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 8.

²⁸ Avit de Vienne, *Histoire spirituelle*, tome I, (chants I-III), éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 24.

²⁹ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 121 et 123.

À Vienne, Avit reçoit une formation scolaire attachée à la tradition antique des arts libéraux. Il apprend ainsi la philosophie, la rhétorique, la dialectique, la poésie et l'exégèse. L'exégèse joue un rôle important dans le *De virginitate* ainsi que dans d'autres œuvres d'Avit.

En tant qu'auteur chrétien, Avit décèle le sens caché des textes bibliques, afin de faire de l'Éloge, une œuvre utile et éducative pour sa destinatrice, Fuscine. La pratique de l'exégèse rend l'œuvre pertinente pour la moniale parce qu'elle permet de déceler à travers les modèles fournis de l'Éloge, des valeurs ascétiques et morales qu'elle se doit de représenter.

Avit a quelques rudiments de connaissance du grec et maîtrise naturellement le latin, sa langue maternelle. La capacité à bien manier le latin est non seulement nécessaire à une bonne compréhension et à une bonne transmission de la liturgie au peuple, mais aussi, essentielle aux domaines judiciaires et politiques.³⁰ Ainsi, la maîtrise de la langue latine représente un moyen pour Avit de participer pleinement à la vie de sa cité et d'entretenir, par le fait même, des échanges intellectuels avec des gens importants de l'élite sociale : la royauté, les évêques, le pape, les médecins et les rhéteurs. Avit est impliqué dans la vie politique du royaume comme en témoigne l'analyse de sa correspondance avec les rois. Avit vit dans le royaume des Burgondes dont l'évolution est marquée par trois facteurs : la politique germanique de succession, la majorité ethnique gallo-romaine face à une minorité ethnique burgonde et les divergences idéologiques entre les catholiques et les ariens.

Qu'est-ce qu'un évêque? Le premier terme connu pour désigner cette charge nous provient du grec *episkopos*³¹, du verbe *episcopein*³² : superviser, surveiller. Sa forme latine est *episcopus*. Suivant cette étymologie, l'évêque agit littéralement à titre de surveillant. Il est responsable de sa communauté et de la cité dans laquelle il exerce son épiscopat. Au niveau social, l'évêque est d'abord perçu comme étant un modèle de vertus chrétiennes. Ensuite, il représente personnellement sa communauté devant Dieu, c'est-à-dire, sa

³⁰ Avit de Vienne, *Lettres*, éd. par Elena Malaspina et Marc Reydellet, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 12.

³¹ Claudia Rapp, *Holy bishops in Late Antiquity : the nature of Christian leadership in an age of transition*, Berkeley, University of California Press, 2013, [2005], p. 24.

³² *Ibidem*.

moralité, sa spiritualité et les péchés qu'elle commet.³³ C'est sans doute à travers ce contexte, qu'émerge la nécessité épiscopale de surveiller, mais aussi, et sous différentes formes, d'intervenir.

Sur le plan administratif, un évêque est un gestionnaire. Il veille à l'entretien des routes et des édifices, il perçoit les impôts de son diocèse, il veille à l'approvisionnement de sa cité et il veille au maintien de l'ordre.³⁴ Ces responsabilités publiques et financières amènent Claudia Rapp³⁵ à constater que les actions de l'évêque ne peuvent se limiter seulement à une influence religieuse. Au contraire, le pouvoir de l'évêque se manifeste par une interconnexion entre la sphère religieuse et la sphère séculière.

Sur le plan religieux, un évêque est un *doctor ecclesiae*. Il est considéré comme un docteur, un enseignant à charge d'âmes qui se doit de protéger et d'éclairer la population. Cette responsabilité vise à prendre soin des âmes guidées par l'évêque, ce que l'on nomme *cura animarum*.³⁶ Avit exerce ainsi une vocation importante à titre d'enseignant puisque la prédication et la transmission du savoir théologique constituent l'un de ses devoirs. Il agit aussi à titre de protecteur au sein de sa communauté. Guidé par la charité chrétienne, l'évêque doit prendre soin des plus faibles et des plus démunis : les pauvres, les malades, les orphelins et les veuves.³⁷

Sur le plan politique, l'évêque a un rôle à jouer à l'intérieur et à l'extérieur de son royaume grâce aux relations étroites qu'il a avec la royauté. Par exemple, à la fin du conflit entre les Burgondes et les Ostrogoths (508-512)³⁸, Avit a le pouvoir de négocier le rachat d'otages ou de prisonniers de guerre grâce au privilège de l'*apostolia* reconnu aux évêques. Ainsi, quatre devoirs sont assumés par l'évêque : administratif, éducatif, religieux et politique.

³³ Claudia Rapp, *Holy bishops in Late Antiquity : the nature of Christian leadership in an age of transition*, Berkeley, University of California Press, 2013, [2005], p. 32.

³⁴ Anne-Marie Helvétius, Jean-Michel Matz, *Église et société au Moyen Âge : Ve-XVe siècle*, Vanves, Hachette Livre, 2015, p. 10.

³⁵ Rapp, *Holy bishops in Late Antiquity*, p. 14.

³⁶ Helvétius, Matz, *Église et société au Moyen Âge*, p. 10.

³⁷ Rapp, *Holy bishops in Late Antiquity*, p. 223.

³⁸ Avit de Vienne, *Lettres*, éd. par Elena Malaspina et Marc Reydellet, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. XXXIV.

Cependant, la sphère d'influence d'Avit peut être plus grande grâce au particularisme burgonde. Ce particularisme peut se résumer ainsi : la royauté représente la minorité burgonde arienne et la population générale en comptant l'élite sociale, représente la majorité gallo-romaine catholique. En tant qu'évêque, Avit fait partie de l'élite et adhère à ces intérêts. L'un de ses objectifs est d'unifier le royaume d'un point de vue social et culturel grâce à la religion.³⁹ Dans l'esprit d'Avit, pour qu'un royaume soit uni, la royauté et ses sujets doivent partager la même religion. C'est dans ce contexte qu'Avit s'implique dans les affaires politiques du royaume.

B. Contextualisation géopolitique : Avit de Vienne et le royaume des Burgondes.

1. Guerres et fratricide.

Où se situe le royaume des Burgondes et comment expliquer son particularisme ethnico-religieux? L'arrivée burgonde dans ce royaume date du Ve siècle. Elle provient d'une intervention impériale romaine dans le but de garantir une occupation militaire des territoires menacés. Ils se sont d'abord établis dans le territoire de Worms, puis dans la région de la Sapaudia, près du Rhône et du lac Léman. En s'installant sur ces territoires, ils sont devenus des fédérées de l'Empire.⁴⁰ En échange de leur installation, ils jurent une fidélité à l'empereur, en garantissant de protéger les cités concédées telles que par exemple, Lyon, Avignon, Arles et Vienne.⁴¹ L'Empire devient donc l'hôte⁴² des Burgondes et il accepte d'accueillir ce peuple étranger en échange de certains services. C'est pourquoi les Burgondes doivent aussi être prêts à fournir des troupes en cas d'invasions ennemies. Ainsi, l'origine de leur présence en territoire romain a servi des objectifs militaires.

À l'instar d'autres peuples germaniques installés dans l'Empire romain, les Burgondes vont établir un royaume dans le sud de la Gaule qui englobe des parties occidentales de la Suisse actuelle et de la vallée du Rhône. Pendant l'épiscopat d'Avit,

³⁹ Avit de Vienne, *Lettres*, éd. par Elena Malaspina et Marc Reydellet, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 15.

⁴⁰ Justin Favrod, *Les Burgondes : un royaume oublié au cœur de l'Europe*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2002, p. 48.

⁴¹ *Ibid.*, p. 47.

⁴² Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, « *hospitalis* », « *hospitalitas* », éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, p. 761.

Gondebaud (†516), Godégisel (†500) et Sigismond (†523-524) vont régner sur ce royaume, seul ou conjointement.

Étant des étrangers de l'Empire, les Burgondes vont amener avec eux un système idéologique différent, même si, sous le règne de Gondebaud, l'effort pour romaniser son peuple est supérieur à son effort de germanisation.⁴³ Des réformes administratives, pénales et législatives sont par exemple mises sur pied. Pour illustrer ce propos, Gondebaud s'écarte de ses coutumes germaniques pour introduire les notions de la responsabilité individuelle et de l'intention délictueuse⁴⁴ dans les codes de lois.

Selon Ian Wood, la romanisation de ce royaume doit amener un changement de perspective. En effet, à la place d'un royaume, il s'agit plutôt d'une province romaine avec à sa tête des fonctionnaires et non des rois.⁴⁵ Dans les œuvres conservées d'Avit, la manière d'identifier Gondebaud et Sigismond semble véhiculer une idée précise : le titre romain est central dans la conception de l'autorité burgonde.⁴⁶ Ainsi, l'utilisation plus fréquente des termes *domini*, *domni*, *magistri* et *magistri militum*⁴⁷ sont plus fréquemment choisis que le mot « *rex* » pour représenter les Gibichungs⁴⁸, nom donné à la famille de Gondebaud. Cela étant établi, c'est la question religieuse et politique qui va occuper notre attention puisque c'est par ces deux sphères qu'Avit s'immisce dans les affaires royales.

Sur le plan religieux, les Burgondes sont des ariens. Ils sont des chrétiens tout comme les Gallo-Romains, mais plusieurs éléments de croyances les opposent à la majorité romaine. Au VI^e siècle, l'arianisme est considéré comme une doctrine hérétique. Avit, en tant qu'évêque, partage cette opinion. Lorsqu'Avit adresse à Gondebaud une réponse à ses préoccupations par rapport à la divinité christique, il décrit les ariens comme étant des individus confondus, trompés dans leur errance, endurcis dans leurs incrédulités et

⁴³ Justin Favrod, *Les Burgondes : un royaume oublié au cœur de l'Europe*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2002, p. 94.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁵ Ian Wood, « Saint Avit et le domaine des Gibichungs dans la vallée du Rhône », *Les Royaumes de Bourgogne jusqu'en 1032 à travers la culture et la religion*, études réunies par Anne Wagner et Nicole Brocard, Turnhout, Belgique, Brepols, 2018, pp. 227-228.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 225.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 219.

rebelles.⁴⁹ Plusieurs éléments opposent donc les ariens burgondes aux catholiques gallo-romains, dont la croyance en une différence de nature entre le Christ et Dieu.⁵⁰ De plus, la politique d'équilibrisme religieux de Gondebaud a comme conséquence que les ariens ne sont pas obligés de se convertir à la religion des Gallo-Romains et inversement. Gondebaud, étant lui-même un arien, permet ainsi à ses sujets burgondes de continuer à pratiquer l'arianisme. En ce qui concerne l'évêque de Vienne, Avit est aussi conscient que certaines concessions sont nécessaires afin d'éviter l'éclosion d'éventuels conflits. C'est pourquoi il conseille aux rois burgondes de ne pas utiliser les églises ariennes pour le culte catholique. Le canon 33 du concile d'Épaone en 517,⁵¹ -présidé par Avit- officialise et légifère cette recommandation.

Sur le plan politique, le mode de succession germanique entraîne une instabilité politique sous la forme d'une guerre fratricide à Vienne, en 500. Cette période de conflit correspond aux « *perturbationes notissimae* »⁵² dont est victime Avit. En suivant des traditions légales germaniques, les Burgondes organisent la succession royale selon les principes d'un partage des terres entre les fils héritiers d'un roi. Ils adhèrent ainsi à un système mettant en valeur une double royauté. C'est ainsi que Gondebaud et Godégisel succèdent à leur père. Chacun détient sa propre capitale, ses propres terres, ses propres biens et sans doute, ses propres sujets.⁵³ Gondebaud détient ainsi dix-huit cités au sud. Godégisel possède des cités dans le Nord du royaume dont le nombre exact nous échappent. Malgré ce déséquilibre, les territoires du nord sont plus étendus. La majorité des Burgondes y demeurent, ce qui donne plus de puissance militaire au cadet.⁵⁴

⁴⁹ Avit de Vienne, *Lettres*, éd. par Elena Malaspina et Marc Reydellet, Paris, Les Belles Lettres, 2016, pp. 66-68.

⁵⁰ Justin Favrod, « Les rois burgondes et l'Église, pouvoir et contre-pouvoir », *Les Royaumes de la Bourgogne jusqu'en 1032 à travers la culture et la religion*, études réunies par Anne Wagner et Nicole Brocard, Turnhout, Belgique, Brepols, 2018, p. 187.

⁵¹ Avit de Vienne, *Lettres*, p. XXXVI.

⁵² Avit de Vienne, *Histoire spirituelle*, tome I, (chants I-III), éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 32.

⁵³ Justin Favrod, *Histoire politique du royaume burgonde (433-534)*, Chabloz, Lausanne, 1997, p. 160-161.

⁵⁴ Justin Favrod, *Les Burgondes : un royaume oublié au cœur de l'Europe*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2002, p. 74.

Godégisel trahit son frère aîné en l'an 500. Les motifs réels de sa trahison sont, semble-t-il, multiples. Était-ce à cause d'une séparation inégale du territoire? Était-ce motivé par un désir de gouverner seul le royaume? Cette deuxième hypothèse semble la plus plausible. La vulnérabilité géopolitique du royaume burgonde a encouragé deux types d'alliances et l'une d'elles est responsable de la rébellion de Godégisel.

N'ayant aucun accès à la Méditerranée et étant entouré par les Francs, par les Alamans, par les Ostrogoths et par les Wisigoths⁵⁵, des alliances matrimoniales et des alliances militaires permettent à ce royaume de survivre. À l'époque, un mariage ratifie une alliance politique.⁵⁶ C'est pourquoi les deux rois burgondes épousent des catholiques. Ainsi, lorsque Gondebaud épouse Carétène, une franque catholique, une alliance est *de facto* contractée avec le royaume des Francs.

Cependant, malgré l'alliance matrimoniale entre le royaume burgonde et le royaume des Francs, Godégisel s'allie secrètement avec Clovis, le roi des Francs, peu avant 500. Il lui demande son appui militaire contre Gondebaud, afin de « s'emparer de tout le royaume burgonde. »⁵⁷ En échange, Godégisel s'engage à devenir un roi tributaire de Clovis⁵⁸, c'est-à-dire, à verser des contributions monétaires pour maintenir l'alliance.

C'est la bataille de Dijon, en 500, qui consomme la trahison. Située entre les frontières des deux territoires, les troupes des deux frères s'opposent à celle de Clovis qui tente une avancée territoriale. Or, la confrontation à peine commencée, l'armée de Godégisel s'allie à celle de Clovis. Gondebaud ne peut rivaliser avec deux troupes réunies et prend la fuite en direction d'Avignon. Après cette victoire, Godégisel s'établit désormais à Vienne, en évitant la capitale royale de l'aîné, Lyon. Pendant son bref retrait dans la cité d'Avignon, Gondebaud s'allie avec les Wisigoths. La même année, le roi déchu riposte avec les troupes wisigothiques en envahissant la nouvelle capitale de Godégisel. Le sac de Vienne marque ainsi la reprise violente de la cité par Gondebaud. Pendant cette période de

⁵⁵ Justin Favrod, *Les Burgondes : un royaume oublié au cœur de l'Europe*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2002, p. 90 : Voir en particulier la carte *Les Burgondes et leurs voisins vers 500*.

⁵⁶ Justin Favrod, *Histoire politique du royaume burgonde (433-534)*, Chabloz, Lausanne, 1997, p. 330.

⁵⁷ Favrod, *Les Burgondes : un royaume oublié*, p. 86.

⁵⁸ *Ibidem*.

pillage, le baptistère de la cathédrale de Vienne est détruit par les flammes en même temps que les archives et les poèmes d'Avit.

Les troupes de Gondebaud se sont introduites dans la cité par l'aqueduc.⁵⁹ Vienne subit de lourds dommages : des vols, des incendies, des expulsions massives et des famines fragilisent la ville. S'en suit un *faide* germanique, une vendetta qui mène à l'élimination complète de la famille du coupable.⁶⁰ Godégisel est assassiné par son frère, sa femme est noyée dans le Rhône et leurs enfants sont décapités, puis jetés dans un puits.⁶¹ C'est une victoire parfaite pour Gondebaud. La deuxième partie de son règne est mieux connue par les historiens, soit entre 500 et 516.⁶² Il s'agit d'une période caractérisée par le particularisme religieux du royaume burgonde et par l'implication d'Avit dans les affaires royales.

2. Gondebaud et Carétène : un arien et une catholique au pouvoir.

Le mode de succession burgonde est à l'origine d'un morcellement inégal du territoire, d'une trahison, d'une guerre civile qui frappe avant tout Vienne et d'un *faide* germanique. Au niveau religieux, Gondebaud opte pour une politique conciliatrice et équilibrée par rapport aux Gallo-Romains catholiques et aux Burgondes ariens, afin de permettre le maintien de sa royauté.

La stratégie de Gondebaud réside dans une alliance avec les Burgondes, son élite militaire, et avec les Gallo-Romains, la majorité de ses sujets.⁶³ Comment y parviendra-t-il? Le premier élément important est son mariage avec une femme catholique. Le deuxième élément est son refus de se convertir au catholicisme, malgré plusieurs discussions théologiques avec Avit. Même si Gondebaud reste arien tout au long de son règne, Avit et lui vont beaucoup correspondre sur la religion, au niveau de l'exégèse biblique et surtout

⁵⁹ Justin Favrod, *Les Burgondes : un royaume oublié au cœur de l'Europe*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2002, p. 86-87.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 40.

⁶¹ *Ibid.*, p. 86-87.

⁶² *Ibid.*, p. 89.

⁶³ *Ibidem.*

au niveau de la trinité et de la nature du Christ.⁶⁴ Ainsi, les divergences de croyances entre le roi arien et l'évêque catholique n'ont pas empêché d'alimenter des échanges.

Même si Gondebaud adhère aux positions ariennes, son mariage avec Carétène sert une certaine stratégie politique, car les reines catholiques vont servir d'intermédiaires entre le roi et les églises catholiques.⁶⁵ Carétène fonde par exemple à Lyon une basilique dédiée à l'archange saint Michel dans laquelle Avit fait un sermon lors de sa consécration. Elle a d'ailleurs convoqué à l'occasion tous les évêques du royaume.

En ce qui concerne les actions religieuses du roi, il permet des débats théologiques entre catholiques et ariens, il fait des dons aux églises catholiques et il permet la conversion de certaines de ces églises pour le culte de l'arianisme. Ainsi, avoir au pouvoir un roi arien et une reine catholique permet de maintenir un contact entre les deux Églises et plus particulièrement, entre les Burgondes et les Gallo-Romains. Gondebaud a donc utilisé indirectement le catholicisme de son épouse pour montrer sa sympathie envers la cause catholique.⁶⁶

À la mort de Carétène, en 506, il devient cependant plus compliqué de maintenir sa politique religieuse conciliatrice, et ce, même si Gondebaud continue à autoriser des débats théologiques entre des figures religieuses ariennes et catholiques.⁶⁷ Il commence à demander aux ecclésiastiques leurs discrétions et c'est pourquoi il donne désormais anonymement des cadeaux aux églises catholiques.⁶⁸ Lors de la consécration de l'église Saint-Irénée de Lyon, Avit désobéit volontairement au roi et mentionne publiquement son nom. Par son sermon, il invite le roi à rendre ses paroles conformes à ses actes et à se convertir.⁶⁹ Comment expliquer le maintien de l'arianisme de Gondebaud, malgré les

⁶⁴ Justin Favrod, *Histoire politique du royaume burgonde (433-534)*, Chabloz, Lausanne, 1997, pp. 366-367.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 194.

⁶⁶ Justin Favrod, « Les rois burgondes et l'Église, pouvoir et contre-pouvoir », *Les Royaumes de la Bourgogne jusqu'en 1032 à travers la culture et la religion*, études réunies par Anne Wagner et Nicole Brocard, Turnhout, Belgique, Brepols, 2018, p. 194.

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ Favrod, *Histoire politique du royaume burgonde (433-534)*, p. 371.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 372.

recommandations d'Avit qui ne parvient pas à motiver son roi à accepter une *plena confessio*⁷⁰?

Ayant conscience de la fragilité de la situation géopolitique, Gondebaud sait que maintenir son arianisme peut lui servir. Renier sa religion peut entraîner de violentes répercussions sous la forme de guerres et d'alliances détruites. À l'intérieur de son royaume, les Burgondes pouvaient pâtir de la conversion du roi. À l'extérieur, les Wisigoths et les Ostrogoths,⁷¹ étant des ariens, pouvaient interpréter cette conversion religieuse comme une trahison politique et par le fait même, comme une perte d'alliance.

Si Gondebaud s'était converti au catholicisme, les Burgondes de son royaume, étant une minorité, seraient alors écrasés par l'élite majoritaire romaine. À défaut de pouvoir s'imposer durablement, seule une temporisation va permettre au royaume burgonde de survivre.⁷² L'arianisme du roi permet aussi de forger des alliances au-delà du royaume. L'alliance des Burgondes avec les Ostrogoths est par exemple contractée grâce à une union matrimoniale entre Sigismond, le fils de Gondebaud, et Ostrogotho Areagni, la fille de Théodoric le Grand, roi des Ostrogoths.⁷³ Par cet acte, les deux royaumes sont désormais des alliés. Si Gondebaud s'était converti, l'union politique effectuée au départ par deux rois ariens pouvait potentiellement être dissolue. Cependant, cela ne va pas empêcher Gondebaud à faire preuve de curiosité à l'intérieur de son royaume : il veut comprendre les différences entre les ariens et les catholiques. C'est pourquoi il entretient une abondante correspondance avec son évêque. À titre d'exemple, il demande à Avit des explications sur le débat théologique autour de la question de la nature divine du Christ.⁷⁴

À défaut de pouvoir se convertir à la foi nicéenne, Gondebaud permet à son fils Sigismond de se convertir au catholicisme. D'une part, ce changement de confession permet désormais au roi de représenter la majorité de ses sujets, les Gallo-Romains

⁷⁰ Avit de Vienne, *Lettres*, éd. par Elena Malaspina et Marc Reydellet, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 26.

⁷¹ Justin Favrod, *Histoire politique du royaume burgonde (433-534)*, Chabloz, Lausanne, 1997, p. 413.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Avit de Vienne, *Lettres*, pp. 22-23.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 65.

catholiques. D'autre part, cette décision permet « une transition douce »⁷⁵ d'une royauté arienne vers une royauté catholique.

3. Sigismond : vers une représentation catholique et romaine du pouvoir.

Depuis le sac de Vienne, Gondebaud est le seul roi du royaume des Burgondes. Sur la base de cette nouvelle situation, il procède vers 504 ou 505, à des changements importants. Il va d'abord donner les terres du nord, anciens territoires de Godégisel, à Sigismond. Plus important encore est le fait qu'il autorise la conversion de son fils au catholicisme, en 506.

La cession des territoires à son fils témoigne du désir de Gondebaud de se dissocier des modes de successions traditionnels germaniques basés sur le concept de la double royauté. Par ces donations territoriales et par la délégation des opérations militaires du nord, Gondebaud prépare son fils à devenir un roi, plus particulièrement vers 507.⁷⁶ En faisant cela, Gondebaud rejette les coutumes germaniques et adopte le système héréditaire romain dans lequel l'aîné succède seul à son père.⁷⁷

Permettre la conversion de Sigismond est en soi un acte important. Cette conversion, célébrée par Avit par une simple imposition des mains, permet à l'évêque de réussir là où il avait échoué pour Gondebaud. En tant qu'évêque, Avit souhaite voir au trône un roi catholique. C'est pourquoi il perçoit l'arianisme comme un ennemi à combattre, une croyance qui brise l'unité de l'Église dans le royaume et qui provoque par le fait même, la division du peuple. Selon Avit, l'arianisme a causé des conflits armés et des tensions politiques⁷⁸ auxquels il aurait été possible d'échapper selon le principe suivant : un royaume et une seule confession pour garantir l'unité.

⁷⁵ Justin Favrod, *Les Burgondes : un royaume oublié au cœur de l'Europe*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2002, p. 93-94.

⁷⁶ Avit de Vienne, *Lettres*, éd. par Elena Malaspina et Marc Reydellet, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 21.

⁷⁷ Favrod, *Les Burgondes : un royaume oublié*, p. 94.

⁷⁸ Avit de Vienne, *Lettres*, p. 31.

En ce qui concerne les conflits armés, nous devons mentionner la Bataille de Vouillé, près de Poitiers, en 507. Cette guerre oppose d'un côté les Francs et les Burgondes contre les Wisigoths. Clovis, désormais catholique, réunit des troupes. Sigismond, quant à lui, quitte Lyon avec son armée. Il assiège une ville wisigothique et capture 3000 prisonniers.⁷⁹ Ce conflit provoque ultimement beaucoup de dommages au royaume des Burgondes qui perd plusieurs parcelles territoriales.

En ce qui concerne les tensions politiques, l'arianisme des Burgondes dérange l'élite aristocratique.⁸⁰ Il s'agit de l'élite gallo-romaine majoritaire au sein du royaume et dont fait partie Avit de Vienne. Ainsi, les tentatives de conversion au catholicisme des rois burgondes par Avit sont une forme d'implication politique dans les affaires royales.

L'objectif de conversion n'est pas atteint pendant le règne de Gondebaud, car Avit va devoir s'adapter à la politique d'équilibre de celui-ci et favoriser la cohabitation des communautés gallo-romaines et burgondes.⁸¹ Lorsque la reine Carétène meurt, la politique de Gondebaud sur la question religieuse change. Il est plausible que, par l'absence d'une représentation catholique au trône, Gondebaud décide, la même année, en 506, de commencer la conversion au catholicisme de la royauté burgonde. Cette conversion publique et effectuée par Avit, débute par Sigismond puis par sa fille et par son fils. Par sa vocation religieuse, Avit réussit ainsi à créer un changement politique. En effet, la conversion de Ségéric, l'héritier de Sigismond, annonce en théorie la fin d'une royauté arienne et le début d'une royauté romano-catholique. Cependant, l'infanticide de cet héritier, ordonné par son père, détruit définitivement les efforts de l'évêque.

⁷⁹ Justin Favrod, *Les Burgondes : un royaume oublié au cœur de l'Europe*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2002, p. 97.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁸¹ Avit de Vienne, *Lettres*, éd. par Elena Malaspina et Marc Reydellet, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 20.

II. Source à l'étude : l'Éloge consolatoire de la chasteté.

Pendant la première décennie du VI^e siècle, Avit de Vienne entretient des relations étroites avec la royauté burgonde qui a subi plusieurs épreuves. Étant un évêque et un Gallo-Romain, Avit adhère aux intérêts religieux de la majorité catholique en encourageant une unicité religieuse. Dans l'esprit d'Avit, la conversion au catholicisme de la royauté va permettre une cohésion sociale et une protection face à d'éventuels conflits. La question religieuse est donc une préoccupation politique chez Avit.

Cela dit, elle est aussi une préoccupation familiale car, comme nous l'avons soulevé, l'évêque représente chaque membre de sa communauté, ce qui veut dire qu'il représente aussi sa famille. C'est à ce titre que nous croyons qu'Avit, à la fois frère biologique et évêque de Fuscine, va composer *l'Éloge consolatoire* de la chasteté (sur la virginité), dans le but de veiller à ce que sa sœur maintienne sa condition actuelle : l'exemplarité et l'irréprochabilité morale de l'ascétisme virginal. Ce sont des valeurs qui, d'une part, sont en échos avec le projet religieux de la famille : la virginité est une vertu qui permet d'unir toute la famille d'Avit. D'autre part, la virginité de sa sœur (et toutes les distinctions que cela implique), s'avère importante pour Avit parce que Fuscine fait partie de sa communauté. Autrement dit, l'une des raisons pour lesquelles il veille sur elle, c'est parce qu'il est responsable, d'un point de vue communautaire, des actions et des décisions prises par sa sœur.

A. Décortiquer le titre : *De consolatoria castitatis laude*.

Pour comprendre la nature ainsi que la structure du texte, nous devons commencer par définir trois termes latins évocateurs dans le titre : *consolatio*, *castitas* et *laus*. Leur étude ouvrira des pistes d'analyse.

Le terme de la *consolatio* désigne un discours écrit qui vise à apporter une consolation, un soulagement ou un encouragement au destinataire.⁸² La *castitas* fait référence à la pureté, à la chasteté, au désintéressement par rapport aux préoccupations du

⁸² Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, « *consolatio* », éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, p. 409.

siècle et à l'intégrité religieuse.⁸³ La *castitas* doit être reliée à la *castimonia*, c'est-à-dire, à la continence, à la chasteté corporelle, à la pureté des mœurs et à la moralité.⁸⁴ Le terme de la *laus*, enfin, se réfère à la louange des mérites et des valeurs d'un tiers par la gloire et par l'honneur.⁸⁵ Par le biais de cette source, l'auteur édifie donc la destinataire pour qu'elle incarne les valeurs reliées au concept de la *castitas*.

Avant d'aborder la question du genre littéraire auquel appartient le texte, il faut se pencher sur la question de la datation.

B. Datation et circonstances.

Les historiens ne connaissent pas l'année ni la date exacte à laquelle Avit a composé l'Éloge. Selon Nicole Hecquet-Noti, il est cependant possible de déduire que la publication de la source date d'après 507,⁸⁶ soit après la Bataille de Vouillé. Cette proposition de datation est basée sur une lecture comparative des prologues de l'Histoire spirituelle et du *De virginitate*. Les deux textes sont dédiés à la même personne : au frère d'Avit, Apollinaire. De plus, les deux œuvres sont publiées pour la même raison, c'est à savoir, par l'insistance de l'évêque de Valence. Cette insistance est présente dans l'œuvre à l'étude et sert à illustrer une caractéristique importante chez l'auteur : l'*humilitas poetae*.

Ce propos d'humilité explique en partie pourquoi la lecture de l'Éloge est au départ restreinte à la famille et à un petit cercle d'érudits cléricaux. Quant à la réception des œuvres avitaines, celle-ci dépasse de façon générale les limites du royaume burgonde. Isidore de Séville et l'évêque franc Grégoire de Tours⁸⁷, sont des lecteurs importants des écrits d'Avit. L'évêque anglo-saxon Aldhelm de Malmesbury est un autre connaisseur d'Avit de Vienne, notamment des œuvres poétiques.⁸⁸

⁸³ Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, « *castitas* », éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, p. 274.

⁸⁴ *Ibidem.*, « *castimonia* ».

⁸⁵ *Ibid.*, « *laus* », p. 904.

⁸⁶ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 65.

⁸⁷ Avit de Vienne, *Lettres*, éd. par Elena Malaspina et Marc Reydellet, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. LXXI-LXXII.

⁸⁸ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté*, p. 82.

Nous venons de traiter la question entourant la datation et la réception de l'œuvre. Qu'en est-il des circonstances d'écriture de l'Éloge? Avit a peut-être composé cette lettre, afin de marquer un jour important pour sa sœur comme un anniversaire ou son entrée dans un monastère.⁸⁹ Il peut aussi s'agir d'une composition destinée à consoler Fuscine à la suite d'une épreuve ayant mis en danger le maintien de sa virginité. En effet, selon la *Vita Fuscinae*, une œuvre hagiographique composée au XIIe siècle, Fuscine a subi une tentative d'enlèvement par deux soldats.⁹⁰ Ce rapt, même s'il ne peut être authentiquement prouvé en raison du caractère romanesque et de la distance chronologique de la *Vita* par rapport aux faits rapportés, il fait cependant écho à une période tourmentée du royaume burgonde : le sac de Vienne.

Nous savons qu'une guerre fratricide a opposé, en 500, les armées de Gondebaud à celles de Godégisel. Si nous acceptons que Fuscine menait, à ce moment-là, déjà la vie d'ascète en tant que membre d'une communauté monastique à Vienne, « situé à l'extérieur de l'enceinte sud-est de la cité »⁹¹, il est possible que des soldats wisigothiques aient pu y entrer et tenter d'enlever, de tuer ou de violer des moniales. Cette dernière hypothèse est intéressante parce qu'elle concorde, sur certains points, avec les objectifs du genre littéraire auxquels appartient le *De virginitate*, c'est-à-dire la *consolatio*.

C. La *Consolatio* : une littérature de la douleur.

Le *De virginitate* contient les traditions de deux genres littéraires complémentaires, quoique différentes : la *consolatio* et la *laus* panégyrique. D'inspiration philosophique, la *consolatio* est un texte destiné à reconforter le destinataire d'une souffrance. Cette souffrance provient souvent d'un deuil. En composant une lettre personnelle à Gondebaud pour le consoler de la mort prématurée de sa fille⁹², Avit suit déjà le modèle de la

⁸⁹ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 66.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 68.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Avit de Vienne, *Lettres, Lettre de consolation d'Avit, évêque, sur le trépas de la fille du roi (après 501)*, éd. par Elena Malaspina et Marc Reydellet, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 10 : « [...] en effet, c'est faire tort à votre valeur que de vous apporter par écrit ou en parole quelque soutien pour le malheur qui est survenu. »

consolatio. La *laus* suit, en revanche, les principes d'un discours épidiétique⁹³ en proposant l'éloge d'une personne trépassée.

Par des choix stylistiques, la *consolatio* peut s'adapter à la personnalité et aux besoins du *consolator*. Ce dernier peut donc ajuster la forme et le contenu du discours pour « l'approprier à la personne consolée ». ⁹⁴ Si la personne louée est habituellement décédée, Fuscine est, bien au contraire, une destinataire vivante de la *consolatio* et de *laus*. ⁹⁵ De plus, l'aspect du deuil est absent du texte. Fuscine n'en souffre donc pas, de quoi souffre-t-elle? Selon Charles Favez, la consolation peut apaiser d'autres formes de souffrances psychologiques comme l'abattement, l'angoisse ou le désespoir. ⁹⁶ Le cas de Fuscine permet d'ajouter à cette liste, la tristesse, la solitude et l'isolement.

La société chrétienne de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge valorise la rectitude morale. Par conséquent, nous constaterons, dans les prochains chapitres, que la vierge consacrée incarne un modèle à suivre parce qu'elle représente un symbole de perfectibilité humaine pour la société. Ainsi, la responsabilité d'irréprochabilité morale ainsi que les sacrifices demandés à la *virgo* vont potentiellement provoquer chez elle un sentiment d'isolement.

La racine étymologique de *monachos*, du terme *monos*, qui veut dire seul ou solitaire en grec, sous-entend déjà l'idée de l'isolement. Ainsi, en tant que *monacha*, Fuscine fait l'expérience de plusieurs formes de renonciations, dont la renonciation à ces origines. Elle doit se dissocier de sa famille, de son rang social, de ses biens ainsi que d'occupations séculières. ⁹⁷ Le motif de ces renonciations vise toujours à protéger sa virginité.

⁹³ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 50.

⁹⁴ Charles Favez, *La consolation latine chrétienne*, Paris, Vrin, 1937, p. 13.

⁹⁵ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté*, p. 54.

⁹⁶ Favez, *La consolation latine chrétienne*, p. 11.

⁹⁷ Anne-Marie Helvétius, « Le monachisme féminin en Occident de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge », *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto medioevo*, (31 mars au 6 avril 2016), p. 197.

Dans le monachisme féminin, « [...] la continence [sexuelle] tient une place plus importante que pour les hommes [...] ».⁹⁸ Cette chasteté correspond à une forme de vie angélique dans laquelle la sainteté recèle « certaines conceptions judaïques de la pureté : est saint ce qui est pur, non souillé. »⁹⁹ La moniale est donc caractérisée par le fait de garder intacte sa chasteté, la vertu principalement abordée dans le texte à l'étude.

La règle composée par Césaire d'Arles pour le monastère de femmes de Saint-Jean d'Arles que l'on considère habituellement comme la première règle monastique pour des moniales, a joué un rôle important dans le développement des idées que nous venons d'exposer.

Sachant qu'Avit de Vienne a correspondu avec l'évêque d'Arles,¹⁰⁰ nous pouvons supposer qu'Avit s'est inspiré de cette règle. Nous émettons cette hypothèse, car des recommandations césairiennes se retrouvent dans l'Éloge. Césaire met en garde les moniales contre les attraits du monde en insistant sur, le mépris des richesses et du luxe vestimentaire, des vices qu'il interprète comme des signes de la ruse du diable. L'objectif de la règle ainsi que de la lettre *Vereor* adressée aux moniales d'Arles a pour but de les munir « d'armes spirituelles contre les traits enflammés du diable. »¹⁰¹ Nous verrons que *l'Éloge consolatoire* soutient un discours semblable.

Dans la prochaine section, nous allons analyser la structure argumentative de l'Éloge.¹⁰² Nous verrons qu'Avit pratique l'éloge de l'ascétisme virginal de Fuscine en puisant dans la tradition biblique et patristique. Par « sollicitude fraternelle »¹⁰³, Avit montre à sa sœur qu'il partage ses épreuves, ses tentations et qu'il peut lui proposer des remèdes spirituels pour les contrer.

⁹⁸ Anne-Marie Helvétius, « Le monachisme féminin en Occident de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge », *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto medioevo*, (31 mars au 6 avril 2016), p. 204.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 199.

¹⁰⁰ Avit de Vienne, *Lettres, Avit, évêque de Vienne, à Césaire, évêque (après 502)*, éd. par Elena Malaspina et Marc Reydellet, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 33.

¹⁰¹ Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques, Œuvre pour les moniales*, éd. par Adalbert de Vogüé et Joel Courreau, Paris, Éditions du cerf, Sources chrétiennes, n° 345, t. 1, 1988-1994, p. 299.

¹⁰² Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp.51-52 : À consulter en particulier pour connaître le plan détaillé du poème.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 55.

1. Exhorter et enseigner la destinataire.

Bien qu'il soit difficile de déterminer avec certitude les motifs pour la rédaction de la consolation¹⁰⁴, nous pouvons émettre quelques hypothèses. Compte tenu de la tradition littéraire à laquelle appartient la *consolatio*, il est probable qu'Avit ait produit le traité dans le but de consoler Fuscine face à un potentiel sentiment d'isolement propre à la réalité monastique relié à une séparation de sa famille. À ceci s'ajoute une visée pédagogique : inculquer à Fuscine, une vierge, un code de conduite morale.

Dans la section dédiée à la description du style littéraire de l'Éloge, nous avons établi que la *consolatio* est un exercice personnel. La nature des relations entre l'auteur et la destinataire contribue ainsi à modéliser un discours qui s'adapte à la réalité de la réceptrice. C'est pourquoi « [l]a consolation se définit par son contenu et non par sa forme qui peut varier [...] ». ¹⁰⁵ Au VI^e siècle et au-delà, rappelons qu'un évêque est considéré comme un directeur à charge d'âmes et un enseignant. C'est cette perception sociale d'enseignement qui donne à Avit, un *doctor ecclesiae*, un droit d'éducation envers sa sœur moniale. La lettre de l'Éloge témoigne de cette conception.

Les recommandations d'Avit sont fondées sur la base d'*exempla* et de *praecepta* exhortatifs et parénétiqes.¹⁰⁶ Les exemples illustrent des modèles à suivre et les préceptes servent d'enseignements théologiques. Le *consolator* puise dans la Bible et dans l'héritage patristique pour plusieurs raisons. Il s'agit de faire l'éloge d'une vertu (d'une qualité), de dénoncer des vices, de fournir un enseignement, de persuader et de donner surtout de l'autorité à son argumentaire.

2. Guider par la *Consolatio* une *mundo mortua*.

Avit s'adresse à une destinataire qui ne souffre pas du deuil d'un tiers. La souffrance éprouvée par Fuscine se rapproche plutôt au sentiment d'isolement. Le lecteur va constater que la sévérité ascétique encouragée par Avit va inciter la moniale à exercer une

¹⁰⁴ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 56.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 53.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 51.

dissociation sociale des valeurs séculières. *L'Éloge consolatoire* vise donc à réconforter la moniale face aux obligations de son ascétisme virginal : une mort civile. Ainsi, cette dissociation va entraîner une perte de contact avec le monde extérieur, car ce monde symbolise tout ce que la vierge doit rejeter. Césaire d'Arles mentionne cette perte de contact au monde explicitement dans sa règle en écrivant que seules des figures religieuses, telles que les prêtres ou les évêques, ont un droit de visite dans les monastères.¹⁰⁷ Ainsi, la réalité monastique de la mort au monde entraîne des conséquences organisationnelles et sociales. Un espace réservé et délimité devient nécessaire pour maintenir une distance physique avec la société : les monastères. De plus, les contacts sociaux de la moniale seront restreints. Dans l'Éloge, Fuscine choisit, semble-t-il, de mener une vie monastique à dix ans. Par conséquent, cette moniale peut seulement avoir des contacts avec ses frères évêques. Par la voie ascétique, elle renonce aussi à tous ses biens et à toutes ses richesses aristocratiques.¹⁰⁸ Ainsi, en devenant une étrangère des plaisirs du siècle -mais également de son statut social élevé comme aristocrate gallo-romaine- par son entrée dans un monastère, elle devient une « morte au monde ». Cette mortalité civile est la condition à suivre pour s'épargner les fardeaux de la *puella saeculi*, un argument que nous verrons dans les prochains chapitres.

Le point suivant concerne la structure argumentative de l'Éloge. Le discours consolatoire contient habituellement une *deploratio* du *consolator*. Dans le cas d'une mort prématurée, l'auteur déplore tout ce que le défunt n'a pas pu accomplir de son vivant.

Avit de Vienne transforme cette idée à ses fins. Son discours sert à mettre de l'avant tout ce que la destinataire évite par sa mort au monde. Au lieu de la *deploratio*, Avit propose plutôt l'*exsolutio*, la délivrance, et le *solacium*, le soulagement. Dans la lettre consolatoire à Gondebaud, à la mort de la fille du roi, Avit lui rappelle, de la même façon, le soulagement offert par la certitude que la fille est morte vierge, dans son royaume et non en dehors de sa patrie, à la suite, par exemple, d'un mariage avec un roi ou un prince

¹⁰⁷ Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques, Œuvre pour les moniales*, éd. par Adalbert de Vogüé et Joel Courreau, Paris, Éditions du cerf, Sources chrétiennes, n° 345, t. 1, 1988-1994, p. 219.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 239 : « Personne ne possédera rien au dehors, n'aura rien au dedans ni ne se réservera de disposer de rien. »

étranger.¹⁰⁹ Ce sentiment de délivrance et de soulagement est aussi utilisé dans *l'Éloge consolatoire*. Nous verrons ainsi que la virginité de Fuscine est glorifiée par son frère parce qu'elle permet une délivrance envers les maux du siècle.

3. Guider par la *laus une virgo*.

« Avit saisit chaque occasion lui permettant de promouvoir l'édification du lecteur [...] ». ¹¹⁰ Pour édifier et guider Fuscine, Avit utilise des modèles bibliques et l'enseignement retenu par des autorités patristiques.

Trois figures de l'Ancien Testament seront analysées. Débora va incarner l'héroïsme guerrier et la bravoure féminine. Judith va guerroyer en usant des pouvoirs séducteurs et trompeurs des coquetteries féminines. Son utilisation des accessoires ne correspond pas à l'amour du paraître ni à l'orgueil de soi-même, ce qui ferait d'elle un contre-modèle. Elle s'embellit plutôt dans le but de détruire un camp ennemi en charmant son commandant. Suzanne va représenter la vertu de la *castitas*, de la chasteté. Cette vertu fait précisément en sorte que cette lettre peut interpeller toutes les femmes chrétiennes. Aux références bibliques s'ajoutent une référence hagiographique, celle de sainte Eugénie qui évoque la vie future de la vierge comme membre de la communauté céleste des saints.

Avit est influencé par l'idée de saint Paul dans laquelle la vertu ne doit pas être associée à un sexe en particulier. La vertu peut se manifester autant chez l'homme que chez la femme. Autrement dit, elle se réalise indépendamment du sexe de l'individu. C'est pourquoi Avit va fournir à Fuscine deux exemples masculins, Daniel et Joseph. Ces derniers seront associés à la jeunesse et au courage face aux épreuves et aux tentations.

Les autorités patristiques soutiennent l'invitation d'Avit à sa sœur de fuir le siècle comme un lieu de plaisirs et de tentations. Tertullien a valorisé l'état naturel de la créature, sans mélange et sans ajouts futiles, en dénonçant l'utilisation des parures féminines. Ambroise a dit que fuir le siècle pour la *virgo* correspond par le fait même à fuir

¹⁰⁹ Avit de Vienne, *Lettres, Lettre de consolation d'Avit, évêque, sur le trépas de la fille du roi (après 501)*, éd. par Elena Malaspina et Marc Reydellet, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 11 : « Rien n'arrive par hasard. Il faut se consoler du fait que la jeune fille est morte vierge, dans sa patrie et non dans un royaume étranger en tant que reine. »

¹¹⁰ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 58.

plusieurs *molestiae nuptiarum*. Jérôme, promoteur de la *laus virginitatis*, a fait de la *virgo* une figure distincte et a associé sa virginité au courage et à la virilité de la *virago*, une guerrière. La dernière référence patristique d'Avit est Augustin. Il a proposé une réflexion cohérente sur l'état du corps *ante et post peccatum*, parfait puis imparfait, en fonction d'une interprétation personnelle de la Genèse. Tous ces éléments seront réappropriés et réadaptés par Avit pour les intégrer dans son argumentaire.

III. Piste de réflexion avant l'analyse : méthodes d'approches.

Pourquoi est-ce que les modèles mobilisés se retrouvent en majorité dans la Bible? Comme l'avait soulevé Augustin, « [...] le texte biblique [renferme] un champ de *signa* que le lecteur doit s'appliquer à "décoder" pour avoir accès aux vérités profondes qui s'y cachent. »¹¹¹ Ce décodage doit être fait par Fuscine en tant que lectrice. Ces vérités profondes, parce qu'elles sont interprétatives, vont permettre à l'auteur d'utiliser différentes techniques stylistiques. Il s'agit plus particulièrement de la métaphore, de l'allégorie et du symbolisme.

Nous verrons que tous ces exemples vont représenter des caractéristiques ou bien des qualités précises telles que l'honnêteté, la fidélité, le courage, la force guerrière, l'endurance, la patience, la jeunesse, la chasteté, la virginité.

Selon un procédé typologique, ces modèles vont être catégorisés en fonction des valeurs qu'ils vont représenter. Ils sont ainsi donnés à Fuscine à titre d'*exempla*.

¹¹¹ Avit de Vienne, *Histoire spirituelle*, tome I, (chants I-III), éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 60.

Chapitre 2 :

Les modèles de la Bible.

I. Les exemples bibliques : les modèles féminins.

A. Débora, *vidua et miles Christi*.

Les « implications idéologiques » qui sont utilisées par Avit se retrouvent dans l'Ancien Testament et représenteront pour Fuscine des modèles spirituels et comportementaux. Notre premier cas à l'étude se retrouve ainsi dans le *Livre des Juges*.

Sa version du chapitre 4 retrace l'histoire de la prophétesse et seule juge féminine d'Israël, Débora. Cette dernière représente « pour Avit l'archétype du *miles Christi* au sens propre puisqu'elle prend les armes pour défendre la foi. »¹¹² Dans ce récit qui, nous le verrons, renferme une notion morale allégorique, Jabin, roi de Canaan, et le chef de son armée, Sisera, oppriment par la violence les Israéliens pendant une vingtaine d'années.

Face à cette tyrannie, Débora appelle Barak, un chef militaire, elle l'ordonne de soulever une armée, selon l'ordre de Dieu, afin de vaincre le camp persécuteur. Ce dernier, qui semble manifestement reconnaître chez elle une autorité spirituelle et militaire, refuse d'engager le combat sans sa compagnie. Elle va donc l'accompagner tout en l'avertissant que cette guerre ne va lui apporter aucune gloire puisque l'honneur va revenir à une femme.

Ainsi, en étant secondé par la prophétesse qui a pourtant été la première à initier l'idée, Avit profite de la liberté compositrice que confère le style littéraire de la *consolatio* en inversant les rôles dévolus à chacun. C'est dans cette optique qu'il fait de Débora, une chef militaire : « [...] Debora a conduit des bataillons déployés derrière les trompettes guerrières, et [...] cette femme [a] prit l'étendard et [a] march[é] devant les troupes en exhortant les hommes ébahis, qu'elle [a] pouss[é] elle-même vers l'ennemi [et] sous son commandement [...] ». ¹¹³

¹¹² Avit de Vienne, *Histoire spirituelle*, tome I, (chants I-III), éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 60.

¹¹³ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 158-159 : « *Nec dubium te nosse reor, cum Debbora quondam duceret instructas post fortia classica turmas et mulier sumpto praeceperet agmina signo mirantes hortata uiros, quos ipsa ducatu exemplo uerboque monens accendit in hostem.* »

La liberté d'écriture dont fait preuve l'auteur tout au long de l'Éloge n'est pas un hasard. L'élément important à retenir est qu'Avit s'adresse à une moniale, à une femme, et afin de favoriser une identification personnelle, l'auteur choisit davantage des exemples d'héroïsmes féminins. C'est pourquoi Avit va volontairement à l'encontre de ce que dit la Bible, puisque celle-ci réclame que « Barak descendît du mont Thabor, [avec] dix mille hommes à sa suite »¹¹⁴ pour terrasser le chef militaire de Canaan et non Débora.

Ces modifications au sein du récit sont aussi présentes afin d'attribuer les mérites de cette victoire militaire à une femme pieuse et non à un homme. C'est en effet le sens qu'Avit semble vouloir donner à son interprétation du récit : « [...] la vaillance ennemie est entièrement anéantie ; là où la femme se montre, les hommes mis en déroute tournent le dos ; ils cherchent un abri, se considérant comme victorieux s'ils sont en vie. »¹¹⁵

Malgré la liberté par rapport au récit biblique que l'auteur s'est accordé quant à l'attribution de la victoire, il a cependant respecté la manière dont Sisera va connaître la mort. Ceci s'explique par la raison suivante : l'acte de bravoure féminine n'a pas à être prouvé au prix de quelques changements apposés au récit, puisque c'est bien une femme qui élimine ce chef militaire. En effet, à la suite de la défaite, Sisera va s'enfuir pour se réfugier sous la tente de Jaël, la femme de Héber le Kénien, car une paix était contractée entre le roi Jabin et ce clan. Jaël va manipuler Jabin en lui faisant croire qu'elle est bienveillante, qu'elle ne lui veut aucun mal, alors qu'un stratagème germe dans son esprit. Pendant la nuit, elle va profiter de la vulnérabilité du chef endormie pour lui enfoncer un pieu dans la tempe. Avit décrit l'événement comme suit : « [...] c'est encore une femme qui le fit s'étendre et dont le maillet ficha dans ses tempes un clou qui le transperça alors qu'il gisait à terre. Ainsi, ce triomphe-là fut entièrement féminin. »¹¹⁶

¹¹⁴ *La Bible*, 4 ; 14, p. 351.

¹¹⁵ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 158-159 : « [...] *dissoluitur omnis hostilis uirtus et, qua se femina monstrat, palantes dant terga uiri latebramque petentes, si uiuant, uicisse putant.* »

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 160-161 : « [...] *hunc etiam sternit mulier terraque iacenti malleus infixo transfodit tempora clauo. Feminus sic ille fuit per cuncta triumphus.* »

À travers cette citation, l'auteur met l'accent à deux reprises sur le genre féminin des personnages. Il insiste d'abord sur le fait que c'est encore une femme qui a défait Siséra, faisant ainsi référence à Débora puis à Jaël. Ensuite, il termine sa vision du récit en déclarant qu'il s'agit d'une victoire toute féminine. Si l'auteur s'est au départ attribué une liberté d'action pour finir par respecter la fin du récit biblique, c'est en étant mené par un objectif bien précis. En effet, il lui était nécessaire de procéder à des changements qui correspondraient aux caractéristiques et aux objectifs de l'Éloge. Dans le cas qui nous intéresse, il est impératif de fournir à Fuscine des modèles spirituels auxquels elle peut s'identifier intimement. De plus, en tant qu'historien, il ne faut pas chercher à comprendre la véracité de ce récit biblique, mais plutôt la signification reconnue par l'auteur : c'est-à-dire avant tout le sens allégorique attribué. Pourquoi avoir choisi et modifié ce récit?

Il ne s'agit pas seulement de glorifier Débora et Jaël. Il s'agit plutôt d'honorer la bravoure, le courage, la ruse, la force de toutes femmes guerrières qui doivent servir de modèles religieux à Fuscine. Il s'agit plus particulièrement d'adopter l'attitude de la *femina virilis*, un concept que nous explorons plus en détail dans la partie qui s'intéresse à l'influence de Jérôme sur le discours avitain.

Nous retrouvons une militarisation du discours après ce premier *exemplum*. Il est alors question des armes spirituelles dont la moniale doit disposer, afin de combattre les ruses diaboliques : l'espérance (le casque), la pudeur (la ceinture), la justice (la cuirasse) et le Verbe (le glaive).¹¹⁷ Ces attributions guerrières de la *miles Christi* sont d'ailleurs un écho direct de celles que nous retrouvons dans l'Épître de Paul aux Éphésiens :

« Tenez-vous donc debout, avec la Vérité pour ceinture, la Justice pour cuirasse, et pour chaussures le Zèle à propager l'Évangile de la paix ; ayez toujours en main le bouclier de la Foi, grâce auquel vous pourrez éteindre tous les traits enflammés du Mauvais ; enfin recevez le casque du Salut et le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la Parole de Dieu. »¹¹⁸

¹¹⁷ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 161.

¹¹⁸ *La Bible*, 6 ; 14-17, p. 1949.

Par la suite, nous retrouvons dans l'Éloge, une confrontation entre la guerrière Virginité et son adversaire Volupté.¹¹⁹ Il s'agit de représentations allégoriques qui mèneront à des luttes irréconciliables entre l'esprit et les sens corporels. Il s'agit plus particulièrement d'une conception développée par l'apôtre Paul dans laquelle la chair attire les préoccupations terrestres, visibles, et l'esprit ceux du ciel et de l'invisible.¹²⁰ Dans le discours paulinien, il n'y a pas de conciliation possible, il faut faire un choix et le meilleur choix est céleste.

En effet, l'apôtre Paul associe le corps à la chair, idée qui donnera les prémisses de la dualité de la raison (l'âme) contre les passions, les sens corporels. Cette idée de tension sera très employée et remaniée par la chrétienté et à laquelle, plusieurs Pères de l'Église, dont l'auteur de l'Éloge, adhèrent. Pour l'instant, retenons ceci : il s'agit d'un héritage idéologique négatif, car il a contribué à développer une vision dépréciative du corps ainsi que de ses sens. C'est ce qui amène Paul à associer la chair au péché, soit à une action coupable et à une faute envers Dieu¹²¹ : « [...] moi, je suis un être de chair, vendu au pouvoir du péché. »¹²²

Cette mentalité chrétienne connaît plusieurs extensions. Le corps est ainsi relié aux sens, les sens sont reliés aux tentations telluriennes, au visible, au siècle, au mensonge. Tandis que l'âme est reliée à la pureté virginale, qui est reliée au ciel, à l'invisible, à l'éternité, à la vérité. Nous verrons que tous ces éléments seront perceptibles dans les recommandations avitaines. Avit désire pour la destinatrice qu'elle n'opte « [...] pas aux choses visibles, mais aux invisibles ; les choses visibles en effet n'ont qu'un temps, les invisibles sont éternelles. »¹²³

¹¹⁹ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 161 et 163.

¹²⁰ *La Bible*, 8 ; 5, p. 1890.

¹²¹ Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, « peccatum », « peccatus », éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, p. 1144.

¹²² *La Bible*, 7 ; 14, p. 1434.

¹²³ *Ibid.*, 4 ; 18, p. 1926.

À la lumière de ce qui précède, Débora constitue le premier modèle féminin qui, par l'écoute de Dieu, devient une guerrière pour sa foi. En cela, elle représente le bon choix pour Fuscine.

Sans doute guidé par un souci de cohésion, Avit poursuit l'exploration métaphorique du militaire dans son discours en choisissant d'aborder l'histoire de Judith.

B. Judith, la *bellatrix*.

Le deuxième exemple de l'Ancien Testament se retrouve dans le *Livre de Judith*. Ce dernier contient dans son déroulement des similitudes événementielles et comportementales avec le premier modèle. Ce récit biblique évolue également dans une atmosphère guerrière dans laquelle le courage féminin est glorifié.

L'histoire débute par l'appel du roi d'Assyrie, Nabuchodonosor, à Holopherne, chef de son armée, afin d'assouvir sa soif d'expansion territoriale. Ce général a pour mission d'aller conquérir en son nom le royaume d'Israël. Sur son passage, il sème la terreur, le massacre et brûle les récoltes.

La Béthulie est alors en danger face à l'armée du roi. Achior, prophète du royaume d'Israël, est abandonné aux mains des bethuliens par le général. Ce dernier étant pacifiste, recommande d'être patient et de prier, afin d'obtenir une victoire sans armes. Cependant, après plusieurs jours d'attentes, le peuple finit par s'agiter, par se demander où peut bien être Dieu. C'est là qu'entre en scène Judith.

Veuve de Manassès depuis trente ans, elle vit dans une chambre retirée de sa maison, accompagnée de ses servantes. Elle jeûnait souvent et pratiquait la mortification de son corps avec un cilice ceint autour de ses reins. Cette réalité rappelle les premières formes de l'ascétisme féminin en Orient et pendant le christianisme primitif : la *domestica ecclesia*.¹²⁴

¹²⁴ Patrick Laurence, *Jérôme et le nouveau modèle féminin : la conversion à la "vie parfaite"*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997, p. 38.

Elle va réprimander l'impatience du peuple en clamant : « [...] Qui donc êtes-vous pour tenter Dieu en ce jour et pour vous dresser au-dessus de lui parmi les enfants des hommes? Et maintenant vous mettez le Seigneur Tout-puissant à l'épreuve! »¹²⁵ Elle va leur parler des tourments et des épreuves d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Moïse. Tout ce qu'elle dit est reconnu par le peuple comme étant dicté par Dieu : ce qu'elle dit est vrai. C'est pourquoi elle clame devant eux de lui donner cinq jours et de prier pour la réussite de son plan, afin de sauver la Béthulie.

Avant de partir vers le camp ennemi, elle entre dans un oratoire pour prier en demandant la perdition d'Holopherne : « [...] envoie ta colère sur leurs têtes, donne à ma main de veuve la vaillance escomptée. Par la ruse de mes lèvres, frappe l'esclave avec le chef et le chef avec son serviteur. Brise leur arrogance par la main d'une femme. [...] Donne-moi un langage séducteur, pour blesser et pour meurtrir [...] ». ¹²⁶ Le plan de Judith consiste donc à précipiter la fin d'Holopherne en le séduisant.

Le soir même, elle se prépare à guerroyer : elle se lave, se parfume, se coiffe, elle se départit de l'habit de veuve, elle s'ornementa avec des bracelets, des colliers, des boucles d'oreilles et des anneaux. Le Seigneur augmente l'éclat de sa beauté et la rend incomparable « parce que tout cet ajustement avait son principe, non dans la volupté, mais dans la vertu ». Accompagnée par sa servante, elle arrive au poste des Assyriens et use de sa beauté : annonçant faussement la défaite des Hébreux, elle aurait pris la fuite pour livrer au général une stratégie qui ne lui fera perdre aucun soldat.

Holopherne est immédiatement séduit par Judith. Sa beauté, ses belles paroles et ses ornements l'affaiblissent. Elle le séduit et toutes ses requêtes sont alors acceptées. Le quatrième jour, un banquet est organisé durant lequel le chef espère la voir céder à ses désirs. Cependant, la guerrière va profiter de l'occasion et exécuter son plan meurtrier lorsqu'ils se retrouveront seuls sous la tente d'Holopherne, alors qu'il est endormi,

¹²⁵ *La Bible*, 8 ; 12-13, p. 714.

¹²⁶ *La Bible*, 9 ; 9-10 et 9 ; 13, p. 716.

vulnérable et ivre. Par l'épée du général, elle lui tranche la tête. À ce moment précis, Judith « [...] frapp[e] pour Dieu [...] [et] sauv[e] Béthulie. »¹²⁷

À la lumière de ce qui précède, Avit a su résumer sa péripétie en mettant de l'avant le pouvoir séducteur et trompeur des parures portées par Judith. Ensuite, l'évêque concilie au nom de la foi, la possibilité de parvenir à une victoire chrétienne, en utilisant les coquetteries féminines au service de la femme dont les actions et les comportements contribuent à la rendre « virile » aux yeux d'Avit. « [...] [L]es mensonges de la chaste Judith lorsque le satrape est enflammé par la ruse de son visage paré, lorsque, femme méprisant le lit obscène, elle demeure immobile et qu'elle arrête son féroce regard par sa tête coupée [...] ». ¹²⁸

Une fois son œuvre accomplie, Judith et sa servante rentreront à Béthulie et la tête du général sera placée sur les remparts de la ville. L'armée, effrayée et désorientée de savoir leur chef vaincu, va s'enfuir pour être finalement vaincue par les Béthuliens, ragaillardis par le courage de Judith.

Pourquoi avoir choisi cette histoire? Quelles valeurs ascétiques prône-t-elle pour avoir jugé important de l'inclure? C'est la fin du récit qui explique le choix d'Avit : les actions posées par Judith envers les richesses d'Holopherne vont représenter en soi un modèle religieux à suivre. En effet, une fois la menace anéantie, « [t]out ce qu'on [a] reconnu avoir appartenu à Holoferne, l'or et l'argent, les vêtements, les pierres précieuses et tous les objets divers, on le donna à Judith, et tout cela lui fut abandonné par le peuple. »¹²⁹ La réaction de la veuve témoigne de deux choses.

D'abord, elle se montre insensible face aux diverses parures et aux biens matériels parce que les véritables richesses sont divines et non temporelles. Ensuite, selon l'objectif de sa mission, Judith associe différemment le pouvoir des richesses. Pour elle, embellir son

¹²⁷ Jacqueline Kelen, *Les femmes de la Bible : les vierges, les épouses, les rebelles, les séductrices, les prophétesses, les prostituées*, Gordes, France, Éditions du Relié, 2007, p. 99.

¹²⁸ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 164-165 : « [...] *castae mendacia Judith, ornati cum fraude satraps accenditur oris, cum manet inludens obscenum femina lectum desectoque feros conspescit uertice uisus ; [...]* ».

¹²⁹ Catholique.org, *Livre de Judith*, [en ligne], <https://bible.catholique.org/> (page consultée le 9 décembre 2019).

corps à l'aide de différentes parures n'est pas un acte innocent, car ce sont des armes pour séduire et pour tromper.

À la lumière de ce qui vient d'être dit, le lecteur sera amené à réaliser la possibilité de faire des liens entre les récits bibliques et les idéologies patristiques de Tertullien, d'Ambroise, de Jérôme ou d'Augustin. Par exemple, lorsque Judith porte des bijoux, soigne son corps et choisit de beaux habits pour séduire Holopherne, tout ceci fait référence au legs tertullien : le *cultus*, l'*ornatus* et le *vestitus*.¹³⁰

Dans le prochain chapitre, dans la section des héritages patristiques, nous tenterons l'exercice de manière plus approfondie. Nous verrons que les actions de Judith en tant que guerrière pourront être reliées à une influence hiérominyenne.

C. Suzanne, l'*uxor*.

Avit se réfère enfin à l'exemple de Suzanne, la protagoniste du chapitre 13 du *Livre de Daniel*. Suzanne est décrite comme étant une très belle femme babylonienne qui craint Dieu. Joachim, son mari, a une maison. Son grand jardin est visité et connu par tous.

Cette histoire commence par la mention de deux anciens qui occupent la charge de juge : il s'agit de nos deux fautifs, car « [i]ls [...] [ont] perd[u] le sens, néglig[és] de regarder le Ciel et oubli[és] ses justes jugements. »¹³¹ Cela fait allusion au fait que le désir charnel ne provient pas du ciel, mais de la terre, du siècle et plus particulièrement, de la chair.

Un jour, alors qu'ils retournaient séparément et en secret vers le jardin, ils vont se confesser leurs désirs et vont dévoiler « [...] la volupté [qui] brûl[e] dans chacun de leurs cœurs. »¹³² Ensemble, ils vont décider de conspirer contre Suzanne. Leur plan est mis à exécution, à la fermeture du jardin. L'*uxor* demande alors à ses servantes de lui apporter

¹³⁰ Tertullien, *La toilette des femmes (De cultu feminarum)*, éd. par Marie Turcan, Paris, éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 173, 1971, pp. 21-22.

¹³¹ *La Bible*, 13 ; 9, p. 1543.

¹³² Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 184-185 : « [...] *uulgata uicissim proditur alterno flagrans in corde uoluptas.* »

des parfums, afin qu'elle prenne un bain dans le jardin. La tâche étant faite, elles quittent les lieux.

Suzanne se croyait ainsi seule dans le jardin. Cependant, les vieillards sont présents et profitent de sa solitude pour sortir de leur cachette et obtenir ce qu'ils veulent d'elle par le chantage. Soit elle se donne, soit elle sera diffamée : « [...] qu'elle soit consentante, lui demandent-ils, avant que la rumeur du déshonneur ne se propage, si elle refuse, et qu'aussitôt le méfait ne se retourne contre elle, si elle ne cède pas. »¹³³ Malgré leur insistance, Suzanne ne cède pas et préfère « mourir chaste »¹³⁴ : étant une femme mariée, elle n'incarne pas la virginité, mais la chasteté.

Cette réaction les incite à exécuter leur plan. Ils convoquent ainsi le lendemain un tribunal dans le jardin. Ils l'accusent d'avoir commis l'adultère en couchant avec un homme non identifié. Le peuple finit par la condamner sans même l'avoir écouté. Ses paroles sont alors dirigées vers le ciel : elle demande une aide divine et l'obtient avec l'aide de l'enfant Daniel. Cet enfant va se précipiter au milieu de la foule et proclamer qu'il refuse que Suzanne subisse une mort injuste¹³⁵ parce qu'il n'y a personne pour défendre son cas.

Daniel est alors choisi comme juge et interrogateur des vieillards. Il les sépare pendant l'interrogatoire. Il leur demande de lui expliquer où, sous quel arbre s'est déroulé l'acte et « tandis que chacun d'eux donne une réponse divergente, par leur voix discordante, ils avouent un crime concordant. »¹³⁶ C'est pourquoi la sentence va changer : Suzanne est sauvée et les vieillards sont lapidés, car Dieu « n'abandonne jamais les prières des bons et leur manifeste son aide en temps opportun. »¹³⁷

¹³³ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 184-185 : « [...] *poscunt, consentiat ante, dedecoris tantum moueat quam fama rebelli, moxque retorquendum facinus, ni cedat, in ipsam.* »

¹³⁴ *Ibidem* : « *casta mori* ».

¹³⁵ *Ibid.*, p. 191.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 190-191 : « [...] *dum discordans responsum praebebat uterque, coniunctum facinus disiuncta uoce fatentur.* »

¹³⁷ *Ibidem* : « [...] *Deus, qui numquam uota bonorum deserit auxiliumque suum pro tempore monstrat.* »

L'*exemplum* le plus long et le plus détaillé de l'Éloge avitain¹³⁸ représente donc une femme fidèle à son mari et à Dieu. Une femme qui refuse de succomber aux désirs sexuels de deux vieillards.

À la lumière de ce qui précède, nous devons, encore une fois, nous demander pourquoi Avit a choisi de transmettre ce récit biblique à sa sœur? Quel objectif d'enseignement détient-il? C'est de nouveau la fin de l'histoire qui livre la clé de compréhension.

« Car si le jugement de l'assemblée des hommes loue si vivement la jeune fille qui, se mariant suivant la loi terrestre, a préservé son mariage et n'a connu que le lit nuptial, imagine combien de récompenses se présentent aux virginales vertus là-bas où le Christ nous appelle d'ici [...] ». ¹³⁹

Une liberté d'écriture par rapport au récit biblique doit encore être mentionnée. Selon Nicole Hecquet-Noti, Avit néglige délibérément de mentionner l'état matrimonial de Suzanne, pendant un moment.¹⁴⁰ En effet, en ayant consulté seulement l'Éloge et non la Bible, le lecteur pourrait conclure qu'il s'agit d'une vierge. C'est seulement à travers la présente citation qu'il révèle son statut d'*uxor*. Le lecteur n'est pas sans savoir que l'absence de sexualité est l'élément qui distingue la vierge de la mariée. Alors, pourquoi avoir voulu concilier deux réalités adverses? Pourquoi avoir fourni comme ultime exemple à une vierge, la figure d'une épouse?

La réponse se retrouve dans l'image religieuse que véhicule Suzanne en tant que « [qu']*uxor castissima* ». ¹⁴¹ Étant ainsi la plus chaste des épouses, ce modèle est donné non seulement à la femme mariée pour pratiquer la chasteté, mais aussi à la vierge qui incarne la « *sponsa spiritualis* ». ¹⁴² Le message allégorique qui doit être compris à travers le combat que mène l'*uxor* face aux vieillards libidineux représente, en comparaison, le combat

¹³⁸ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 188-193.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 192-193 : « *Nam si terrena nubentem lege puellam adseruasse toros atque unum nosse cubile mortali tantum laudatur iudice coetu, conice, uirgineis quantum disponitur illic, quo Christus uocat hinc, [...]* ».

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹⁴¹ *Ibidem.*

¹⁴² *Ibid.*, p. 36.

journalier de la vierge face aux tentations du monde. La vertu de la *castitas* a été donnée ici à titre d'exemple par l'intermédiaire de Suzanne pour une raison précise. C'est afin de démontrer que la *castitas* est à la portée de toutes les femmes chrétiennes.¹⁴³

Il faut savoir que cette histoire, longuement développée par Avit, peut aussi être associée à deux exemples masculins : Joseph et Daniel. Ce type de liens n'est pas un hasard, car il concorde avec un héritage paulinien. Ce legs, présent à deux reprises dans cette source,¹⁴⁴ démontre que la vertu ne peut se limiter au sexe de l'individu. Il devient alors nécessaire de fournir également des modèles du sexe opposé à Fuscine.

¹⁴³ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 36.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 145 et p. 151.

II. Les exemples bibliques : les modèles masculins.

A. Le courage de Daniel.

Comme l'atteste l'éditrice de la source, Nicole Hecquet-Noti, Avit a délibérément « manipul[é] le récit biblique pour l'adapter à son propos particulier [...] [en] invers[ant] la focalisation du récit ». ¹⁴⁵ En effet, il est intéressant de constater que le *Livre de Daniel* retrace, dans une perspective avitainne, plutôt l'histoire de Suzanne que celle de Daniel. Allant à l'encontre du titre du livre, Avit s'accorde donc la liberté d'inverser la hiérarchie du protagoniste.

Nous savons déjà comment Daniel est relié à Suzanne : c'est lui qui juge par la ruse les vieillards et qui la disculpe. À l'instar de l'*uxor*, il représente aussi la pureté de la jeunesse qui triomphe face à une vieille libidineuse ¹⁴⁶. Daniel le réalise par sa sentence et Suzanne le fait par sa résistance. Cela dit, deux autres parties de son aventure seront mises de l'avant par Avit. Elles transmettront, tout comme la première, des vertus particulières à la vierge consacrée.

Avit mentionne d'abord le récit de trois jeunes jetés dans une fournaise ardente. ¹⁴⁷ Par ordre du roi Nebucadnetsar, ils sont livrés aux flammes parce qu'ils ont refusé d'adorer une statue d'or, une résistance qu'ils mènent au nom de Dieu. Cependant, le feu ne leur fait aucun mal, contrairement aux soldats qui, en jetant ces derniers dans la fournaise, succombent. C'est sans doute ce qu'entend Avit en disant : « Tandis que la chaleur augmentait, ensemble, mais opposées, brûlèrent ici la folie, là la foi ; [...] [et] le feu, de plus en plus docile, se soumettait aux saints hommes [...] ». ¹⁴⁸ Ainsi, les jeunes garçons vont survivre dans la fournaise parce qu'ils sont des serviteurs de Dieu et non des païens.

¹⁴⁵ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 38.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 36.

¹⁴⁷ *La Bible*, 3 ; 51-75 et 3 ; 24-30, pp. 1524-1527.

¹⁴⁸ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté*, pp. 186-187 : « *Arsit contrario pariter crescente calore hinc furor, inde fides, sanctis dum mollior ignis seruiit [...]* ».

L'autre aventure qui est soulevée par l'auteur est le récit de Daniel dans la fosse aux lions.¹⁴⁹ L'aventure débute par le roi Darius qui a nommé trois chefs auxquels les satrapes du royaume, des hommes puissants, devront rendre compte. Daniel est l'un d'eux, mais une conspiration naît rapidement entre les satrapes, afin de pousser le roi à condamner Daniel. C'est la désobéissance d'un édit royal qui condamne Daniel à la fosse aux lions parce qu'il a prié un autre Dieu.

Malgré sa connaissance du décret, Daniel se retire dans sa maison pour prier son Dieu. Il est alors surpris en flagrant délit. Ayant été manipulé, le roi n'a pas le choix et doit donc sévir. Cependant, ses mérites « ferme[nt] l'horrible gueule des lions enragés : auparavant enflammés par les aiguillons de la faim et de la fureur [...] ». ¹⁵⁰ Ainsi, Daniel n'est pas dévoré.

Ces trois histoires mettent en valeur deux vertus : la jeunesse et le courage. L'exemple de Daniel vise à montrer à Fuscine que la jeunesse n'empêche pas le courage, ce qui est particulièrement évident dans l'histoire de Suzanne. En effet, seule face aux accusations de tous, Daniel incarne, l'autorité et le respect dévolu à « un *censetor senum* »¹⁵¹. Malgré son jeune âge, Daniel a donc le pouvoir et la sagesse nécessaire pour interroger et juger les vieillards.

¹⁴⁹ *La Bible*, 5 ; 2-29, pp. 1531-1533.

¹⁵⁰ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 188-189 : « *Hos meritis aequans Danihelis proxima uirtus horrida freudentum compescuit ora leonum, dum prius accensi stimulis famis atque furoris [...]* ».

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 38.

B. La lutte de Joseph.

Le récit de Joseph se retrouve dans le *Livre de la Genèse*.¹⁵² Il raconte les aventures d'un esclave hébreu qui est vendu à Potiphar, chef des gardes du Pharaon. Tout comme Daniel, Joseph incarne la jeunesse et le courage face à l'adversité.

Il est dépeint comme étant un jeune homme qui rend prospère tout ce qu'il entreprend puisqu'il est guidé par Dieu. C'est pourquoi son maître lui confie tout ce qu'il possède : sa maison et ses champs. Cependant, il est aussi un bel homme et la femme de son maître va tenter pendant plusieurs jours de le séduire : « il endura pourtant les assauts de sa maîtresse lorsque, par une accusation mensongère, il fut faussement convaincu d'avoir voulu commettre un acte impie, ce qu'il fuit avec difficulté. »¹⁵³ Le sort de Joseph représente, tout comme Suzanne, une lutte, une résistance répétitive de la jeunesse innocente face à des fausses accusations¹⁵⁴ qui touchent l'intégrité charnelle. Cette *integritas* renvoie à l'idée qu'un corps pur demeure intact grâce à l'absence de rapports sexuels.¹⁵⁵ Tous deux seront également trompés parce qu'ils refuseront de se soumettre à la tentation et subiront des conséquences par acte de vengeance.

Revenons cependant à l'exemple de Joseph. Un jour, alors qu'il n'y avait personne dans la maison du chef, sa maîtresse l'empoigne par le vêtement et réitère sa demande. Joseph prend alors la fuite sans récupérer son vêtement qui sera utilisé par elle, afin de convaincre son mari des mauvaises intentions du jeune homme. Le plan de la maîtresse réussit. Joseph est condamné à une peine de prison de deux ans. C'est ce passage qu'Avit retrace à travers la citation suivante : « Il subit et supporta la prison, les liens, les chaînes, jusqu'à ce que le soleil, parcourant à nouveau l'étendue céleste, eût lié deux années ensemble. »¹⁵⁶

¹⁵² *La Bible*, 37 ; 2-36, 39 ; 1-23, 40 ; 1-23, 41 ; 1-57, pp. 68-75.

¹⁵³ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 180-183 : « [...] *pertulit ille quidem dominam, cum crimine falso, confictus uoluisse nefas, quod triste refugit.* »

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹⁵⁵ Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, « *integritas* », éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, p. 845-846.

¹⁵⁶ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté*, pp. 182-183 : « *Sustinuit tolerans ergastula, uincla, catenas, dum spatium replicans geminos sol iungeret annos.* »

Passé ce délai d'emprisonnement, Joseph est plus tard libéré par le Pharaon lui-même pour avoir bien prophétisé deux songes. Dans le premier, le Pharaon voit sept vaches grasses se faire manger par sept vaches chétives. Dans le second, sept épis gras sont remplacés par sept épis maigres et brûlés. Joseph déclare qu'il s'agit d'un seul rêve et que le nombre sept représente sept années. Ainsi, sept ans d'abondance et sept ans de famine vont atteindre l'Égypte.¹⁵⁷ En guise de récompense, Joseph reçoit le commandement de tout le royaume, afin de planifier, entre autres, plusieurs zones d'approvisionnements. « Enfin, après sa sortie [...] ; il est alors lui-même sollicité par des prières afin d'accepter de porter le diadème sur sa tête captive, de remplacer l'exil par le royaume, l'esclave par le prince. Voilà les récompenses qu'il reçoit pour avoir préservé son cœur. »¹⁵⁸ Il est intéressant de constater que l'auteur superpose plusieurs réalités, afin que la lectrice, Fuscine, retienne ceci : de l'affliction ressortira toujours une distinction, une récompense pour les fidèles de Dieu. Cette idée de la récompense promise est explicitement mise en évidence par l'auteur à travers l'exemple de Joseph, mais aussi, comme nous l'avons déjà observé, par celui de Suzanne.

Cette affliction va s'appliquer à tous les modèles qui seront transmis à Fuscine. En effet, chacun d'entre eux et à leur façon, vont souffrir par l'épreuve, par la tentation, même si le vécu de la souffrance est différent d'un cas à l'autre. Par exemple, Suzanne, Eugénie et Joseph vont souffrir à cause du mensonge, de la diffamation et de la vengeance. Quant à Débora et à Judith, elles vont vivre dans un environnement angoissant et violent provoqué par les guerres. Face aux diverses afflictions qu'ils vont subir, ces héros chrétiens vont développer un mécanisme de réponse basé sur les vertus chrétiennes : la foi, la loyauté, la patience, l'endurance, la constance, l'humilité, le courage, la ruse, la chasteté, la virginité.

¹⁵⁷ *La Bible*, 41 ; 17-32, pp. 73-74.

¹⁵⁸ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 182-183 : « *Denique producto certatim gloria fertur, non tantum uenia : et precibus tunc ipse rogatur, ut diadema libens captiuo in uertice sumat, exilium regno commutet, principe seruum. Praemia seruati cordis sic percipit iste.* »

Tous et toutes disposent de la possibilité d'user de telles vertus. C'est ce qu'annonce Avit en recourant à l'héritage de l'apôtre Paul par rapport à l'égalité des individus dans la pratique de la vertu et du vice : « Ainsi donc, la vertu est commune, le danger est commun aux femmes et aux hommes, il n'y a aucune différence dans les cœurs. »¹⁵⁹

Il s'agit d'une règle qui sera également applicable pour le dernier modèle que nous allons explorer : l'*exemplum* hagiographique de sainte Eugénie.

¹⁵⁹ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p p. 150-151 : « *Communis uirtus igitur, commune perichum matribus atque uiris, nulla est distantia cordis ;* ».

Chapitre 3 :

Le modèle hagiographique : sainte Eugénie.

III. Eugénie ou le travestissement de la *virgo*.

Eugénie est une sainte romaine du III^e siècle. Le choix de ce modèle est particulièrement intéressant puisqu'Avit serait « le premier à la citer. »¹⁶⁰ Avant d'entrer dans la description du récit eugénien pour expliquer les valeurs chrétiennes qu'elle recèle pour Fuscine, il est nécessaire de définir trois concepts qui fondent cette histoire : l'hagiographie, la sainteté et le martyr.

Le terme hagiographie renvoie au mot grec *hagios*, qui veut dire « saint ». Une *vita* hagiographique représente ainsi un style littéraire chrétien qui se propose de retracer la vie d'un personnage saint. En ce qui concerne la conception du saint en elle-même, sachons qu'un *sanctus* est un chrétien exemplaire qui a consacré toute sa vie à Dieu et qui irradie une puissance divine¹⁶¹ capable d'accomplir, entre autres, des miracles.

Le martyr, d'un point de vue étymologique, renvoie d'abord au mot grec *martyrs*, soit à un « témoin » qui va pratiquer le *martyrium* : l'acte de témoigner publiquement sa foi.¹⁶² Ce témoignage, dans le cas qui nous intéresse, est étroitement relié à la souffrance. Cette souffrance s'insère dans la définition du martyr-héros qui, en mourant pour sa foi, fait preuve d'héroïsme.¹⁶³ Pendant les premiers temps chrétiens, devenir un martyr correspondait à l'idée de parvenir à l'*imitatio Christi*¹⁶⁴, c'est-à-dire, de connaître une mort violente et sanglante par le refus d'apostasier sa foi. La *Passio Eugeniae* est d'ailleurs une façon de nommer ce récit et le terme *passio*¹⁶⁵ véhicule en soi la passion christique. La vision du martyr à cette époque se résume donc ainsi : il faut pâtir, il faut éprouver la *passio* dans sa chair et pratiquer la *patientia*. Dans l'idéologie chrétienne, faire preuve de patience

¹⁶⁰ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 33.

¹⁶¹ André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen âge : d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Paris, Rome, École française de Rome, 1981, p. 509.

¹⁶² Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, « *martyrium* », éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, p. 963.

¹⁶³ Gordon Blennemann, « Martyre et prédication : adaptations d'un modèle hagiographique dans les sermons de Césaire d'Arles », dans *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (Vie-XVI^e siècle)*, édités par Marie-Céline Isaïa et Thomas Granier, 4-6 octobre 2010, p. 261.

¹⁶⁴ Michel Covin, *Petit dictionnaire de la vie monastique*, « *martyre* », France, L'Harmattan, 2004, p. 199.

¹⁶⁵ Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, « *passio* », p. 1137.

se rapporte à la capacité d'endurer et de supporter¹⁶⁶ : caractéristiques qui correspondent à la réalité martyriale et donc, au récit d'Eugénie.

Ce récit hagiographique retrace la *vita* et la *passio*¹⁶⁷ d'Eugénie, soit les épreuves et les douleurs d'une sainte chrétienne qui décide de mourir pour le Christ. Dans la prochaine section, nous allons constater qu'Eugénie va servir de modèle ascétique à Fuscine par la pratique vertueuse de la *patientia*.

A. Sa *vita*.

L'histoire d'Eugénie se déroule à Alexandrie autour de 300, pendant les persécutions des chrétiens. Sa famille est païenne et son père, Philippe, est le préfet augustal d'Égypte : il a la charge de s'assurer du maintien du culte impérial. Bénéficiant d'avantages aristocratiques, Eugénie est, tout comme Fuscine, très éduquée. Elle connaît toutes les écoles de pensées antiques. Un jour, elle prend connaissance des lettres pauliniennes. Kate Cooper décrit bien la fonction religieuse de la lecture : “As she reads, she is transformed [...] she is no longer the same person.”¹⁶⁸ Un changement identitaire s'opère alors en elle : elle devient secrètement chrétienne.

Lorsque ses parents souhaitent la marier, Eugénie, en bonne lectrice de l'apôtre Paul, va préférer la virginité au mariage. Sa réaction est de fuir avec ses accompagnateurs, Prothus et Hyacinthe. Afin de passer inaperçue, elle décide de devenir “[a] Male Woman” : elle se coupe les cheveux et revêt des habits masculins. Sur le chemin, elle rencontre l'évêque Hélénius qui, connaissant son secret, décide de la baptiser et de lui donner un nouveau prénom : Eugène. Ses parents ainsi que ses frères, Avitus et Sergius, sont persuadés de sa disparition et son père va construire une idole à son image.

¹⁶⁶ Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, « *patiens* », « *patientia* », éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, p. 1139.

¹⁶⁷ Gordon Whatley, « *Passio Eugeniae* BHL 2666 », dans *Le légendier de Turin*, études réunies par Monique Goulet et Sandra Isetta, Firenze : Sismel- Edizioni del galluzzo, 2014, p. 671.

¹⁶⁸ Kate Cooper, « The bride of Christ, the “Male Woman,” and the female reader in Late Antiquity », dans *The Oxford handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, Royaume-Uni, Oxford University Press, 2013, p. 539.

Les années passent et Eugénie, se faisant discrète, vit avec ses compagnons dans un monastère d'hommes. Elle se distingue par son érudition, par sa connaissance des Saintes Écritures ainsi que par sa dévotion. Un jour, « elle devi[ent] abbé et, [en] endossant le rôle de père, elle dissimul[e] sa nature de mère sous son vêtement. »¹⁶⁹ Cette transition est importante, car malgré son jeune âge, Eugénie devient, comme Fuscine, une figure d'autorité religieuse. Elle est dorénavant capable d'accomplir des miracles et plusieurs malades vont à sa rencontre. C'est le cas de Mélanthia qui est miraculeusement guéri d'une fièvre persistante. Par le signe de la croix, cette noble rejette une grande quantité de bile et recouvre rapidement la santé.¹⁷⁰ Cette dame riche d'Alexandrie tombe amoureuse d'Eugène et elle déclenche sa première épreuve : le début de sa *passio*.

B. Sa *passio*.

Mélanthia s'éprend d'Eugène à la suite de sa guérison. L'attrance de cette femme est d'un point de vue avitain, reliée à l'agentivité du serpent dans la Genèse : « [...] le serpent qui, de tout temps ne supportant pas le bien, provoque mille arts de nuire par ses amères tentations, [...]. Il [le serpent] subjugué une femme qui, éperdue d'amour pour la vierge, prétend qu'Eugénie est enflammée et brûle d'une mâle ardeur. »¹⁷¹ Dans la logique de la Passion, les protagonistes de l'histoire agiront toujours par suggestions diaboliques. Le choix du serpent est donc astucieux, car c'est une représentation métaphorique du diable. Le diable agit en tant que « *spiritus rector* »¹⁷² du mal puisqu'il va déployer plusieurs outils de séductions et faire de la vie terrestre du croyant une tentation permanente.¹⁷³ En employant cette conception au récit eugénien, nous comprendrons que

¹⁶⁹ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 178-179 : « [...] fieret abbas atque patrem complens celaret tegmine matrem. »

¹⁷⁰ Zéphyrin Toursel, *Histoire de Sainte Eugénie : vierge romaine et martyre et de sa famille (IIIe siècle)*, Paris, Victor Sarlit, 1860, p. 158.

¹⁷¹ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté*, pp. 178-179 : « [...] impatiens recti toto qui tempore serpens mille nocendi artes stimulis inflammat amaris, quod famam uiolare cupit, dedit inde coronam. Commouet, insano quae fingat amore puellae accendi Eugéniam motuque ardere uirili. »

¹⁷² Gordon Blennemann, « Martyre et prédication : adaptations d'un modèle hagiographique dans les sermons de Césaire d'Arles », dans *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VIe-XVIIe siècle)*, édités par Marie-Céline Isaïa et Thomas Granier, 4-6 octobre 2010, p. 263.

¹⁷³ *Ibidem*.

le serpent, en tant qu'intermédiaire du diable, va placer Mélanthia sur le chemin d'Eugénie pour la corrompre.

La figure serpentine est donc à l'origine de la *passio* d'Eugénie. C'est elle qui charme, qui séduit, qui agite Mélanthia : c'est l'idée que véhicule le terme « *commouet* », traduit en français par « subjuguier ». Mené par le souci de garantir une lecture formatrice à l'apprentissage de Fuscine, Avit choisit, à travers l'Éloge, plusieurs figures de style, car « l'auteur [veut] invit[er] son lecteur à retrouver le sens métaphorique ou allégorique caché derrière la littéralité d[e] [son] récit. »¹⁷⁴ L'usage de la métaphore et de l'allégorie porte donc l'interprétation biblique.

Comme nous l'avons déjà mentionné, dans la tradition interprétative biblique, le serpent est une allégorie du diable. Il représente donc une allégorie de la tentation. Mélanthia, guidée par des suggestions serpentes, incarne donc en elle-même et par différents moyens, le désir et la séduction pour Eugénie.

Elle utilise l'attrait des plaisirs terrestres, élément qui sera dénoncé par Tertullien et par Ambroise dans la prochaine section. Elle exprime d'abord sa reconnaissance en offrant à Eugénie trois coupes d'argent remplies d'or.¹⁷⁵ Cependant, n'étant pas attirée par la vanité des richesses, la vierge refuse ce cadeau ainsi que plusieurs autres, toujours plus considérables. Un jour, Mélanthia feint la maladie afin qu'Eugène puisse la rendre visite. Elle le supplie d'être le maître de ses biens et de sa personne. Elle désire tout lui donner : ses propriétés, son or, son argenterie, ses vêtements, ses esclaves et son propre corps.¹⁷⁶ Ainsi, ce qui était au départ une épreuve contre l'avarice va finir par devenir une épreuve contre la virginité. Ne cédant pas à la tentation, elle éconduit Mélanthia et celle-ci y répondra par la vengeance : c'est la deuxième étape de la *passio* d'Eugénie.

¹⁷⁴ Avit de Vienne, *Histoire spirituelle*, tome I, (chants I-III), éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 36.

¹⁷⁵ Zéphyrin Toursel, *Histoire de Sainte Eugénie : vierge romaine et martyre et de sa famille (IIIe siècle)*, Paris, Victor Sarlit, 1860, p. 158.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 161.

Mélanthia part à Alexandrie afin de diffamer Eugène en l'accusant de viol. Sa plainte est reçue par Philippe (le père d'Eugénie), qui réclame une convocation. Lors du jugement, plusieurs faux témoignages vont détruire sa réputation et au seuil de la condamnation, Eugénie va dévoiler « la vérité de son propre sexe »¹⁷⁷ en déchirant le haut de sa tunique. Son identité est révélée et sa virginité protégée. Elle est épargnée et s'en suit la conversion de toute sa *gens*.

C'est à la fin de son histoire qu'entre en place la troisième et dernière étape de sa *passio* : les souffrances du martyr. Les persécutions chrétiennes continuent à sévir et Eugénie va subir trois supplices infructueux avant de mourir. La noyade, les flammes et dix jours de solitude dans un cachot, sans nourritures et sans lumières, ne parviennent pas à tuer Eugénie. Comme tout martyr, elle va connaître une mort violente et sanglante, car c'est un gladiateur qui signera sa fin en transperçant sa gorge d'un coup de glaive.

Quelles sont les valeurs exemplifiées par la *vita* et la *passio* d'Eugénie ? Pourquoi Avit a-t-il choisi ce modèle hagiographique ?

C. *Patientia et lectio divina.*

Soulignons d'abord que l'héritage paulinien modélise un héroïsme particulier chez Eugénie. L'essentiel des valeurs qu'elle prône est le fait de Paul : la valorisation de la virginité et l'absence de distinction sexuelle dans la vertu. Au départ, elle décide de dissimuler son identité sexuelle. Pourquoi? Afin d'échapper à une contrainte parentale qui rendait impossible le choix virginal : le mariage. Ensuite, le maintien de ce secret lui permet d'être reconnue seulement sur la base de ses mérites.

Par son travestissement, Eugénie montre à Fuscine l'ampleur de sa détermination et devient la représentation d'un courage viril, élément que nous verrons plus amplement dans la section dédiée à l'héritage hiéronymien. Elle renonce à sa féminité par opposition

¹⁷⁷ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 181.

familiale. Elle abandonne tout pour suivre le Christ : son identité sexuelle et sa famille. De plus, cette sainte ne triomphe pas dans l'action, mais dans la *patientia* : par son endurance, elle supporte les épreuves.¹⁷⁸ Elle résiste d'abord aux charmes et aux accusations « du diable incarné par sa délatrice [Mélantia] »¹⁷⁹. Ensuite, elle souffre les tourments du martyr parce qu'elle refuse de retourner au paganisme. Cette souffrance s'avère nécessaire pour permettre la création d'un saint et Eugénie ne subira pas un, mais trois supplices avant de trépasser.

La détermination, le courage viril, la capacité de résister aux suggestions diaboliques et plus particulièrement la *patientia*, tels sont les valeurs évoquées dans la Passion d'Eugénie. Or, d'autres motifs peuvent expliquer les raisons pour lesquelles Avit a décidé de recourir à ce modèle : la jeunesse du personnage, l'illustration d'une féminité courageuse et la possibilité de sublimer la condition d'une vierge au rang de sainte.

D'abord, Eugénie est, tout comme Fuscine, très jeune lorsqu'elle décide de consacrer sa vie au Christ. L'un des objectifs avitains qu'il nous restera à explorer, est de montrer à sa sœur que « la valeur n'attend pas le nombre des années »¹⁸⁰ pour être reconnue. Ainsi, il devient possible d'être vertueux, d'incarner une figure d'autorité et même de devenir une source d'apprentissage, peu importe son âge. Pour Avit, la vertu est donc une question de mérite et non d'âge. Cependant, cette jeunesse, pouvant également être un synonyme de beauté, a suscité un amour pernicieux chez Mélantia, l'allégorie de la tentation dans le récit d'Eugénie. Le message ou bien l'avertissement peut être le suivant : la tentation n'épargne personne et la jeunesse peut représenter un moyen pour corrompre.

Selon Nicole Hecquet-Noti, deux types de féminités sont mises de l'avant dans la *passio* : une « féminité pure et courageuse »¹⁸¹, incarnée par Eugénie, et une « féminité dépravée »¹⁸², sensuelle et concupiscible, incarnée par Mélantia. Le choix de ce récit a ainsi permis à Avit de montrer à sa sœur le genre de féminité que le choix ascétique impose : celui qui pousse à une renonciation de soi pour mieux servir Dieu.

¹⁷⁸ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 33.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁸⁰ *Ibidem.*

¹⁸¹ *Ibidem.*

¹⁸² *Ibidem.*

Enfin, il est nécessaire de souligner que la destinataire de l'Éloge partage un point en commun important avec Eugénie : ce sont des lectrices de textes saints. Comme l'a mentionné Kate Cooper, la perception d'un texte pour un lecteur peut être variable selon son attitude, sa compréhension et ses besoins.¹⁸³ Dans le contexte qui se rapporte au récit analysé, la lecture apparaît comme étant un exercice personnel et formateur. Cette *lectio* est également épiphanique pour Eugénie parce qu'elle va provoquer un éveil spirituel important.

Nous l'avons constaté, la lecture est l'élément qui va déclencher la conversion d'Eugénie au christianisme. Lire les lettres de Paul la transforme, lui révèle ce qu'elle doit faire. Devant cette observation, nous croyons que la lecture de l'Éloge se doit de remplir le même objectif. Pourquoi? Parce qu'à l'instar d'Eugénie, Fuscine est aussi une lectrice. En tant que lectrice féminine, Fuscine va donc s'identifier à la sainte et rechercher par voie d'imitation, une validation.¹⁸⁴ C'est ce que veut transmettre Avit à sa sœur : être le reflet comportemental et ascétique de ce qu'elle lit. C'est pourquoi l'histoire d'Eugénie peut représenter, pour la lectrice Fuscine, la promesse « que sa condition de femme peut être sublimée pour l'amener à la sainteté. »¹⁸⁵

¹⁸³ Kate Cooper, « The bride of Christ, the “Male Woman,” and the female reader in Late Antiquity », dans *The Oxford handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, Royaume-Uni, Oxford University Press, 2013, p. 540.

¹⁸⁴ *Ibidem* : “[s]o we can imagine a female reader for the Passion of Eugenia looking for a mirror.”

¹⁸⁵ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 34.

IV. Retour sur les différents modèles.

Nous avons constaté que l'Éloge d'Avit renferme un florilège de modèles proposés à Fuscine. Ces modèles incarnent des vertus chrétiennes. Ils se divisent en deux catégories : des *exempla* bibliques et un *exemplum* hagiographique.

Débora est une prophétesse israélienne. Barak, chef militaire qui combat l'armée du roi Jabin, n'est pourtant pas responsable de la victoire militaire. Au contraire, la victoire est associée à l'intervention de Débora, même si nous savons que ce n'est pas elle qui a commandé l'armée, mais bien Barak. C'est Avit qui est responsable de l'inversion des rôles occupés dans le *Livre des Juges*. Le recours à cette liberté par rapport au récit biblique a une visée particulière : transmettre à Fuscine les caractéristiques d'un héroïsme féminin. Ainsi, c'est l'image d'une guerrière qui combat pour la foi, avec force et bravoure qui doit être retenue.

Judith est une veuve béthulienne et son histoire s'insère dans la même atmosphère guerrière que la précédente, en ce sens où toutes les deux sont des femmes dites viriles. Cependant, par les actions déployées, le *Livre de Judith* représente les valeurs morales qu'une héroïne chrétienne doit incarner. Lorsque la Béthulie sera en danger face à l'armée d'Holopherne, Judith décide de prendre les armes différemment : c'est par la séduction qu'elle va triompher. Une militarisation du discours se poursuit et nous comprenons que l'usage des charmes séculiers représente pour Judith une façon de guerroyer. Au lieu du casque, de l'armure et du glaive, Judith se lave, se parfume, se coiffe, se dépouille des habits du veuvage et se pare de multiples bijoux. Sa beauté devient son arme et c'est bien grâce à elle qu'Holopherne relâche sa garde. Il meurt la tête tranchée et par les mains d'une femme.

Cette histoire symbolise trois éléments : les soins portés au corps et les parures servent à séduire et à tromper. La beauté et les parures sont des armes séculières, une femme peut donc causer la perte d'un homme. L'élément le plus éloquent est sans doute qu'après avoir vaincu Holopherne, Judith refuse tous les biens lui ayant appartenus pour les donner à son peuple. Sa réaction d'abandon témoigne qu'elle n'accorde pas de valeur

aux richesses terrestres parce qu'elles sont associées à des armes. C'est la compréhension allégorique de Judith qu'Avit propose à Fuscine.

Suzanne est une jeune femme babylonienne fidèle à son mari. Dans le *Livre de Daniel*, elle est la victime de deux vieillards libidineux qui la diffament en l'accusant d'adultère, parce qu'elle s'est refusée à eux. Grâce à l'intervention de Daniel, sa chasteté est préservée, car elle incarne la vertu de la *castitas* et non de la *virginitas*. Nous avons aussi établi que le choix de cette femme dans l'Éloge allait servir à représenter deux types d'épouses : l'épouse terrestre et l'épouse spirituelle. Fuscine, en tant que *sponsa spiritualis Christi*, peut s'identifier à la deuxième catégorie.

Daniel et Joseph, les deux modèles masculins bibliques dont l'utilisation démontre un héritage paulinien, incarnent tous les deux la jeunesse et le courage. Pour Daniel, trois histoires sont mentionnées : l'histoire de Suzanne, celle des trois jeunes dans la fournaise et l'histoire de Daniel dans la fosse aux lions. Ces récits ont été choisis afin de montrer à Fuscine qu'il est possible d'incarner une jeunesse courageuse aussi bien qu'une figure d'autorité. Dans le cas de Joseph, l'histoire dégage un autre message. Diffamé par la femme de son maître par vengeance, il subit l'emprisonnement. Cependant, après deux années, le pharaon le libère et l'élève au statut de commandant. Pour Avit, le récit montre que l'honnêteté du chrétien est toujours récompensée. Joseph n'a en effet pas répondu aux avances de sa maîtresse et c'est pourquoi il passera respectivement de l'affliction à la distinction. De la même façon, Fuscine ne doit pas se décourager face à l'adversité, car la promesse d'une meilleure condition lui est offerte à travers un récit hagiographique.

Eugénie est une vierge-martyre de l'Antiquité tardive. Avit dresse une compréhension de son histoire en deux temps. Sa *vita* retrace ses aventures avant et après qu'elle découvre les épîtres pauliniennes. Sa *passio* témoigne des différentes épreuves qu'elle a subies : les tentations, la vengeance de Mélanthia et les souffrances physiques infligées au martyr. Eugénie est donc la seule représentation d'un idéal chrétien qui éprouve de la douleur physique. Elle est une héroïne courageuse, endurente et patiente. Sa détermination est inébranlable et sans limites : son travestissement traduit son besoin de fuir les obligations familiales attendues d'elle. De plus, sa position se distingue au rang de sainte par l'issue de sa mort, certes, mais aussi par une série de refus et de renoncements :

conditions nécessaires à la perfection chrétienne.¹⁸⁶ Nous avons analysé ces éléments à travers les plaisirs et les biens terrestres offerts par Mélanthia, l'allégorie de la tentation.

Dans une logique hagiographique, la compréhension d'une *vita* ou d'une *passio* passe par *l'imitatio* du Christ. Cependant, le devoir du croyant est de s'approcher du modèle à défaut de pouvoir le reproduire strictement. C'est pourquoi cette *imitatio sancta* équivaut plutôt à une tentative dans laquelle le croyant doit s'inspirer et s'identifier au système des valeurs promu par le saint.¹⁸⁷

Cette identification devient possible par la lecture et nous savons qu'Eugénie est l'illustration parfaite d'une femme qui s'est transformée et qui s'est éduquée par la *lectio divina*. Ainsi, nous savons que ce sont les épîtres pauliniennes qui vont modeler une attitude particulière chez Eugénie. Dans le même ordre d'idées, la *lectio* de *l'Éloge consolatoire* doit aussi servir ce type d'objectif : transformer et éduquer.

Nous constatons donc qu'Avit a fourni un florilège d'exemples à Fuscine, de prophétesse, de guerrière, d'épouse, de veuve, de sainte, de martyre, de savante, de femme chaste ou de vierge. Tous les modèles sont reconnus par Avit comme étant dignes à enseigner, par leurs histoires respectives, des vertus comportementales et morales à Fuscine.

Dans la prochaine section, nous verrons que cet aspect pédagogique ne s'est pas limité à fournir seulement des *christiana exempla*. Au contraire : cet apprentissage se complexifie. Avit poursuit l'instruction donnée à Fuscine en puisant dans la tradition patristique, notamment de Tertullien, d'Ambroise, de Jérôme et d'Augustin qui constituent des sources d'inspiration à son argumentaire.

¹⁸⁶ André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen âge : d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Paris, Rome, École française de Rome, 1981, p. 224.

¹⁸⁷ Gordon Blennemann, « Martyre et prédication : adaptations d'un modèle hagiographique dans les sermons de Césaire d'Arles », dans *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VIe-XVIIe siècle)*, édités par Marie-Céline Isaïa et Thomas Granier, 4-6 octobre 2010, p. 256.

Chapitre 4 :
L'héritage patristique.

I. Legs idéologiques patristiques :

A. À l'image de son Créateur : Tertullien.

« *Ce que Dieu n'a pas produit lui-même ne lui plaît pas.* »¹⁸⁸

Il nous apparaît important de nous pencher maintenant sur les « implications idéologiques », c'est-à-dire, sur les mentalités patristiques dont l'évêque de Vienne hérite et transmet à sa sœur. En effet, il ne faut pas négliger l'influence exercée par ces *auctoritates* dans le discours avitain. Elles seront utilisées, interprétées et façonnées selon un objectif bien précis : inculquer à Fuscine ce que doit être une vierge consacrée du VI^e siècle. C'est grâce à Tertullien, Père carthaginois du II^e et du III^e siècle, qu'il est possible de se pencher sur la première caractéristique attendue de la vierge : incarner l'œuvre du Créateur à son état naturel, total et inchangé.

Cette totalité correspond à l'*integritas*, terme latin qui renvoie, dans une perspective tertullienne, à « [l']état d'être intact »¹⁸⁹, innocent et pur chez les premiers parents de l'ère édénique. Une légère digression s'impose, car l'argument du carthaginois, que l'on retrouve chez Avit, prend racine dans son interprétation génésiaque.

Chez Tertullien, aspirer à la perfection chrétienne, une préoccupation centrale à la vierge, c'est permettre le retour à la *veritas*, c'est-à-dire, à « la virginité de l'homme avant la chute »¹⁹⁰. Avant la première faute, Adam et Ève étaient donc exempts de connaissances charnelles. La conception virginale de Tertullien est directement influencée par sa vision de l'ascétisme féminin : la *virginitas*, aidée par la *pudor*, est synonyme d'*humilitas*.

¹⁸⁸ Tertullien, *La toilette des femmes (De cultu feminarum)*, éd. par Marie Turcan, Paris, éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 173, 1971, p. 79.

¹⁸⁹ Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, « *integritas* », éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, p. 845-846.

¹⁹⁰ Tertullien, *Le voile des vierges*, éd. par Eva Schulz-Flugel et Paul Mattei, Paris, les éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 424, 1997, p. 74.

Ces trois termes doivent être compris comme étant indissociables pour la raison suivante. La virginité, perçue comme une pureté du corps et de l'esprit, recherche la pudeur, soit un sentiment de réserve, de retenue, de délicatesse et de timidité.¹⁹¹ Ensemble, elles permettront à la *virgo Dei* d'être modeste, en ce sens où elle a le devoir de rechercher la discrétion, l'oubli de sa personne et surtout, l'absence presque totale du regard d'autrui.

Afin de ne pas attirer l'attention, la *sponsa Christi* va ainsi devoir revêtir une bassesse¹⁹² volontaire, une simplicité d'être et de paraître. Tertullien met cette idée en avant et tout particulièrement dans le traité *De cultu feminarum* dans lequel il « rappelle qu'on ne saurait plaire à Dieu en usant de ce qu'il ne nous a pas donné ou de ce que, peut-être, il n'a mis à notre portée que pour éprouver nos forces devant la tentation. »¹⁹³ Autrement dit, c'est dans une perspective manichéenne qu'il est possible de faire le constat suivant : « Ce qui est de nature est l'œuvre de Dieu, ce qui est factice est donc l'affaire du diable. Surajouter à l'œuvre divine les inventions de Satan, quel crime! »¹⁹⁴

Au regard de cette citation, nous comprenons qu'avec la logique tertulienne, tout ce qui est naturel chez l'homme est bon et voulu par Dieu. À l'inverse, tout ce qui est non naturel, dans le sens d'un ajout ou d'une modification corporelle, équivaut à une altération ou bien à une dénaturation de la création divine et provient de son adversaire. Cette réflexion prend tout son sens si nous rappelons que la *virgo intacta*¹⁹⁵ du haut Moyen Âge « était le seul humain dont on pouvait dire, de manière convaincante, qu'il était resté comme il avait été créé au premier jour. »¹⁹⁶

¹⁹¹ Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, « pudor », éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, p. 1290.

¹⁹² *Ibid.*, « humilitas », p. 763.

¹⁹³ Tertullien, *La toilette des femmes (De cultu feminarum)*, éd. par Marie Turcan, Paris, éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 173, 1971, p. 23.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 113.

¹⁹⁵ Flore Dupriez, *La condition féminine et les Pères de l'Église latine*, Montréal, Éditions Paulines, 1982, p. 15.

¹⁹⁶ Peter Brown, *Le renoncement à la chair : Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p. 332.

1. *Cultus, vestitus, ornatus* : les trois dénaturations critiques.

C'est dans cet ordre d'idées qu'Avit utilise son discours dépréciatif au niveau des coquetteries féminines puisque celles-ci sont un témoignage de vanité et d'orgueil, incompatibles au mode de vie de la vierge. En effet, ces deux vices sont entachés par le désir de plaire, d'être glorifié et d'être reconnu. Chez Tertullien, il s'agit cependant, dans ce cas-ci, d'une fausse virginité¹⁹⁷ parce que « [c]'est critiquer, en effet, que de corriger, d'ajouter, surtout quand les ajouts sont pris à l'artisan adverse, c'est-à-dire au diable. »¹⁹⁸

Quels seront donc les outils argumentaires qui seront repris par l'évêque de Vienne dans le but d'instruire Fuscine face aux multiples dangers qui la menace? La réponse : une triple condamnation, celles des bijoux, des beaux habits et des soins divers portés au corps. Afin de bien comprendre toutes les subtilités et la pertinence des citations prélevées dans la source à l'étude, il est impératif de définir d'abord ce que nous entendons par *cultus*, *vestitus* et *ornatus*.

Le *cultus* représente l'art d'être « soigné, paré, orné »¹⁹⁹ et regroupe les bijoux, dont les perles, l'or, l'argent et les pierreries. Le *vestitus* constitue le fait d'être bien vêtu, d'avoir des tissus soyeux et de porter des couleurs qui sont le résultat d'une teinture. L'*ornatus*, quant à lui, décrit les soins de la peau (le maquillage, le parfum, l'hygiène corporelle), des cheveux (attention portée à sa coiffure) et ainsi que « des parties du corps qui attirent le regard ».²⁰⁰ Ensemble, ils mènent à la *prostitutio* du corps, contraire à la chasteté chrétienne²⁰¹ qui n'admet aucune forme de mélange : des ajouts non naturels et qui dénaturent la beauté naturelle, innée de la vierge. Cela étant établi, Avit parle de la grâce céleste que détient Fuscine, et lui fournit une liste détaillée de divers ornements et de vêtements qui doivent lui demeurer inconnus :

¹⁹⁷ Tertullien, *Le voile des vierges*, éd. par Eva Schulz-Flugel et Paul Mattei, Paris, les éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 424, 1997, p. 175.

¹⁹⁸ Tertullien, *La toilette des femmes (De cultu feminarum)*, éd. par Marie Turcan, Paris, éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 173, 1971, p. 113.

¹⁹⁹ Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, « *cultus* », éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, p. 454.

²⁰⁰ Tertullien, *La toilette des femmes*, pp. 21-22.

²⁰¹ *Ibidem*.

[...] des colliers n'entourèrent pas ton cou endiamanté, ni ne te vêtit en brocart tissé de précieux fils souples étincelants d'or tressé ; ce ne fut pas la pourpre sidonienne du murex cuit deux fois qui t'habilla, ni l'amarante éclatante de l'orseille rutilante, ni les soies douces au toucher que nous envoient les Sères. Et on ne transperca pas tes oreilles pour y fixer l'or duquel pendent les perles qui ornent ces blesures, joyaux, certes précieux, mais qui, comme les pierres, alourdissent les joues.²⁰²

Cette citation est riche en informations et mérite que l'on s'y attarde. D'abord, nous remarquons l'utilisation fréquente, soit à l'intérieur de chaque phrase, d'une négation (« pas », « ne pas », « ni »). Il est intéressant de voir, par un choix judicieux du vocabulaire, que le *consolator* se positionne en tant que conseiller et effectue ainsi un rappel : voici tout ce que tu ne dois pas vêtir, rechercher, désirer pour ton corps.

Ensuite, pour le bien de la démonstration, nous avons souligné des termes révélateurs au discours avitain. Nous constatons, dans un premier temps, que les mots « colliers »²⁰³, « cou endiamanté »²⁰⁴, « or »²⁰⁵, « perles »²⁰⁶, « joyaux »²⁰⁷ constituent plusieurs exemples relatifs au *cultus*.

En ce qui concerne le langage utilisé pour le *vestitus*, nous constatons que les mots choisis font référence à des tissus distingués, doux, travaillés et surtout, colorés : « brocart tissé »²⁰⁸, « précieux fils souples »²⁰⁹, « or tressé »²¹⁰, « soies douces »²¹¹, « pourpre sidonienne »²¹², « amarante éclatante »²¹³, « l'orseille rutilante »²¹⁴. En ce qui concerne les couleurs obtenues grâce à l'utilisation de teintures, nous constatons qu'Avit fait référence

²⁰² Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 122-125 : « [...] *non tibi gemmato posuere monilia collo nec te contextit, neto quae fulgurat auro, uestis ductilibus concludens fila talentis, nec te Sidonium bis cocti muricis ostrum induit aut rutilo perlucens purpura fuco, mollia uel tactu quae mittunt uellera Seres. Nec tibi transfossis fixerunt auribus aurum, quo dependentes ornarent uulnera bacae et pretiosa quidem malas, sed saxa, grauarent.* »

²⁰³ *Ibid.*, p. 123.

²⁰⁴ *Ibidem.*

²⁰⁵ *Ibidem.*

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 125.

²⁰⁷ *Ibidem.*

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 123.

²⁰⁹ *Ibidem.*

²¹⁰ *Ibidem.*

²¹¹ *Ibidem.*

²¹² *Ibidem.*

²¹³ *Ibidem.*

²¹⁴ *Ibidem.*

au pourpre et à l'amarante, deux nuances de rouges dont la première est violacée. Quant à l'orseille, celle-ci est une substance colorante qui permet d'obtenir des nuances violettes. Il est d'ailleurs intéressant de constater que la mention du pourpre n'est sans doute pas un hasard, puisque c'est la couleur exclusive pour l'élite impériale et sénatoriale.

Le choix de la pigmentation rouge mérite une attention particulière. Le rouge étant considéré à la fois comme le symbole du feu et du sang, de la passion et des Enfers,²¹⁵ il n'est sans doute pas hasardeux de constater que l'auteur de l'Éloge reprend chez Tertullien l'essence première de son argumentation : la fabrication n'est pas un procédé naturel, elle est d'origine satanique puisque les coquetteries féminines sont « des inventions du diable pour induire en tentation. »²¹⁶ Par conséquent, la vierge Fuscine ne doit absolument pas rechercher de pareilles comparaisons.

Ce que Dieu n'a pas produit lui-même ne lui plaît pas. À moins qu'il n'ait pas pu faire naître des brebis pourpres ou azurées! S'il l'a pu, c'est donc qu'il ne l'a pas voulu. Ce que Dieu n'a pas voulu, il n'est absolument pas permis de le fabriquer. Aussi n'est-ce pas la nature qui assure la qualité des produits qui ne viennent pas de Dieu, l'auteur de la nature. On comprend dès lors qu'ils viennent du diable, du corrupteur de la nature. Ils ne peuvent en effet relever d'un autre que lui, s'ils ne relèvent pas de Dieu, car ce qui ne relève pas de Dieu relève fatalement de son rival.²¹⁷

La connaissance de Tertullien a donc clairement influencé la nature des recommandations qu'Avit va donner à Fuscine. De plus, la liberté de création que permet l'écriture de l'Éloge l'aura permis de particulariser et de circonstancier ce qu'il a retenu de l'héritage tertullien pour l'adapter au discours laudatif. Retenons ceci : le renvoi à des couleurs voyantes, transformées, non naturelles, qui attirent l'œil, est un procédé d'écriture judicieux chez l'auteur parce qu'il va en contradiction nette avec la simplicité et la sobriété qu'exige l'habit de la moniale.

²¹⁵ Michel Pastoureau et Dominique Simonnet, *Le petit livre des couleurs*, Paris, Éditions du Panama, 2005, p. 33.

²¹⁶ Flore Dupriez, *La condition féminine et les Pères de l'Église latine*, Montréal, Éditions Paulines, 1982, p. 61.

²¹⁷ Tertullien, *La toilette des femmes (De cultu feminarum)*, éd. par Marie Turcan, Paris, éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 173, 1971, p. 79.

En effet, toute la morale monastique par rapport au vêtement s'articule autour de l'idée suivante : « [...] le nouvel habit est un indice de l'humiliation volontaire : le même pour tous, il marque l'effacement des conditions sociales devant Dieu. »²¹⁸ L'utilité et non le plaisir de la distinction est mis à l'honneur. La preuve étant le fait que les monastères vont privilégier la laine, un tissu rugueux, économe, modeste et chaud au détriment de la soie et du lin, des étoffes douces, coûteuses, distinguées et raffinées.²¹⁹

Cela étant établi, nous pouvons aussi constater que l'évêque de Vienne associe stratégiquement le port des boucles d'oreilles à la douleur et à de l'inconfort. C'est pourquoi il mentionne que ces dernières transpercent, blessent et alourdissent les joues. Un tel angle argumentatif est un écho des idées tertuliennes puisque ce dernier a jadis relié les ornements à des tourments, à des supplices et à de la honte.²²⁰

2. *Puella terra et virgo caelo* : les bons et les mauvais ornements.

Terminons la section dédiée aux idées tertuliennes par la dernière caractéristique qu'il va entretenir des mondanités et qui est partagée par Avit. Nous avons déjà établi qu'elles sont négatives et fausses parce qu'elles relèvent du Diable. Nous avons également déjà soulevé que, dans une perspective génésiaque, la vierge représente la création originelle à son état le plus pur, c'est-à-dire sans mélange par l'absence de rapports sexuels, sans désirs et sans tentations.

Dans cet ordre d'idées, la virginité est perçue comme « l'une des premières intuitions humaines de l'état de perfection »²²¹ parce que cette dernière permet « de retrouver le paradis perdu par l'humanité enlisée dans la vie charnelle [...] ».²²² À la lumière de ce qui précède, il est important de comprendre la position de Tertullien sur le rôle que va jouer Ève dans la chute adamite.

²¹⁸ Patrick Laurence, *Jérôme et le nouveau modèle féminin : la conversion à la "vie parfaite"*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997, p. 75.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 76.

²²⁰ *Ibid.*, p. 67.

²²¹ Flore Dupriez, *La condition féminine et les Pères de l'Église latine*, Montréal, Éditions Paulines, 1982, p. 70.

²²² *Ibid.*, p. 68.

En effet, selon ce dernier, il n'y a pas de coresponsabilité dans la faute (contrairement à ce qui est plus tard introduit par Augustin) puisqu'Ève porte « la honte de la première faute et le reproche d'avoir perdu le genre humain. »²²³ Comment cette perception va influencer et soutenir la nécessité de fuir de telles vanités et dangers pour la vierge? Le raisonnement de Tertullien s'explique par le fait suivant : porter de l'intérêt et de la valeur pour ce qui est éphémère et donc terrestre, c'est se comporter en filles d'Ève. Autrement dit, être une fille de la terre, c'est porter une attention pour tout ce qui est visible et c'est contraire aux devoirs d'une femme dédiée. C'est pourquoi Tertullien croit que l'attrait porté aux mondanités est une réaction propre aux *puellae terrae* car la création des bijoux n'est rien d'autre que le résultat d'une terre tentatrice : « L'or et l'argent, matières essentielles de la parure mondaine, ne peuvent être autre chose que ce dont ils viennent : de la terre [...] »²²⁴. C'est en effet dans ce sens qu'Avit déclare ceci : « Voilà pourquoi chacun désire se parer d'atours périssables tandis que l'homme intérieur est sale et qu'il se souille par le péché. »²²⁵

Sachons donc que la *virgo*, une fille du ciel, par le fait qu'elle est en quête des choses de l'esprit, se doit de plaire à son époux mystique par des dispositions intérieures et non pas par la chair : « le Christ désire s'attacher ta beauté qu'il a élue, et que sa grâce toute puissante enrichit d'ornements variés. »²²⁶ À travers l'éloquence de cette citation, nous comprenons la signification spirituelle qui est conférée à la toilette d'une vierge consacrée. En effet, ces parures correspondent à des qualités chrétiennes qui aideront la vierge, véritable guerrière christique, dans sa lutte perpétuelle : préserver l'innocence de son corps et de son âme. Cette innocence, cette chasteté, représente, rappelons-le, une cible

²²³ Tertullien, *La toilette des femmes (De cultu feminarum)*, éd. par Marie Turcan, Paris, éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 173, 1971, p. 48.

²²⁴ *Ibid.*, pp. 63-65.

²²⁵ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 124-125 : « *En quid quisque cupit perituro comere cultu, interior dum sordet homo ac se crimine turpat.* »

²²⁶ *Ibid.*, pp. 126-127 : « [...] *et cupit electam speciem sibi iungere Christus, ornatu uario ditat quam gratia pollens.* »

de choix pour le Diable, pour « le serpent qui, de tout temps ne supportant pas le bien, provoque mille arts de nuire par ses amères tentations ». ²²⁷

Nous comprenons dès lors que ces tentations sont en fait des séductions fallacieuses qui peuvent faire déchoir la vierge, selon une classification précise : le *cultus*, le *vestitus* et l'*ornatus*. C'est d'ailleurs dans cet ordre d'idées qu'Avit s'adresse à Fuscine et l'invite à revêtir les « bonnes » parures :

Mais toi, vierge consacrée à Dieu, toi que, par de saintes mœurs, parent aussi bien la pudeur que la foi, rendue plus forte par tes armes intérieures, tu mènes les combats que le cruel ennemi engage contre les justes. L'espérance pieuse sera pour ta tête l'heureux casque du vainqueur ; que la ceinture de la précieuse pudeur ceigne tes reins, que la cuirasse de la justice enserme tes vêtements, que le Verbe toujours pénétrant tienne lieu de glaive pour toi. ²²⁸

V. Être naturel, être vrai.

Nous avons pu constater qu'Avit s'est imprégné des idées tertullienes pour formuler ses recommandations. Sa vision virginale s'est d'abord penchée sur l'importance du maintien de la pureté. Cette dernière est perçue comme étant la manifestation d'une créature naturelle, inchangée. Nous avons aussi remarqué que cet aspect naturel est relié à l'aspect originel des premiers parents : virginité et simplicité.

Nous avons ainsi pu établir que cette préoccupation, en la contextualisant à la réalité des vierges, avait permis la création d'un discours dualiste. Ce qui provient de Dieu est bon, vrai et inné, c'est la beauté naturelle de la vierge. Cependant, ce qui provient du Diable est mauvais, mensonger et une critique envers le Créateur à cause des ajouts qui défigurent et pervertissent sa beauté innée.

²²⁷ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 178-179 : « [...] *impatiens recti toto qui tempore serpens mille nocendi artes stimulis inflammat amaris* [...] ».

²²⁸ *Ibid.*, pp. 160-161 : « *At tu uirgo Dei, sanctis quam moribus ornant hinc pudor, inde fides, internis fortior armis bella geris, iustis saeuus quae commouet hostis. Spes tibi fida foret felix in uertice cassis, contineat lumbos pretiosi zona pudoris, iustitiae lorica tuos constringat amictus, pro gladio semper Verbum teneatur acutum.* »

Ainsi, le *cultus*, les bijoux, le *vestitus*, les beaux habits raffinés, colorés et l'*ornatus*, les soins portés au corps ainsi qu'à la chevelure ont donc incarné des formes de tentations variables qui peuvent faire déchoir la *virgo*. Nous avons ainsi été en mesure de démontrer que la condition virginale se doit de rechercher les « bons » ornements, soit des vertus chrétiennes nécessaires à son combat.

Dans le prochain volet, nous allons étudier une deuxième figure d'autorité idéologique pour Avit. Cette dernière, sensibilisée face aux dangers terrestres que peuvent connaître la vierge, va fournir un discours particulier d'éloignement : Ambroise de Milan. Pour Ambroise, la seule façon d'épargner à la vierge de succomber aux séductions terrestres, c'est par la fuite. Or, fuir, c'est éviter. Nous verrons qu'Avit semble donner une orientation semblable à son discours.

B. Fuir le siècle : Ambroise de Milan.

« Éviter, cela est sûr, c'est fuir; or, le mal est dans le monde, le bien est dans le ciel. »²²⁹

L'héritage ambrosien représente la deuxième figure patristique qui exerce une influence dans le discours avitain au niveau de sa vision négative du monde. Nicole Hecquet-Noti, éditrice et traductrice de l'Éloge, fait d'ailleurs mention de la contribution d'Ambroise d'un point de vue indirecte.²³⁰ Sachant ceci, nous émettons l'hypothèse suivante : Avit utilise la perception de la fuite ambrosienne pour rappeler à sa sœur tout ce qu'elle évite dans le monde grâce à la virginité.

La fuga saeculi nous permettra d'explorer cette hypothèse. Publié à la fin du IV^e siècle,²³¹ cet ouvrage représente le résultat d'une réflexion importante : comment « vivre dans le monde sans être du monde »²³²? Il faut comprendre ici que la définition même de la fuite s'inscrit au cœur des inquiétudes d'Avit puisque « [c]ette *fuga* consiste en l'expression d'un élan volontaire qui est à la fois aspiration de l'âme à la contemplation de Dieu et évitement des péchés occasionnés par les séductions du monde. »²³³

En étudiant les affinités d'Avit avec Tertullien, nous avons déjà constaté que ces séductions étaient matérielles et d'origine diabolique. Malgré quelques similitudes dans sa définition du bien (nature divine) et du mal (suggestions diaboliques), la vision du *malus* d'Ambroise se complexifie. En effet, dans l'esprit ambrosien, c'est la fréquentation du monde, berceau des tentations, qui rend l'individu tenté, mauvais, pécheur : « sa peccabilité [...] se trouve sans cesse sollicitée par le siècle. »²³⁴ C'est en étant motivé par cette idée qu'Ambroise formule cette question : « [q]ui donc ne fuirait pas le lieu de la malice, l'atelier de la perversité [...] ? »²³⁵ Ainsi, en incorporant ce questionnement à l'œuvre

²²⁹ Ambroise de Milan, *La fuite du siècle*, éd. par Camille Gerzaguët, Paris, éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 576, 2015, p. 243.

²³⁰ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 14 et p. 27.

²³¹ Ambroise de Milan, *La fuite du siècle*, p. 84.

²³² *Ibid.*, p. 8.

²³³ *Ibidem.*

²³⁴ *Ibid.*, p. 101.

²³⁵ *Ibid.*, p. 269.

étudiée, nous devons nous interroger sur la nature des choses terrestres que la vierge consacrée se doit d'éviter et qui est reprise par Avit.

1. *Saeculum et caro* : distraction, division, dualisme.

C'est la vision même du corps et plus particulièrement d'un corps sensible, capable de désirs et de plaisirs, qui est condamnée parce qu'il ne permet pas de connaître un état paisible, c'est-à-dire sans la présence permanente, conflictuelle et dualiste de la raison (l'âme) contre la passion (le corps). La virginité, en prônant pour une absence de rapports sexuels par une absence de désir, va représenter une manière de contrer cette lutte.

Sous cet angle, fuir le siècle, c'est d'abord éviter « l'habile fourberie d'un monde misérable [qui] attaque, [qui] déploie [s]es lacets p[a]r ses ruses et [qui] ourdisse des mensonges [...] »²³⁶, et cela veut dire, pour la vierge, fuir son corps. En effet, « [c]hez Ambroise, le corps assume [...] une double fonction : il est le catalyseur des tentations terrestres, en même temps qu'il en est le réceptacle. C'est pourquoi l'âme qui cherche à s'élever vers Dieu doit doublement s'en séparer. »²³⁷

Sous cet angle, le combat de la vierge ascète pour la pureté de son âme devient omniprésent. C'est précisément cette difficulté, propre à la vie ascétique et monastique, qui demande un immense effort chez la *virgo* « parce que le corps ne p[eut] jamais être abandonné. »²³⁸ Par conséquent, la chair et les problèmes qu'elle provoque, doivent être compris comme étant un produit du siècle, tel que l'atteste la citation suivante présente dans l'Éloge :

²³⁶ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 180-181 : « *Quamlibet impugnet miseri fraus callida mundi extendatque dolis laqueos, mendacia nectat [...]* ».

²³⁷ Ambroise de Milan, *La fuite du siècle*, éd. par Camille Gerzaguët, Paris, éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 576, 2015, p. 99.

²³⁸ Peter Brown, *Le renoncement à la chair : Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p. 293.

Maintenant, il convient que, dans notre sollicitude, nous te mettions en garde d'une voix prudente et que nous partagions et supportions avec toi l'inquiétude de tes soucis, et que nos paroles d'encouragement aident tes épreuves, tandis que divers dangers t'assailent au milieu de nombre de périls, [...]. Les siècles actuels n'apportent qu'incertitude et la quiétude du repos n'est pas accordée aux hommes dans leur chair périssable.²³⁹

Il est intéressant de voir que l'auteur semble emprunter ici un legs ambrosien, car il associe ses conseils à la présence du siècle. En effet, la liste qu'Avit fournit représente des conséquences (épreuves, dangers, périls) et des préoccupations (inquiétudes, soucis, incertitudes) d'une vie terrestre.

La citation montre ce qui attend la *puella saeculi*. Une réalité qui doit demeurer inconnue à la vierge par l'aspiration d'un « idéal d[e] vie libérée de toute passion »²⁴⁰, soit un état d'esprit dans lequel elle est totalement impassible, insensible face aux désirs sensuels du monde.

De plus, ce qui caractérise la vierge, c'est aussi l'écoute et la recherche exclusive des choses de l'esprit. Cependant, dans une perspective ambrosienne, la chair est greffée à l'âme et le corps des chrétiens est, dans une suite logique, greffé au *saeculum*.²⁴¹ Il devient alors un corps-prison, une charge, un fardeau. Il emprisonne l'homme intérieur, car il l'empêche d'atteindre la sphère céleste. Or, c'est le besoin de s'en dissocier, d'écouter les nécessités de l'âme et non les désirs du corps qui forge la mentalité ascétique dans laquelle évolue Fuscine.

²³⁹ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 132-133 : « *Nunc decet attonitos cauta te uoce monere, sollicitas tecum partiri ac uoluerе curas atque iuuare tuos hortantia dicta labores, dum pugnat uarius per crebra pericula casus [...] Nil non incertum praesentia saecula ducunt nec securae datur requies in carne caduca.* »

²⁴⁰ Peter Brown, *Le renoncement à la chair : Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p. 172.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 425.

2. Le monachisme chez la vierge : un refus, une dissociation, un exil.

Cette idéologie de privations et de restrictions s'articule d'ailleurs en accord avec la finalité de la *fuga* : rechercher le monde céleste en tant que *refugium*²⁴² face aux dangers, aux tentations et aux soucis que comporte le monde visible. En effet, cette idée de fuite doit d'abord être comprise, dans l'idéologie ascétique, au fait d'éviter tout ce qui peut provoquer la déchéance de la vierge.

Ensuite, elle doit être associée au fait d'exercer une *retractatio*²⁴³, c'est-à-dire le refus de vivre et de s'identifier à une société familiale patriarcale où la supériorité et l'autorité sont reconnues comme un devoir masculin. Elle se dissocie aussi de la nature humaine reproductrice qui est à l'écoute des séductions séculières. En effet, pendant la période tardo-antique (et même médiévale), le mariage et la procréation sont au cœur de l'identité de la femme. Ainsi, la perception de l'individu féminin et de ses devoirs sociétaux va changer par la proposition d'un nouveau modèle, la virginité consacrée. C'est précisément cette nouvelle façon de concevoir la femme, en dehors du mariage et de la famille, qui donnera lieu, en un sens, à une petite révolution sociale.

Le choix de la virginité chrétienne va donc détourner Fuscine « d'un devenir social tracé »²⁴⁴, d'une destinée biologique. Autrement dit, d'exigences sociales où « la spécificité des vocations s'établissait en fonction du rôle dévolu à chaque sexe ».²⁴⁵ Le choix de la *virginitas* suppose ainsi la nécessité d'un isolement, car il y a une dissociation entre les valeurs sociétales et les valeurs ascétiques. « L'incompatibilité entre les exigences du monachisme et le respect des règles sociales va poser la question de l'émergence de lieux spécifiques rendant possibles les pratiques ascétiques : ce sont les monastères. »²⁴⁶ En se séparant ainsi de la société, la vierge consacrée montre qu'elle ne s'identifie plus ou pas

²⁴² Peter Brown, *Le renoncement à la chair : Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p. 23.

²⁴³ Ambroise de Milan, *La fuite du siècle*, éd. par Camille Gerzaguet, Paris, éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 576, 2015, p. 19.

²⁴⁴ Patrick Laurence, « La virginité chrétienne : un mode de libération », *Utopies féministes et expérimentations urbaines*, 2008, p. 158.

²⁴⁵ Patrick Laurence, *Le monachisme féminin antique : idéal hiéronymien et réalité historique*, dans *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, vol. 52, Louvain, 2010, p. 11.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 155.

aux valeurs que cette dernière transmet. Un départ réel, une sorte d'exil volontaire devient alors nécessaire, car il devient le témoignage d'une dissension qui pousse au retrait, afin de s'affranchir et d'éviter les vices.

Il s'agit donc d'une particularité qui confère une dimension sociale importante. En effet, ce désaccord va équivaloir à une fuite progressive du siècle qui s'est d'abord concrétisée par l'isolement de la vierge dans une pièce de la maison (*domestica ecclesia*).²⁴⁷ Cette fermeture spatiale et spirituelle²⁴⁸, loin de l'agitation et des pièges mondains, finit ensuite par s'institutionnaliser par les différents mouvements monastiques et à partir du IV^e siècle pour le christianisme.

Or, si l'on veut fuir les ruses mondaines, il faut connaître ce qu'on doit fuir. Le discours d'Ambroise sur les *molestiae nuptiarum* décrit les divers soucis qui accablent la femme au sein du mariage. Ambroise est d'ailleurs l'un des premiers Pères de l'église (dont la contribution hiéronymienne n'est, au passage, pas à négliger) à dresser une liste des inquiétudes terrestres qui touchent la femme du siècle : la domination du mari visible, les maux quotidiens du mariage et les douleurs de la maternité.

Ces trois thématiques sont reprises par Avit. Le motif de leurs utilisations est de montrer à Fuscine par le contre-exemple, tout ce qu'elle évite et fuit grâce à la virginité. C'est une démarche qui découle de la vision ascétique, car pour atteindre une paix intérieure, il faut effectuer « certains renoncements ».²⁴⁹

²⁴⁷ Patrick Laurence, *Jérôme et le nouveau modèle féminin : la conversion à la "vie parfaite"*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997, p. 38.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 168.

²⁴⁹ Flore Dupriez, *La condition féminine et les Pères de l'Église latine*, Montréal, Éditions Paulines, 1982, p. 12.

3. *Molestiae nuptiarum* : le mari visible.

Commençons par la domination du mari visible envers la *puella saeculi*. L'auteur de l'Éloge considère qu'elle est une « prisonnière du mariage »²⁵⁰ parce qu'elle est « opprimée par [c]e joug sans partager un sort égal. »²⁵¹ Or, cette inégalité est en théorie inexistante pour la vierge. En effet, nous avons déjà constaté dans la partie consacrée à l'héritage biblique paulinien que la vierge est promise à plusieurs récompenses et qu'elle est perçue comme étant l'égale de l'homme d'un point de vue spirituel. Se faisant, l'idée phare qu'il faut retenir, c'est qu'Avit montre à sa sœur que tout ce qui prédestine l'existence de la femme mariée (terrestre) est évitée à la vierge. Ayant ainsi choisi de vivre selon les conditions opprimantes de la terre, la femme mariée est « [s]oumise à son mari, prête à supporter le maître de sa couche, endurent le mariage, elle lui est asservie dans le lit obscène. »²⁵² Par un choix judicieux du vocabulaire, l'évêque réussit ainsi à mettre l'accent sur une réalité féminine de son époque (et même au-delà) : la domination de l'épouse par son époux.

Le champ lexical de la sujétion est révélateur en ce sens (*obsecutio, dominus, subicio*). La *puella saeculi* est perçue comme étant un être inférieur, subordonnée à son mari, le maître de la maisonnée, et asservie aux désirs de sa personne dans le lit nuptial. C'est la description de la femme passive et dotée d'une *imbecillitas sexus*. Sa sexualité la prédispose à connaître une immaturité intellectuelle. En conséquence, elle a besoin d'un guide qui est le mari. Cette idéologie constitue un lourd héritage de l'Antiquité et elle sera transmise par le christianisme. Dans une certaine mesure, cette idéologie va longtemps subsister et définir les rapports attendus entre les époux.

²⁵⁰ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 138-139 : « *captiva tori* ».

²⁵¹ *Ibidem* : « [...] *sola iugo premitur non aequam ducere sortem.* »

²⁵² *Ibidem* : « *Quae subiecta uiro, dominum passura cubilis seruit in obsceno tolerans conubia lecto.* »

Dans un contexte chrétien, la condition féminine est forgée selon le récit interprétatif de la Genèse d'après deux versions. La première considère qu'Adam est un individu double, à la fois mâle et femelle. Par conséquent, les deux sexes participent à l'image de Dieu et la femme devient ainsi l'égale de l'homme.²⁵³ Cependant, la deuxième version a obtenu davantage de répercussions dans le monde chrétien, puisqu'elle sera davantage considérée par la plupart des Pères de l'Église.²⁵⁴ Selon cette dernière, les premiers parents forment deux individus distincts, séparés en deux êtres sexués. Ce qui confère un caractère inférieur à la femme, c'est son apparition dans l'ordre de la Création. N'étant pas la première, elle est née après l'homme et à partir de lui. La raison pour laquelle cette conception a davantage été retenue s'explique par le fait que l'idéologie majeure véhiculée par la Bible est patriarcale.²⁵⁵ C'est d'ailleurs pourquoi l'origine étymologique latine du mot femme « *virago* » provient de l'appellation masculine « *vir* » (homme, mari, époux, opposé à femme).²⁵⁶

L'impact de cette vision chez la femme terrestre est la suivante : elle occupe un rôle subordonné, mais complémentaire par le mariage.²⁵⁷ Selon Avit, elle demeure une prisonnière, une captive par « les liens d[e] [l']époux ». ²⁵⁸

4. L'époux spirituel.

Ce qui représente donc le lot de la majorité est épargné à la *virgo Dei* puisqu'elle consacre ses pensées, son travail, ses actions ainsi que son cœur exclusivement à Dieu et à l'époux spirituel, le Christ. Une nuance doit toutefois être apportée. Même si une apparente situation de domination est maintenue entre le Christ et la vierge, cette dernière demeure invisible et échappe donc aux contraintes réelles et visibles du mari terrestre. Ces

²⁵³ Anne-Marie Helvétius, « Le sexe des anges au Moyen Âge », *De la différence des sexes. Le genre en histoire*. Larousse, Paris, 2010, p. 105.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 107.

²⁵⁵ Mieke Bal, « Plaisir, péché et peine : l'émergence du personnage féminin », *Femmes imaginaires. L'Ancient testament au risque d'une narratologie critique*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1985, p. 216.

²⁵⁶ Anne-Marie Helvétius, « Virgo et virago : réflexions sur le pouvoir du voile consacré d'après les sources hagiographiques de la Gaule du Nord », *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe-XIe siècles)*, Lille, Centre de recherche de l'Europe du Nord-Ouest, 1999, pp. 189-203.

²⁵⁷ Helvétius, « Le sexe des anges au Moyen Âge », p. 105.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 107.

contraintes sont multiples, tangibles, physiques : les épreuves conjugales, le lit nuptial, la grossesse, les douleurs de l'enfantement et le deuil. Tout cela, la vierge s'en libère grâce à l'époux mystique qui oriente la disposition de son corps à des fins spirituelles et non temporelles. D'où la citation suivante : « [...] la liberté peut très largement distinguer ton sort [de la femme terrestre] de sorte que les chaînes impies du monde fallacieux ne t'entravent pas. »²⁵⁹

C'est l'une des raisons qui explique pourquoi cet époux mystique est parfait. La sainteté de cette union tient d'abord au fait qu'elle relie deux âmes éprises et non pas deux corps. Cette particularité fait en sorte d'éviter à la *sponsa Christi* de connaître le quotidien de la vie conjugale : « Colère, folie, affliction, discorde, débauche, langue fourbe, mains enchaînées, volonté débridée fornicent avec le cœur de l'homme [visible] [...] ». ²⁶⁰

La *virgo*, en évitant tous ces maux, se tourne vers un être qui nourrit pour elle « un amour pieux »²⁶¹, immatériel, éternel, qui n'est pas entaché par un amour profane, physique, limité et spécifiquement relié « [au] siècle impur ». ²⁶² La possibilité d'un tel amour spirituel s'explique par l'origine de la naissance christique.

En effet, Jésus-Christ constitue la manifestation d'une création divine et non d'une reproduction charnelle. N'ayant de plus jamais été marié et n'ayant jamais procréé, il reflète une continuation de l'état virginal du culte marial. Ceci fait de lui l'époux spirituel par excellence pour la vierge :

²⁵⁹ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 142-143 : « *At late longueque tuam discernere sortem libertas cum lege potest, qua necteris, ut te impia fallentis non stringant uinacula mundi.* »

²⁶⁰ *Ibid.*, pp. 170-171 : « *Ira, furor, maeror, liuor, discordia, luxus, lingua duplex, constricta manus, laxata uoluntas moechantur cum corde hominis [...]* ».

²⁶¹ *Ibid.*, p. 137.

²⁶² *Ibidem.*

Engendré par une mère, mais qu'il avait lui-même créée, il choisit les pures entrailles desquelles il procéderait, lui le seul à décider de la naissance de sa propre chair, et à voir le temps où il serait enfanté : sa volonté à précédé son corps. [...] [I]l obéit dans le corps maternel, et il assume la durée de vie limitée que le Seigneur avait imposé : par son père, il ne reçoit pas la connaissance de la temporalité, ni par sa mère celle de la génération.²⁶³

À la lumière de la précédente citation, nous constatons que Marie et Jésus partagent la même caractéristique distinctive : leur virginité. La première est le résultat d'une conception immaculée, c'est à savoir, par une intervention divine et donc sans impliquer une union charnelle. La seconde virginité est reconnue par une naissance asexuée, en ce sens où elle n'a pas impliqué une consommation charnelle, mais plutôt, une décision céleste.

Par le partage d'une seule et même vertu, la virginité, la mère et le fils vont se dissocier de la condition humaine pécheresse et sensuelle propre au siècle. En effet, la mère n'incarne pas une maternité biologique et le fils ne représente pas le produit de la génération. Se faisant, la tradition biblique verra en Marie le tout premier modèle virginal pour la *virgo intacta* : « [t]oi, tu suis Marie [...] ». ²⁶⁴ Mais elle verra aussi en son fils, l'époux mystique qui échappe aux contraintes qu'impose le temps. Cela étant dit, en sachant que l'un des devoirs qui incombe à la vierge est justement d'éviter toutes formes de servitudes terrestres, avoir un époux spirituel devient alors une évidence chrétienne : « Et maintenant, [...] dans la foi de ton cœur, tu conçois le Christ et tu engendres pour le ciel les pieuses semences de tes œuvres. » ²⁶⁵

²⁶³ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 142-145 : « *A genetrice satus, sed quam formauerat ipse, elegit nitidam de qua procederet, aluum solus qui carnis propriae disponderet ortum praesciretque diem longe tempusque uideret, quo pariendus erat : praecessit membra uoluntas. [...] materno in corpore seruit suscipit et famulum, Dominus quod iusserat, aeuum : tempora per patrem, per matrem semina nescit.* »

²⁶⁴ *Ibid.*, pp. 142-143 : « *Tu Mariam sequeris* ».

²⁶⁵ *Ibid.*, pp. 144-145 : « *Sed nec tibi gloria tanti defuerit facti, si Christum credula corde concipiens operum parias pia germina caelo.* »

5. *Molestiae nuptiarum* : les souffrances et les changements de la maternité.

Terminons cette partie par les souffrances que confèrent le statut de mère. Chez Ambroise, la maternité est un fardeau : « [E]lle[,] [la mère,] conçoit, et l'enfant lui devient un poids. [...] Elle enfante et tombe malade. [...] [C'est une] cause de souffrance avant d'être [un] motif de joie ! »²⁶⁶ Chez Avit, les exemples sont nombreux et incarnent deux périodes importantes chez la *mater* : pendant et après la grossesse.

D'abord, l'auteur de la *Consolatio* insiste sur les souffrances qui accablent la parturiente, c'est à savoir, la femme qui accouche. Ces contre-exemples suivent l'objectif de reconforter Fuscine dans sa vocation virginale par la description des épreuves qui attendent les jeunes mères.

Dans une suite logique, Avit s'attarde d'abord sur le corps de la *mater* qui se voit déchiré par les douleurs de la maternité : « [...] lorsque ses viscères sont meurtris dans le combat de l'accouchement, elle seule expie, au péril de sa propre chair, ce qu'ils ont fait à deux. »²⁶⁷ Nous comprenons ici que la femme enceinte s'expose à un combat potentiellement mortel. De plus, malgré l'union charnelle, elle seule s'expose à ce danger, ce qui, en un sens, perpétue l'inégalité dont Avit a déjà parlé.

Ensuite, l'attention est portée sur l'inconfort et le changement corporel propre à la maternité : « [...] lorsque dix mois ont été passés dans de longs tourments et que son ventre lourd est distendu par un nouveau-né à terme, ce qui avait été semence du père, devient fardeau pour la mère et lui inflige de terribles douleurs dans ses flancs boursoufflés. »²⁶⁸ Notons au passage l'insistance que porte l'auteur sur la divergence des sorts respectifs chez les deux parents. Cela étant dit, concentrons-nous maintenant sur cette transformation qui

²⁶⁶ Biblia Clerus ; Congrégation pour le clergé ; Saint siège du Vatican, *Ambroise virginité dans Des vierges, livre I, n° 1025*, [en ligne], <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/pt/dcj.htm> (page consultée le 25 septembre 2019).

²⁶⁷ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 140-141 : « *Nam cum luctato soluuntur uiscera partu, una luit tanto carnis discrimine pendens, quod coiere duo.* »

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 138-139 : « *At cum longa decem complent fastidia menses perfectoque grauis fetu distenditur alius, semina quae patris fuerant, haec pondera matri infligunt duos utero turgente dolores.* »

est importante parce qu'elle est précisément l'élément qui sépare la vierge de la femme mariée.

Comme nous l'avons dit plus tôt en lien avec l'argumentaire tertullien, la vierge représente « le rétablissement de l'état original, le retour à la *veritas* de la création. »²⁶⁹ Dans un tel contexte, la *virgo*, par l'absence de mélanges (matériels ou sexuels) incarne l'état premier de l'humanité et une création parfaite, car inchangée de l'artisan divin. C'est le contraire qui se produit dans le cas de la *puella saeculi* qui devient alors le témoignage d'une humanité déchue, changeante et inévitablement souffrante. D'ailleurs, le fait de pâtir, de souffrir, est important puisque cela représente l'une des conséquences du péché adamite. Le discours avitain se donne ainsi le devoir suivant : rappeler à sa sœur tout ce qu'elle évite parce qu'il s'agit là d'une voie mensongère et mauvaise, rattachée au siècle.

Vient enfin la plus grande peur chez la mère : la perte d'un enfant. « Le pire de tous ces maux survient si d'aventure la mort envieuse enlève prématurément le tendre nourrisson en le privant du baptême céleste, lui qui vient au monde sous le sort cruel de la géhenne [...]. Alors ses parents affligés voudront que ne soit pas né ce corps qu'ils n'ont engendré que pour les flammes. »²⁷⁰ Avit insiste non seulement sur le plus grand deuil possible chez un parent, mais aussi, sur la crainte de destiner une jeune âme non baptisée à la géhenne, c'est-à-dire aux flammes de l'Enfer.

De nouveau : cette triste réalité demeure inconnue à la vierge. La virginité représente ainsi un état sublimé au mariage puisque tout se vit d'un point de vue spirituel, ce qui fait en sorte qu'elle ne craindra pas la perte d'êtres aimés. « Tu ne pleureras pas, privée de tes enfants, [...] et tu ne craindras pas de survivre, veuve, à un époux éternel [...] »²⁷¹ Comment est-ce possible? Selon l'idéologie chrétienne, la fécondité peut être reliée à la chair, mais aussi à l'esprit. Naturellement, la maternité biologique peut s'avérer

²⁶⁹ Tertullien, *Le voile des vierges*, éd. par Eva Schulz-Flugel et Paul Mattei, Paris, les éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 424, 1997, p. 70.

²⁷⁰ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 140-141 : « *Omnibus his illud grauius, si forte carentem caelesti lauacro tenerum mors inuida natum praeripiat dura pariendum sorte gehennae ; [...] Tristes tunc edita nolent, quae flammis tantum genuerunt, membra parentes.* »

²⁷¹ *Ibid.*, pp. 138-139 : « *Non orbata gemes fecundae pignora uitae nec uiduam sponso metues superesse perenni [...]* ».

douloureuse puisqu'étant reliée au siècle, elle se doit de respecter certains risques dont la mortalité infantile.

Cela dit, la condition virginal n'empêche (en théorie) pas la femme de connaître la maternité puisque cette dernière est aussi reconnue par l'appellation de « mère des âmes ». Une fécondité spirituelle, sublimée, idéalisée, s'oppose donc à une fécondité de chair -douloureuse- parce qu'elle est livrée à la mortalité. Cette maternité d'âme fait ainsi en sorte que la vierge puisse devenir une mère spirituelle pour toutes les âmes qu'elle connaît parce que « [t]out enfant devient l'enfant de celle qui a renoncé à avoir les siens. »²⁷²

Dans cette perspective, la maternité et la naissance spirituelle seront préférées à celles qui sont charnelles, séculières. Notons au passage que Jérôme, la troisième figure patristique d'importance pour Avit, dont il sera question sous peu, va ouvertement proclamer la supériorité de la virginité face à la femme mariée, une idée qui n'est pas étrangère à Avit de Vienne. Il est nécessaire de revenir ici sur les propos de base de l'auteur.

Sa vision négative de la sphère terrestre et tout ce qui en découle va servir un objectif précis : faire ressortir la perception chrétienne d'un corps spirituel et idéalisé. Pour se faire, Avit s'inspire d'Ambroise et dresse l'image d'un corps ennemi, charnel : un adversaire pour l'âme. Il s'agit d'une chair sensible aux pièges terrestres. Son opposé, c'est donc la proposition d'un corps virginal, étranger à toutes les réalités séculières (le mariage terrestre, la grossesse, la maternité). C'est pourquoi la vierge consacrée doit rechercher un corps spirituel qui abrite une « âme [qui] a éteint tout désir charnel, tout goût pour le siècle ». ²⁷³

Cet objectif d'une âme libérée de la lourdeur de la matière est ressenti dans l'écriture de l'Éloge. Avit rejoint ainsi les propos qu'Ambroise met en avant dans trois textes écrits pour sa sœur Marcelline qui était également une vierge consacrée : *De virginitate*, *De institutione virginis* et *l'Exhortatio virginitatis*.

²⁷² J-M Perrin, *La virginité*, Paris, Éditions du Cerf, 1952, p. 58.

²⁷³ Ambroise de Milan, *La fuite du siècle*, éd. par Camille Gerzaguët, Paris, éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 576, 2015, p. 295.

Rappelons-nous, enfin, de l'utilisation par Avit du modèle biblique de Suzanne qui, en refusant de succomber à la pression des vieillards, symbolise l'écoute inconditionnelle de son âme, le mépris du corps et par extension, la fuite du siècle. Cet exemple, Avit le reprend et se l'approprie dans le but de guider la *monacha* Fuscine. Or, il est intéressant de constater que le recours à cette figure inspirante a déjà été utilisé par Ambroise, et ce, dans les dernières pages de la *fuga saeculi*.

De plus, sachons également reconnaître que ces deux auteurs partagent des parallélismes personnels et contextuels. Ils seront des évêques et ils réaliseront tous les deux le pouvoir distinctif et socioreligieux de leur sœur benjamine, et ce, en composant des éloges destinées à des femmes vierges.

VI. La fuite et le refuge.

Nous avons émis l'hypothèse qu'Avit a utilisé dans l'Éloge la conception de la fuite ambrosienne. Nous avons réalisé que sa vision du mal est complexe et a pour origine le siècle et tout ce qu'il représente : les plaisirs, les tentations et le corps sensible. Nous avons ainsi compris que pour Avit, la chair est greffée à l'âme et qu'ensemble, elles sont fatalement greffées au *saeculum* et à ses problèmes. Les problèmes séculiers, nous avons vu qu'il s'agissait de la domination du mari visible, des préoccupations quotidiennes du mariage terrestre et des souffrances liées à la maternité.

C'est dans un tel contexte que la nécessité de fuite émerge, fuir ce monde et rechercher en tant que refuge, le monde céleste. Or, il est impossible d'aspirer à une protection, à une quiétude d'esprit en continuant à fréquenter la sphère du *saeculum* : il faut faire un choix. C'est pourquoi nous avons constaté que la *fuga* sert l'objectif suivant : provoquer une rétractation sociale des moniales, un exil volontaire, parce que leur mode de vie atteste une incompatibilité envers les valeurs familiales de la société. Cette scission idéologique déclenche ainsi un nouveau besoin : un lieu en retrait, guidé et alimenté par toutes les valeurs adverses de la cité terrestre, les monastères.

Dans la prochaine section, nous verrons comment l'impact de la mentalité hiéronymienne, continuateur de l'héritage ambrosien, va modéliser certaines idées avitaines. L'héritage et l'influence d'Ambroise chez Jérôme n'est, nous le verrons, pas à négliger. Son argumentaire s'articule en accord avec celui de son contemporain. Ambroise a ainsi exposé les problèmes liés au siècle et à la chair. Jérôme accepte ces postulats religieux et y répond en donnant une *solutio* : la supériorité virginale. Cette distinction représente la base et la pierre angulaire de sa dialectique. La *vera nobilitas*, le bouleversement de l'identité familiale et la *virilitas*. Ce sont tous des arguments qui vont se justifier en puisant dans la première fondation de son raisonnement : la vierge est meilleure et supérieure.

A. La supériorité virgine : Jérôme.

« Je loue les noces, je loue le mariage ; mais c'est parce qu'ils m'engendrent des vierges. Des épines, je cueille les roses ; de la terre, je recueille l'or ; du coquillage, la perle. »²⁷⁴

La troisième figure patristique utilisée par Avit est Jérôme de Stridon. Il connaissait les écrits de Tertullien et d'Ambroise. Il en conseille même la lecture à la veuve Paula et à sa fille Eustochium, deux femmes aisées qui abandonneront tout pour le suivre en Palestine. L'orientation donnée à ses idées est puisée et inspirée par divers héritages idéologiques, tels que, par exemple, le mépris du monde et les *molestiae nuptiarum*. Il en va de même pour Avit de Vienne qui forge sa réflexion à travers les quatre *auctoritates* que nous étudions.

Plusieurs sujets traités par Avit témoignent de l'influence hiéronymienne dans l'écriture de l'Éloge. Nous allons nous intéresser, en premier lieu, à la *vera nobilitas*²⁷⁵, une aristocratie spirituelle qui compense, qui remplace et qui surpasse les limites de l'aristocratie terrestre.

1. *Vera nobilitas* ou le maintien d'inégalités terrestres?

Comment est-ce que l'origine sociale de Fuscine peut avoir un impact sur le contenu du texte d'Avit? Elle a un impact, car elle crée une plus grande valeur accordée à la renonciation. En effet, la condition virgine confère à la femme de la haute classe une reconnaissance particulière. Cette reconnaissance n'est pourtant pas accordée à la femme du petit peuple. Selon Patrick Laurence, dans un tel contexte, cette vocation religieuse entraîne un bouleversement pour la classe aisée qui est habituée au luxe des ornements, à la distinction vestimentaire et à la bonne chère.²⁷⁶ L'aristocratie tardo-antique valorise ainsi l'amour du paraître et la satisfaction de tous ses désirs, ce qui est en contradiction nette avec le mouvement monastique et ascétique qui prêche l'humilité par l'abnégation de soi.

²⁷⁴ Yves-Marie Duval et Patrick Laurence (traduction et commentaire), *Jérôme : La lettre 22 à Eustochium, De virginitate seruanda*, Bégrolles en Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, vie monastique, n° 47, 2011, p. 82.

²⁷⁵ Patrick Laurence, *Jérôme et le nouveau modèle féminin : la conversion à la "vie parfaite"*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997, p. 330.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 307.

L'idéologie monastique, parce qu'elle se définit par l'oubli de son corps (l'oubli de soi par le fait même) rejette tout ce qu'encourage la classe aisée : le pouvoir, la beauté, le bien-être, la facilité, le confort, la satiété alimentaire, les richesses matérielles et économiques.

Nous avons déjà constaté que le souci monastique de l'équité vestimentaire permet de supprimer la moindre distinction sociale. De plus, nous réalisons que l'emploi des conseils de Tertullien (les coquetteries féminines) n'a pas constitué un choix hasardeux. En effet, si Avit reprend ce modèle, c'est parce que sa sœur, tout comme lui, provient de l'aristocratie gallo-romaine. Par conséquent, les pièges matériels qui sont fournis à Fuscine sont un rappel stratégique des privilèges de son rang qu'elle a abandonné.

Pourquoi ce rappel? Par le fait suivant : « [...] [l]'existence dans un monastère était mille fois plus proche du mode de vie du petit peuple que de celui de l'aristocratie [...] ». ²⁷⁷ Autrement dit, la femme pauvre va trouver dans un monastère de la sécurité (habitat, vêtement et nourriture), ce qui constitue une promotion de sa condition. À l'inverse, la femme aristocratique va renoncer à ce qui lui était socialement acquis. C'est pourquoi nous croyons que le risque pour Fuscine de regretter sa vocation religieuse en cédant à des tentations propres à son ancienne classe (le confort, le luxe, l'aisance) peut représenter un motif d'écriture pour Avit. Ainsi, tous les *exempla* et les inspirations patristiques qu'il utilise vont servir plusieurs objectifs, dont celui d'empêcher Fuscine de « céder aux tentations du monde ». ²⁷⁸ Avit a d'ailleurs conscience des difficultés que comporte le choix virginal. C'est pourquoi il dira que : « [...] le fardeau partagé par un cœur proche soulage le poids d'un frère. » ²⁷⁹

²⁷⁷ Patrick Laurence, « Les moniales de l'aristocratie : grandeur et humilité », dans *JSTOR, Vigiliae Christianae*, vol. 51, n° 2, mai 1997, p. 147.

²⁷⁸ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 130-131 : « *non cedere mundo* ».

²⁷⁹ *Ibid.*, pp. 136-137 : « [...] *indicit sed sancta fides ut corde propinquo participata leuet fraternalium sarcina pondus.* »

La déchéance sociale équivaut donc à une mort civile puisque Fuscine perd tout : son titre de noblesse, ses richesses, le contact avec la sphère terrestre par l'exil monastique et le lien avec sa famille, autre que ses deux frères évêques. C'est dans un tel contexte que Patrick Laurence met en avant la notion « [d']un sacrifice total, absolu »²⁸⁰ chez l'aristocrate. Par conséquent, c'est à cause du rang social de la moniale que la valeur du sacrifice est perçue différemment. Cet argument s'insère bien dans la rhétorique d'Avit.

Malgré ce qui précède, une nuance doit être apportée, car si la vierge perd en apparence sa noblesse terrestre, c'est pour gagner une noblesse supérieure : une noblesse spirituelle. La *vera nobilitas*, idée introduite par Jérôme, est ainsi obtenue par la virginité et n'est plus limitée à un nom ainsi qu'à un statut économique et social privilégié. Au contraire, cette noblesse spirituelle, axée sur un mode de vie monastique, remplace les valeurs et les usages de la noblesse terrestre pour les transcender en des valeurs saintes. C'est « l'ennoblissement de l'aristocratie par l'ascétisme. »²⁸¹ Cela étant dit, il faut encore une fois nuancer cette vision hiéronimienne, car s'il est possible de sublimer son rang au lieu d'éliminer les distinctions de castes, des inégalités sociales vont continuer d'exister entre les moniales. La prétention de garantir une égalité entre les *sorores* restera, jusqu'à un certain point, une utopie. En effet, « le monastère reproduit la société civile et la cité terrestre plus qu'il ne propose une cité céleste. »²⁸² Dans les faits, l'idéologie monastique reproduit donc un environnement hiérarchique, régi par des règles, mais aussi par des exemptions privilégiées.

L'étude de l'Éloge permet de réaliser que Fuscine semble effectivement bénéficier d'une certaine distinction au regard de ses occupations ascétiques. Elle doit effectuer des veilles de prières, s'adonner à des contemplations régulières (une méditation religieuse, une communication d'âme avec Dieu). Elle doit aussi, tout comme le recommande Avit, s'assurer une compréhension et une maîtrise de la Bible. Lorsque son frère parle des apôtres

²⁸⁰ Patrick Laurence, « Les moniales de l'aristocratie : grandeur et humilité », dans *JSTOR, Vigiliae Christianae*, vol. 51, n° 2, mai 1997, p. 147.

²⁸¹ Patrick Laurence, *Jérôme et le nouveau modèle féminin : la conversion à la "vie parfaite"*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997, p. 335.

²⁸² Patrick Laurence, « La virginité chrétienne : un mode de libération », *Utopies féministes et expérimentations urbaines*, Rennes (France), Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 160-161.

Paul, Pierre, Jacques et Jean, il insiste sur le fait qu'elle doit lire et relire les écrits apostoliques : « tout cela, tu l'as bu en le gardant dans ton âme assoiffée. »²⁸³ Personnifier l'âme, en y associant une caractéristique physique, celle de la soif, est un procédé ascétique courant. L'idée étant la suivante : c'est l'âme qu'il faut nourrir par « de la nourriture éternelle ».²⁸⁴ La *lectio divina* doit donc être guidée par une insatiabilité religieuse.

Pour le contexte, il est important de souligner que les femmes nobles qui entrent dans un monastère peuvent se voir attribuer des tâches en fonction de leur origine sociale, ou même, en être exemptées. Le travail manuel, un devoir quotidien dans les communautés, n'est pourtant pas mentionné dans le traité à l'étude,²⁸⁵ ce qui n'est pas un hasard. Malgré le fait que son entrée dans un monastère signifie, en théorie, la perte des privilèges dédiée à sa classe, Fuscine reste, en pratique, rattachée à une élite. Avit témoigne de cette reconnaissance en omettant volontairement le travail manuel.

Il semble qu'Avit développe cette réflexion à partir de la lettre de Jérôme à la *Deo sacrata* noble Eustochium. Cette lettre a eu un impact considérable sur le monde ascétique et monastique au Moyen Âge. À travers ce traité, il témoigne de son statut social élevé en faisant référence aux domestiques qui accompagnent la moniale. Par conséquent, Jérôme déclare qu'il devient inutile pour elle de connaître le travail manuel.²⁸⁶ Nous comprenons ainsi qu'Avit et Jérôme ont modélisé un discours qui est directement influencé par les valeurs de leur milieu : le travail artisanal, même s'il détient des considérations théologiques et ascétiques dans la pratique, reste tout de même un élément qui distingue l'individu. Dans ce contexte, le travail quotidien représente l'élément qui définit et sépare la communauté en deux. D'un côté, la présence du travail traduit une nécessité pour la petite classe. De l'autre côté, son absence représente un avantage, car la grande classe bénéficie d'une aisance économique. C'est pourquoi travailler ne représente pas un besoin

²⁸³ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 166-167 : « [...] *haec tu cuncta tenens animo sitiante bibisti.* »

²⁸⁴ *Ibid.*, 192-193 : « *cura cibo melior* ».

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 24.

²⁸⁶ Yves-Marie Duval et Patrick Laurence (traduction et commentaire), *Jérôme : La lettre 22 à Eustochium, De virginitate seruanda*, Bégrolles en Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, vie monastique, n° 47, 2011, p. 42.

pour elle. Ainsi, lorsqu'un membre de la haute société se fait moine, il reste rattaché à ses origines sociales. C'est pourquoi les exemptions quant aux tâches attribuées constituent le témoignage suivant : un aristocrate reste un aristocrate et les distinctions conférées à son rang ne disparaissent pas, et ce, peu importe son nouveau milieu.

À la lumière de ce qui précède, nous comprenons l'ambiguïté propre à la présence d'une femme noble dans une communauté monastique, dans un contexte où les valeurs et les conditions sociales sont reproduites.

Nous avons déjà établi les caractéristiques de la *Consolatio* au premier chapitre. Nous avons, entre autres, décortiqué le titre latin de la source à l'étude. C'est ainsi que nous avons constaté par l'emploi du terme « *laus* » que ce style littéraire a pour objectif de mettre l'accent sur la gloire, l'honneur et l'éloge du destinataire. Ainsi, dans l'Éloge, l'origine sociale de Fuscine influence l'auteur dans la nature des recommandations et des omissions qu'il transmet.

2. *Auctoritas virginitatis* : un bouleversement de la structure familiale.

Tout au long de l'Éloge, Avit utilise des préceptes et des *exempla* bibliques dans le but d'inculquer à sa sœur ce qu'elle doit incarner en tant que vierge consacrée. Pour se faire, c'est par l'intermédiaire de modèles saints qu'il va glorifier les vertus et l'ascèse de Fuscine. Dans un tel contexte, Avit devient alors le panégyrique de sa sœur puisque tous les exemples utilisés ont servi, comme nous l'avons vu, à pratiquer sa louange. Cet état d'esprit, axé sur les mérites de la moniale, est aussi perceptible à travers « le besoin de rendre hommage à la descendance d'une grande famille »²⁸⁷ et Avit le fait explicitement : « Dans notre famille, les modèles ne manquent pas. Regarde en effet combien notre lignée, déjà ornée de vierges, a donné aux cieux de grandes couronnes [...] ».²⁸⁸

²⁸⁷ Patrick Laurence, « Les moniales de l'aristocratie : grandeur et humilité », dans *JSTOR, Vigiliae Christianae*, vol. 51, n° 2, mai 1997, p. 147.

²⁸⁸ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 128-129 : « *Nec desunt exempla domi. Nam respice quantas uirginibus florens iam nostrum stemma coronas miserit in caelum [...]* ».

Il nomme ensuite trois ancêtres féminines qui se sont toutes distinguées par leur virginité consacrée : Sévériana, Aspidia et une autre Fuscine.²⁸⁹ En premier lieu, ces références servent à montrer la supériorité de Fuscine envers ses prédécesseurs familiaux : « [...] leur vie devance celle de tous, pourtant, si, dans la noblesse de ton cœur, tu suis de telles mères, elles se réjouiront, en te voyant progresser, d'être surpassées [...] ».²⁹⁰

En second lieu, Avit conçoit une supériorité virginal qui dépasse la hiérarchie familiale du présent. À ce propos, il est intéressant de constater que ses commentaires s'opposent à l'héritage normatif de la Bible : la femme est soumise à plusieurs formes d'autorités masculines tout au long de sa vie : le père, le frère, le mari, le Christ, Dieu. Cela étant établi, cette conception religieuse qui met à l'honneur l'autorité masculine ne se retrouve pas dans l'écriture de l'Éloge. La virginité, sujet principal du traité, explique cette absence, car Jérôme considère que cette vertu représente « un phénomène éminemment féminin ».²⁹¹ Ainsi, par le choix virginal, c'est Fuscine, une femme, qui bénéficie à la fois d'autorité et de distinction : une supériorité par rapport à ses parents et à ses frères évêques. Une attention est portée sur sa jeunesse ainsi que sur ses actions. Tous ces éléments sont influencés par Jérôme, car l'objectif est de montrer comment la virginité incarne une vertu féminine et supérieure.

Nous avons déjà soulevé que la vocation virginal peut entraîner un bouleversement des valeurs familiales en ce sens où la virginité peut représenter une rupture avec les conventions sociales. Avit dresse ainsi une vision de la maternité terrestre en accord avec celle de Jérôme, c'est à savoir, qu'elle doit servir à la naissance d'un bien supérieur. « Plus grand est l'honneur des mariages quand ce qui en naît est davantage aimé. »²⁹²

²⁸⁹ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 128-129.

²⁹⁰ *Ibid.*, pp. 130-131 : « *Quis licet emeritum cedant sua saecula culmen uitaque sublimi cunctis praepolleat arce, has generosa tamen matres si corde sequaris, gaudebunt uinci, dum proficis [...]* ».

²⁹¹ Patrick Laurence, *Le monachisme féminin antique : idéal hiéronymien et réalité historique*, dans *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, vol. 52, Louvain, 2010, p. 10.

²⁹² Yves-Marie Duval et Patrick Laurence (traduction et commentaire), *Jérôme : La lettre 22 à Eustochium, De virginitate seruanda*, Bégrolles en Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, vie monastique, n° 47, 2011, p. 82-83.

Il faut comprendre que la mère d'une vierge peut se sauver de sa condition tellurienne à la condition « d'engendrer des enfants qui demeurent vierges ; [car] elle doit retrouver en eux ce qu'elle a perdu en elle-même ».²⁹³ Autrement dit, de non-vierges naissent des vierges. Il est d'ailleurs intéressant de voir qu'Avit semble distinguer deux formes de naissance.

La première est d'ordre naturel, biologique, rattachée aux vices. La seconde est d'ordre spirituel, céleste, possible par la grâce virginale. C'est pourquoi l'auteur déclare que la consécration de Fuscine représente une nouvelle naissance pour leur mère : « elle te met à nouveau au monde mieux que par la matrice de son corps ».²⁹⁴ Avit suggère donc que la procréation peut permettre aux mères de diriger leurs filles vers un meilleur choix : une naissance spirituelle permise grâce à la virginité consacrée. Lorsqu'Avit délivre à Fuscine un conseil de leur mère, les mots qu'il utilise confirment la perception que la vierge consacrée puisse bénéficier d'une double naissance : « [...] toi que j'ai engendré pour le ciel deux fois, par la chair et par la foi [...] ».²⁹⁵ Nous pouvons remettre en question la véracité de l'intervention d'Audentia, leur mère, dans l'Éloge. Cependant, Avit l'a intégré au traité pour deux raisons.

Avit souhaite d'abord prouver que la maternité chrétienne peut sous-entendre deux choses : la transmission de la vie par la venue d'un nouveau corps (la chair) et la naissance d'une âme à l'aide de la foi.²⁹⁶ Ainsi, faire parler leur mère à travers ce traité sert à montrer l'évolution de la *monacha* vers cette deuxième naissance qui est d'ordre spirituel. Cette nouvelle naissance, étrangère au corps, est judicieuse puisqu'elle permet de concevoir que la *virgo* n'a pas à se soucier ni à se sentir interpellée par la réalité charnelle. L'idée étant que la virginité consacrée semble ainsi promettre une promotion céleste.

²⁹³ Flore Dupriez, *La condition féminine et les Pères de l'Église latine*, Montréal, Éditions Paulines, 1982, p. 46.

²⁹⁴ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 126-127 : « [...] *teque reparturiens melius quam corporis aluo* [...] ».

²⁹⁵ *Ibid.*, pp. 128-129 : « *Ortu quarta quidem, sacro sed munere prima, dulcis nata mihi, caelo quam carne fideque bis genui* [...] ».

²⁹⁶ J-M Perrin, *La virginité*, Paris, Éditions du Cerf, 1952, p. 47.

Avit souhaite aussi conférer à sa mère un rôle actif dans l'éducation religieuse de sa sœur : « ce choix jusqu'aujourd'hui nous avait été commun, mais, le temps ayant passé, désormais il convient qu'il soit tien : en effet, conserver ta virginité fut au début de mon fait, maintenant cela t'appartient. »²⁹⁷ Cette citation riche en informations nous invite à une analyse plus détaillée.

Nous comprenons que Fuscine est dédiée à Dieu depuis sa naissance. Il ne s'agit donc pas, au départ, d'une initiative personnelle, mais plutôt d'une décision parentale. Comme nous l'avons déjà souligné, il demeure difficile de valider l'origine maternelle de cette idée. C'est pourquoi ce n'est pas l'auteur de la citation qui doit être analysé, mais bien la valeur qui est véhiculée. Pour notre propos, ce qu'il faut se demander, c'est pourquoi Avit insiste autant sur le choix virginal ?

Il associe d'abord ce choix à une liberté positive, car elle permet une certaine délivrance en se détachant des normes sociales. Autrement dit, elle équivaut à une forme d'échappatoire et d'exemption face aux malheurs terrestres qui oppriment la femme du siècle.²⁹⁸ Cette idée est basée sur un héritage patristique. Il s'agit plus précisément d'un héritage hiéronymien, car Jérôme est l'un des premiers à considérer que la virginité est une source de liberté, étant donné qu'elle permet, d'après lui, un détachement des vanités et des servitudes terrestres grâce à une dissociation des origines sociales de la vierge.

Si l'accent est mis sur la liberté de Fuscine, après une certaine période où la contrainte parentale est de mise, c'est afin de donner plus de mérite à la moniale. Comme nous l'avons déjà vu, l'une des caractéristiques de l'Éloge est de mettre l'accent sur la valorisation du destinataire. Étant donné que les valeurs monastiques sont potentiellement en contradiction avec les valeurs sociales de l'aristocratie, nous comprenons que la notion de la liberté de choix peut conférer plus de distinction à une vierge qui provient d'un milieu aristocratique. Dans un cadre idéologique où la valeur du mérite se mesure à sa raison, le

²⁹⁷ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 128-129 : « [...] *hactenus hoc nostrum fuerat, sed tempore ducto iam decet esse tuum : nam quod seruabere uirgo, a me principium, tibi peruenit.* »

²⁹⁸ *Ibid.*, pp. 138-143.

pourquoi, prôner pour une véritable virginité, c'est accepter d'effectuer un sacrifice total de soi. Ce sacrifice est guidé par la volonté d'agir librement et honnêtement, sans contrainte ni désir de reconnaissance. Sous cet angle, Avit cherche à montrer que sa sœur incarne la *vera virginitas* parce qu'elle prend cette décision pour elle-même, sans aucune forme d'obligations. Ainsi, elle est dirigée par la *maior voluntas*.

Cette citation peut également nous permettre de comprendre que Fuscine a vécu dans un milieu familial où sa naissance devient la cause d'un bouleversement. Il semble qu'après sa venue au monde, Audentia et Hésychius, ses parents, ont décidé de mener une vie de couple chaste. Ce choix de vie modifie considérablement l'organisation de la famille, provoquant ainsi un changement identitaire. Selon Sylvie Joye, il existe trois types de couples chastes : les abstinents, les actifs qui ont décidé d'arrêter leurs rapports et ceux qui font un usage raisonnable de la sexualité.²⁹⁹ Dans l'Éloge, ses parents correspondent à un mélange de la deuxième et de la troisième catégorie.

Audentia et Hésychius ont eu quatre enfants : Avit de Vienne, Apollinaire de Valence, un autre enfant dont le nom demeure inconnu et Fuscine. Dans la prochaine citation, Audentia met en lumière les changements conjugaux provoqués par la dernière naissance. Après cet accouchement, elle décide de rester chaste et cette décision est partagée par son mari plus tard. « Lorsque notre mère Audentia donna naissance à son quatrième enfant [...] par la fécondité de son ultime accouchement, elle promet aussitôt de mener une vie d'abstinence ; ensuite nos chers parents décidèrent par des vœux partagés de préserver scrupuleusement la chasteté de leur couche. »³⁰⁰

Le fait qu'Avit met de l'avant sa mère est une stratégie d'écriture intéressante, car elle concorde avec le désir de mettre de l'avant des héroïnes féminines qui doivent inspirer Fuscine. Selon Nicole Hecquet-Noti, l'objectif de l'Éloge est « [d'] exalter la virginité,

²⁹⁹ Sylvie Joye, « Couples chastes à la fin de l'Antiquité et au haut Moyen Âge », dans *Médiévales*, n° 65, (automne 2013), [en ligne], <https://journals.openedition.org/medieevales/7090> (page consultée le 8 octobre 2019).

³⁰⁰ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 120-121 : « *Edidit ut quartam genitrix Audentia prolem teque dedit generi partu fecunda supremo, confestim parcam promittit ducere uitam ac deinceps paribus castum seruare cubile constituit uotis carorum cura parentum.* »

vertu féminine par excellence ».³⁰¹ Ainsi, si la virginité détient un genre, nous constatons que, par un choix délibéré de l'auteur, les grandes figures masculines de leur famille, bien qu'abordées, ne sont jamais identifiées par leurs noms. Cette omission volontaire s'explique par le fait « [qu']ils ne jouent pas le même rôle dans la vocation de Fuscine. »³⁰² Par conséquent, les proches qui sont nommés dans l'Éloge au profit du souvenir familial incarnent des modèles d'apprentissages : « [des] femmes exemplaires ».³⁰³

À la lumière de ce qui précède, nous comprenons que le rôle accordé à la naissance de la dernière-née amène deux transformations au sein de la famille. La première touche les parents qui, en devenant un couple chaste, vont représenter un idéal chrétien. Se faisant, les devoirs chrétiens au sein de leur mariage terrestre (engendrer une famille) changent pour se modéliser en un devoir spirituel (devenir un couple chaste). La seconde touche Fuscine qui représente non seulement une prolongation de leur décision, mais aussi, un meilleur choix. Autrement dit, ses parents se limitent à la chasteté tandis que leur fille choisit la virginité.

En effet, la chasteté conjugale doit être perçue différemment chez Audentia et Hésychius. Pour ces derniers, la chasteté représente un bien, mais un bien moindre que la virginité. C'est dans ce contexte que nous pouvons maintenant comprendre qu'Avit s'intéresse à des membres féminins de la famille des temps passés.

L'existence virginale des trois ancêtres (Sévériana, Aspidia et Fuscine) sous-entend d'abord la réalité suivante : de non-vierges naissent des vierges. Cela étant établi, ces naissances, naturellement charnelles, sont toutefois nécessaires³⁰⁴ puisqu'elles permettent la continuité de l'existence de la famille. Autrement dit, sans « le bon usage de la sexualité dans le mariage »³⁰⁵, Fuscine ainsi que ses devancières ne seraient jamais nées. C'est donc à travers cette logique argumentative qu'un usage raisonnable et justificatif de la sexualité

³⁰¹ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 41.

³⁰² *Ibid.*, p. 47.

³⁰³ *Ibid.*, p. 131.

³⁰⁴ Sylvie Joye, « Couples chastes à la fin de l'Antiquité et au haut Moyen Âge », dans *Médiévales*, n° 65, (automne 2013), [en ligne], <https://journals.openedition.org/medievales/7090> (page consultée le 8 octobre 2019).

³⁰⁵ *Ibidem.*

est façonné. C'est dans ce contexte que les deux parents deviennent ainsi un couple chaste et ennoblissent cette décision par la consécration de la dernière-née à la virginité. « L'amour charnel est surmonté par l'amour spirituel. Un désir est éteint par un autre désir. Si l'un diminue, l'autre grandit. »³⁰⁶

Cette sublimation spirituelle est partiellement vécue par ses parents pour les raisons que nous avons énoncées. Elle est pleinement vécue par Fuscine, et ce, à travers une supériorité spirituelle qui fait de sa virginité un outil distinctif qui chamboule et même outrepassa la hiérarchie familiale.

Nous avons déjà soulevé à plusieurs reprises que la *Consolatio* est un exercice d'écriture personnel et donc original puisque, selon son objectif, l'auteur a le pouvoir de modéliser et de particulariser son discours. En sachant ceci, nous croyons que l'épître de Matthieu s'y retrouve de manière réadaptée. Pour notre propos, nous avons remarqué qu'Avit a forgé une vision autoritaire et exemplaire de sa sœur en interchangeant des idées opposées telles que le premier et le dernier. En utilisant la Bible, nous avons trouvé dans la Parabole des ouvriers envoyés à la vigne³⁰⁷, un passage qui semble avoir inspiré l'évêque : « [...] les derniers seront premiers, et les premiers seront derniers. »³⁰⁸

Ce message biblique montre l'égalité de tous les chrétiens devant Dieu. Dans ce verset, le propriétaire d'une vigne distribue équitablement un denier à tous ses ouvriers, en commençant par ceux qui sont arrivés les derniers. Ainsi, les derniers ouvriers sont les premiers à recevoir un salaire, même s'ils n'ont pas travaillé toute la journée comme les premiers ouvriers pour le mériter. Le travail acharné et le temps investi ne donnent donc pas plus de valeur à un chrétien. Cependant, par une utilisation implicite de Matthieu 20, 16, Avit semble insinuer un enseignement légèrement différent : la virginité ne permet pas une égalité chrétienne au sein de la *gens*. Elle devient un signe de supériorité, et ce, même si cette personne est la dernière de sa famille.

³⁰⁶ Yves-Marie Duval et Patrick Laurence (traduction et commentaire), *Jérôme : La lettre 22 à Eustochium, De virginitate seruanda*, Bégrolles en Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, vie monastique, n° 47, 2011, p. 79.

³⁰⁷ *La Bible*, 20 ; 1-16, pp. 1671-1672.

³⁰⁸ *Ibid.*, 20 ; 16, p. 1672.

L'idée principale que l'on retrouve chez Avit, c'est la possibilité de transcender la hiérarchie familiale en mettant l'accent sur deux conceptions qui *de facto* créent une situation d'autorité ou de soumission. C'est l'ordre d'arrivée : le premier par opposition au dernier. Jérôme (même si les mentions sont moins nombreuses) a utilisé cette stratégie d'écriture bien avant Avit. Dans la lettre XXII, Jérôme dit par exemple que Blésilla, la sœur aînée d'Eustochium, représente « [sa] cadette dans la profession religieuse ». ³⁰⁹

Avit utilise une stratégie d'écriture qui insiste sur une idée par l'usage de la répétition. Ainsi, il mentionne à quatre reprises la supériorité spirituelle de sa sœur. En effet, l'attention est mise sur sa vocation religieuse et cette dernière va directement nourrir une méthode de composition élogieuse et ascendante. Avit montre l'ampleur de son excellence par rapport à sa mère, à ses frères, à ses parents et pour finir, à ses ancêtres.

Il commence son argumentaire en imaginant comment leur mère décrirait Fuscine : « [...] [la] quatrième par la naissance, certes, mais première par le don de Dieu, [...] ». ³¹⁰ Il poursuit en inversant volontairement l'ordre des naissances et fait de Fuscine, la benjamine, un exemple pour ses frères aînés : « [...] le fait que nous te suivions, dépend de toi : la conversion de tes frères est due à ton pieux exemple. » ³¹¹ Rappelons-nous qu'Avit et Apollinaire sont tout comme leur père, des figures d'autorité religieuse importantes. En tant qu'évêques, ils entretiennent des relations avec des acteurs politiques importants de leur temps, comme les rois burgondes. Pourquoi alors mentionner que des évêques suivent l'exemple d'une moniale ? L'explication tient au fait suivant : le mérite spirituel. Il s'agit de reconnaître le mérite d'une personne qui, à la différence des évêques, n'a jamais occupé un rôle public avant l'entrée de ces fonctions religieuses. Cette thématique fait partie de la rhétorique chrétienne. L'exemple de Fuscine peut ainsi être profitable pour ses frères

³⁰⁹ Yves-Marie Duval et Patrick Laurence (traduction et commentaire), *Jérôme : La lettre 22 à Eustochium, De virginitate seruanda*, Bégrolles en Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, vie monastique, n° 47, 2011, p. 77.

³¹⁰ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 128-129 : « *Ortu quarta quidem, sacro sed munere prima* [...] ».

³¹¹ *Ibid.*, pp. 136-137 : « *Et si consequimur, iam nostrum forte putetur ; quod sequimur tamen, hoc tuum est : conuersio fratrum exemplo debenda pio.* »

puisqu'elle a été dédiée, dès sa naissance, à un mode de vie qui rend impossible la fréquentation du siècle.

Ensuite, il fait d'elle un modèle pour ses propres parents : « [...] toi qui es devenue pour tes parents une mère [...] ». ³¹² Enfin, il irradie la sainteté virginale de sa sœur jusqu'à leur parenté défunte : « Toute ta famille a trouvé, de manière méritée, en toi sa première protectrice [...] la lignée de nos ancêtres se plaît à te suivre. » ³¹³ Ainsi, en accord avec Jérôme, Avit modélise son argumentaire, afin de soutenir l'idée suivante : la virginité, synonyme de supériorité, bouleverse la hiérarchie familiale.

3. *Femina viriliter agere.*

L'un des derniers héritages hiéronymiens que l'on retrouve chez Avit, c'est l'utilisation d'un vocabulaire à connotation genrée. Nous avons déjà pu constater que le sexe de la destinataire a conditionné un discours particulier, en accord avec sa féminité : les ornements, le mariage, la maternité, la famille, les enfants, les tracas du siècle... La focalisation sur les influences lexicales hiéronymiennes nous permettra de mettre en évidence « [qu']aucun mot n'est innocent, surtout lorsqu'il s'agit d'énoncer [d]es concepts qui relèvent de la différenciation sexuelle. » ³¹⁴

Avant d'entrer dans les détails, sachons qu'un important legs antique crée un lien entre la sexualité d'un individu et la nature de ses caractéristiques. L'idée phare de cet héritage antique est que la force, le courage guerrier, l'héroïsme, la ruse, la virilité sont des attributs masculins, tandis que *l'imbecillitas sexus*, la sensibilité, la sensualité, la labilité, les séductions, les tentations et l'ivresse ou la perte de contrôle, représentent des attributs féminins. Autrement dit, la force, l'esprit et la *ratio* sont masculins et à l'inverse, la faiblesse et le corps sensible aux tentations sont féminins.

³¹² Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 196-197 : « [...] ut tibi nullus fratrum de numero desit, cum praemia sumes factis digna tuis materque effecta parentum [...] ».

³¹³ *Ibid.*, pp. 194-195 : « Te meruit primam cognatio tota patronam, iam te signiferam sequimur uexillaque Christi te portante libens sectatur stemma parentum. »

³¹⁴ Patrick Laurence, *Le monachisme féminin antique : idéal hiéronymien et réalité historique*, dans *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, vol. 52, Louvain, 2010, p. 171.

Le lecteur comprend désormais que les exemples féminins mentionnés dans la première partie du travail détiennent tous des qualités que nous résumerons ici en un seul mot : *virilitas*. Ainsi, le choix de ces exemples est stratégique parce qu'il reflète l'opinion suivante : Avit accorde à sa sœur une certaine *virilitas*.

Le latin, langue parlée et écrite de l'élite religieuse et utilisée par Avit, est évocateur puisque l'étymologie d'un mot latin peut renvoyer à une connotation sexuée. Par exemple, nous avons déjà vu que l'origine du mot *virgo*, (jeune femme, vierge) est issue du terme masculin *vir* (homme, opposé à femme). Dans le même ordre d'idées, *virago* (un dérivé de *vir*) renvoie à une hommasse, à une héroïne robuste et guerrière³¹⁵ avec des caractéristiques masculines. Selon Anne-Marie Helvétius, le terme *virago* sert dont « à désigner la femme qui agit comme un homme »³¹⁶, c'est-à-dire, avec virilité.

Dans le même ordre d'idées, nous pensons que les exemples féminins ont servi un objectif particulier. À travers leurs aventures et leurs actions respectives, toutes ont incarné des *femina virilis*. Ces modèles sont importants parce qu'ils modifient la définition du concept de la *virginitas*, sujet central de l'Éloge. Ainsi, en intégrant des caractéristiques propres à la *virago* et à la *femina virilis* dans sa définition de la virginité, Avit l'associe à une vertu masculine et la rend plus élogieuse. Sous cet angle, la virginité ne se limite plus à une pureté physique et spirituelle : elle incarne une lutte, elle incarne le courage. Ainsi, la vertu virginale devient pour la moniale, un signe distinctif d'héroïsme et de virilité.

En effet, lorsqu'Avit décrit sa sœur, il utilise des termes qui renvoient avec justesse à une attitude virile : « [...] toi qui es plus forte que ton âge tendre et qui n'attends pas les années pour montrer ton courage[.] »³¹⁷ Ainsi, la supériorité de la virginité en tant que figure d'autorité est réaffirmée, et ce, indépendamment du jeune âge de Fuscine. De plus,

³¹⁵ Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, « *virago* », éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, p. 1709.

³¹⁶ Anne-Marie Helvétius, « Virgo et virago : réflexions sur le pouvoir du voile consacré d'après les sources hagiographiques de la Gaule du Nord », *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe-XIe siècles)*, Lille, Centre de recherche de l'Europe du Nord-Ouest, 1999, pp. 189-203.

³¹⁷ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 132-133 : « [...] *tenero quae fortior aeuo ante annos animumque gerens responsa dedisti ?* »

par l'emploi stratégique des mots « force » et « courage », l'auteur sous-entend qu'il souhaite voir chez sa sœur une attitude virile, en tant que *femina virilis*.

De telles mentions imprègnent l'Éloge à différents moments. Lorsqu'il aborde l'annonciation de la résurrection du Christ par l'Ange à trois saintes femmes, Avit déclare : « Par votre sexe féminin, surpassez la mâle bravoure [...] ». ³¹⁸ En louant l'intelligence de Fuscine ainsi que sa connaissance des Écritures, il l'invite à transformer ce qu'elle a lu en « un zèle viril ». ³¹⁹ Aussi, lorsqu'il parle des vierges sages, il la recommande d'avoir comme elles, « [une] force de âme [*sic*] » ³²⁰ : une virilité. Nous comprenons alors que la bravoure, la force et l'âme représentent, selon la mentalité antique, des éléments distinctifs reliés à la masculinité et donc, à la virilité. Par conséquent, Avit semble suggérer que les seules armes capables de préserver la blancheur de son état sont masculines. Pourquoi ? Parce que la femme « dont la chair est faible » ³²¹ est sensuelle et charnelle.

a) *Bellatrix Christi* : l'exemple de Judith.

Avit de Vienne présente toute une série de figures bibliques et hagiographiques qui incarnent, pour lui, la *virilitas*, telles que Débora et Eugénie. Cependant, la démonstration la plus éloquente de cet argument se retrouve chez Judith. Pourquoi ? Parce qu'elle incarne la possibilité de joindre des caractéristiques féminines avec des caractéristiques masculines dans le but de remporter une victoire chrétienne. Ainsi, c'est par la ruse, c'est-à-dire par la séduction, que Judith parvient à ses fins.

Selon l'idéologie ascétique de Jérôme, c'est le résultat d'un comportement ou d'une action qui donne un genre à l'individu. Judith, en tant qu'exemple, utilise le comportement de la séduction dans sa stratégie de combat. Elle s'embellit volontairement, se parfume et se pare de bijoux pour vaincre Holopherne. Le résultat final montre, par la mort du commandant, que son plan a fonctionné. C'est pourquoi en utilisant la séduction au service

³¹⁸ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 148-149 : « *Femineo sexu mentes transite uiriles nec trepidate nouo, fortissima corda, tumultu.* »

³¹⁹ *Ibid.*, p. 168-169 : « [...] *ad uirtutis opus studio conuerte uirili.* »

³²⁰ *Ibid.*, p. 176-177 : « [...] *uirtus animi.* »

³²¹ *Ibidem* : « *Fragiles nam carne puellas [...]* ».

de la ruse, Judith symbolise la *femina virilis*. Sa féminité devient un gage de victoire. Cela étant établi, interrogeons-nous sur ce qui peut, à l'inverse, suggérer une attitude guidée par l'*effeminatio*, ce qui fait étymologiquement référence à la faiblesse et à la mollesse?³²²

Selon Jérôme, l'ascète peut assujettir les désirs sexuels du corps en évitant la nourriture cuite et l'alcool, car il considère que la chaleur dégagée par ces derniers, présente dans la boisson par un manque de *temperantia*, peut stimuler les sens. Nous verrons d'ailleurs dans le livre de Judith que le manque d'équilibre, soit l'ivresse, justifie la défaite d'Holopherne.

Pour revenir à notre propos, le vin et les aliments cuits sont considérés comme étant dangereux pour la chasteté parce qu'ils sont associés à la chaleur (*calor*) et donc à un stimulus de la luxure. « Pourquoi servir à un jeune corps brûlant ce qui alimentera son ardeur ? »³²³

À travers ce récit biblique, Judith laisse Holopherne s'enivrer d'alcool puisqu'elle sait que son ivresse va faciliter l'exécution de son plan. Comme nous l'avons observé dans la première section, Judith recourt à des caractéristiques féminines pour tromper Holopherne. Elle ment, elle le charme par des paroles envoûtantes, par de beaux habits, par du parfum et par des ornements. Elle utilise donc la beauté de son corps pour le séduire et pour le vaincre. Il est aussi intéressant de constater que ce récit relie la sexualité à l'ivresse, comme l'a suggéré Jérôme dans sa vision de la pratique ascétique. Ainsi, au quatrième jour de son arrivée dans le camp ennemi, le commandant de l'armée assyrienne l'invite à un banquet : lieu où la bonne chère côtoie le bon vin. Son objectif est de la rendre ivre, afin de pouvoir coucher avec elle.

³²² Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, « *effeminatio* », éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, p. 578.

³²³ Yves-Marie Duval et Patrick Laurence (traduction et commentaire), *Jérôme : La lettre 22 à Eustochium, De virginitate seruanda*, Bégrolles en Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, vie monastique, n° 47, 2011, p. 71.

En même temps, l'esprit rusé et stratégique de Judith (attributs masculins) permet une inversion des rôles, car elle reste raisonnable tandis qu'il perd le contrôle. À la fin, c'est donc l'homme, Holopherne, qui est ivre, endormi et, par conséquent, vulnérable. Elle profitera ainsi de la faiblesse d'Holopherne pour l'éliminer.

Jérôme établit un lien de causalité entre le vin et la perte de contrôle sur les passions physiques comme les pulsions sexuelles, la *libido*. Nous avons déjà établi que la raison, la *ratio*, est considérée comme une qualité propre à l'homme. Selon la morale classique, céder à l'ivresse, c'est perdre la raison, perdre le contrôle,³²⁴ devenir faible. C'est donc pour plusieurs à cette époque, un défaut féminin. Ce qui est révélateur, c'est le dénouement de l'histoire de Judith : Holopherne s'endort à cause de l'ivresse provoquée par le vin. Judith en profite pour lui trancher la tête, le siège de la raison.

Dans cette situation, le comportement d'Holopherne trahit ainsi un esprit faible et vulnérable. De plus, lorsqu'un homme agit et périt à cause d'une influence féminine, « il perd ses facultés viriles, et se voit réduit à la mollesse des femmes. »³²⁵ Sous l'influence de la tradition de raisonnement que nous venons de présenter, Avit a dû décider d'employer cet exemple pour montrer à sa sœur que la virilité n'est pas l'apanage du sexe masculin. C'est par « la ruse de son visage paré »³²⁶ qu'elle a vaincu. C'est ainsi une guerrière qui a précipité la fin d'un chef militaire par la beauté, par la séduction, mais aussi par la ruse et par le courage.

VII. Virginité et transcendance sociale.

Avit utilise des idées hiéronymiennes dans le but de conférer à Fuscine une distinction sociale élevée grâce à sa virginité. Nous avons ainsi pu constater que la *vera nobilitas*, une noblesse spirituelle qui s'articule en dehors du système de noblesse terrestre, permet de donner plus de valeur aux diverses renoncations faites par la moniale

³²⁴ Patrick Laurence, *Le monachisme féminin antique : idéal hiéronymien et réalité historique*, dans *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, vol. 52, Louvain, 2010, p. 118.

³²⁵ *Ibid.*, p. 184.

³²⁶ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 164-165 : « [...] *ornati cum fraude satraps accenditur oris* [...] ».

aristocratique. Cependant, nous avons réalisé que les monastères, malgré cet ennoblissement spirituel, reproduisent des inégalités. Les distinctions et les exemptions privilégiées, telles que le travail manuel, constitue un bon exemple.

Nous avons également constaté qu'Avit partage la même pensée que Jérôme : la virginité crée une supériorité hiérarchique au sein de la famille. Nous l'avons vu à travers un procédé d'écriture élogieux et ascendant. Ainsi, la virginité de Fuscine est l'élément qui distingue sa condition et la rend supérieure à ses frères évêques, à ses parents et à ses ancêtres. Nous avons ainsi compris que la consécration de Fuscine engendre un bouleversement structurel et identitaire pour son entourage et pour elle-même.

Enfin, nous avons remarqué que l'origine étymologique d'un terme latin peut renvoyer à un genre. Depuis le début, nous constatons que l'auteur associe la pratique ascétique axée sur la virginité de Fuscine à un combat quotidien. C'est pourquoi le maintien de cette vertu doit correspondre à l'attitude d'une *virago* et non à celle d'une *virgo*. La *virago*, nous l'avons vu, est une guerrière. Dans un tel contexte, nous comprenons la raison pour laquelle Avit utilise l'argument de la *femina virilis*. En accord avec la définition latine de la *virago*, l'auteur cherche à prouver que la virilité n'est pas l'apanage du sexe masculin et qu'elle se retrouve dans la *virginitas*. Ainsi, Judith, modèle biblique qui incarne à la fois des caractéristiques féminines (beauté, séduction, corps) et des qualités masculines (virilité, courage, ruse, esprit combattant, âme) est employée pour exemplifier et inspirer Fuscine, une *virago*.

La dernière figure patristique abordée dans notre argumentaire représente l'influence théologique exercée par Augustin. Nous verrons, entre autres, que la perception du corps augustinien, ce qui le rend parfait et ce qui le rend imparfait, se retrouve dans le récit génésiaque.

A. Le péché originel et ses conséquences : Augustin.

« Car le corps périssable alourdit l'âme et cette prison terrestre est un fardeau pour l'esprit aux multiples pensées. »³²⁷

1. *Corpus ante peccatum perfectum est.*

Selon la Genèse, les premiers parents, Adam et Ève, vivaient au Paradis, avant la première faute, une situation de stabilité parfaite. La terre était abondante et fructifiait selon une volonté divine. Le corps humain, était au service de l'âme qui, à son tour était au service de Dieu. C'était l'ordre de subordination parfaite *ante peccatum*. Au jardin d'Éden, l'immortalité, la surabondance des animaux, des végétaux ainsi que la situation d'équilibre qui unissait l'âme au corps faisait en sorte qu'ils ne connaissaient pas le désir, le besoin ni la convoitise : « [...] il[s] ne voulai[ent] pas ce qu'il[s] ne pouvai[ent] pas [avoir] [...] »³²⁸ Avant la chute, l'homme spirituel, car à l'écoute de Dieu, était animé par une bonne volonté (celle qui destine la créature à être meilleure)³²⁹ et par le meilleur des biens (la recherche de Dieu). Cependant, les conséquences du péché adamite vont entraîner un déséquilibre, une inversion des rôles entre l'âme et le corps. Ceci aura pour répercussion de faire perdre à la créature son état originel de perfection.

Cette conception de vie *ante peccatum* est reprise par Augustin. Il interprète les conséquences induites par le péché adamite et Avit, ce poète augustlinien, selon Ian Wood, puise une partie de son argumentaire dans cet héritage. L'influence n'est pas à négliger : Avit lit la Genèse sur la base des commentaires augustiniens.³³⁰

Cela étant établi, qu'est-ce qu'est la perfection ou plutôt le perfectionnement humain dans une perspective augustiniennne? D'un point de vue étymologique, la *perfectio*, c'est être complet, entier et achevé.³³¹ Sous cette optique, l'*integritas* et la *constantia* peuvent compléter cette définition puisque la première renvoie au fait d'être intacte,

³²⁷ Augustin, *La cité de Dieu. De civitate Dei*, éd. par Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, 2000, p. 491.

³²⁸ *Ibid.*, p. 576.

³²⁹ *Ibid.*, p. 482.

³³⁰ Ian Wood, « Avitus of Vienne, The Augustinian Poet », *Society and Culture in Late Antique Gaul : revisiting the sources*, [s.l.], 2001, p. 265.

³³¹ Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, « *perfectio* », éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, p. 1161.

totale,³³² et la seconde à un état permanent et invariable.³³³ En incorporant cette vision à la réalité virginal, nous constatons que Fuscine, en refusant de faire subir à son corps des changements (rapports sexuels, grossesses, enfantements), incarne la possibilité de retrouver un état angélique, c'est-à-dire un état propre aux premiers parents.

Quel est cet état? Il se caractérise par une absence de changements, de désordres charnels qui peuvent être évités, lorsque le corps est, de nouveau, au service de l'âme. Ainsi, la vierge, guidée par un mouvement ascétique dans lequel le corps doit être sous contrôle, incarne un principe de réversibilité *ante peccatum*. Avit semble partager cette réflexion augustinienne quand il suggère que sa sœur est exclue du châtement universel : « [...] [T]u ne seras pas touchée par la sentence qui frappe Ève, mère de sa descendance et de la mort, lorsqu'elle met au monde une race défunte [...] ».³³⁴ Mais quelle est cette sentence et comment contribue-t-elle à rendre Adam et Ève imparfaits? C'est ce que nous verrons dans la prochaine section

2. *Corpus post peccatum imperfectum est.*

Nous avons vu que pour Augustin, la *perfectio* est étroitement liée à la *constantia*. Fuscine incarne cet idéal : par l'abstinence, elle évite toute dénaturation de son corps. Se faisant, le corps virginal devient alors entier, indivisé, intact, pur, permanent, sans mélanges et sans changements.

En principe, cet état idéal est perdu par le péché originel. La désobéissance d'Adam et Ève cause ainsi la division, le mélange et les changements : les signes d'une imperfection théologique. À partir de la transgression, les premiers parents se sont éloignés de Dieu parce qu'ils ont préféré écouter leur propre volonté. Cette nouvelle situation crée un déséquilibre, car ils ont perdu la sérénité et la complémentarité que Dieu leur donnait. Dorénavant, les désirs du corps briment sur les besoins de l'âme. L'inversement

³³² Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, « *integritas* », éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, p. 845-846.

³³³ *Ibid.*, « *constantia* », p. 411.

³³⁴ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 138-139 : « [...] *expers ipsa mali : nec te sententia tanget, qua prolis mortisque parens percellitur Eua* [...] ».

hiérarchique entre les besoins et les désirs entraîne la naissance de la sexualité et c'est à partir de cette dernière que se transmet le péché originel. D'un point de vue théologique, l'imperfection est une conséquence du péché originel. La première faute engendre ainsi la division, la révolte et l'insoumission du corps.

En mangeant du fruit défendu, Adam et Ève vont contracter dans leurs membres une rébellion permanente entre le corps et l'âme et dans laquelle les désirs charnels passent en premier. Ainsi, l'acte sexuel, noyau définitif et inévitable « de la société physique normale »³³⁵ et à laquelle la vierge ne s'identifie pas, est l'élément qui rend le péché originel transmissible. L'acte de désobéissance face au précepte de Dieu a donc entraîné plusieurs conséquences : la mortalité, la perte de la volonté au profit de l'instinct sexuel, la dualité et la rivalité entre le corps et l'âme.

À la suite de la séduction serpentine, la tentation et la concupiscence vont créer une humanité déchue, intérieurement divisée et incomplète. Elle devient imparfaite. « [...] [J']aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres. »³³⁶ Nous voyons ici le langage de la dualité entre le corps et l'âme en pleine action. Avit considère que depuis la première faute, l'Homme est aveuglé par sa labilité, c'est-à-dire par une faiblesse charnelle qui le rend instable. Il s'agit « [d'une] perte mortelle de l'équilibre intérieur, d[une] reddition devant les instincts [...] ». ³³⁷ C'est d'ailleurs ce qui l'amène à constater, à propos de l'attirance que Mélanthia a pour Eugénie, que « [...] la chair est toute puissante. »³³⁸

En ce qui concerne « les combats indécis de l'âme contre le corps »³³⁹, l'évêque de Vienne utilise des allégories évocatrices. Il associe la virginité à la période *ante peccatum* et la volupté au *post peccatum*.

³³⁵ Peter Brown, *Le renoncement à la chair : Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p. 533.

³³⁶ *La Bible*, 7 ; 23, p. 1889.

³³⁷ Brown, *Le renoncement à la chair*, p. 420.

³³⁸ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 179.

³³⁹ *Ibid.*, p. 161.

[...] Virginité guerrière et forte de sa puissante vaillance s'avança, armée : hideuse Volupté l'attaque et l'appelle au combat par de vains efforts. Ainsi, que le serpent envieux trouve en toi cette guerrière et lorsque les combats t'accorderont la victoire après t'avoir harcelée, puisses-tu porter [...] un fier trophée sur l'ennemi écrasé.³⁴⁰

Cette citation nous permet de constater plusieurs choses. Dans un premier ordre d'idées, le lecteur note ici une militarisation du discours, sous-entendant ainsi une dualité entre Virginité et Volupté. La première, allégorie personnificatrice de l'âme, détient le rôle d'une guerrière forte, puissante et vaillante : c'est la *virago*. La seconde, personnifiant les plaisirs sensuels du corps, est dépeinte comme étant hideuse. Elle est aussi associée à un auxiliaire du diable de la Genèse : le serpent.

Dans un deuxième ordre d'idées, le serpent occupe une place centrale dans le récit de la Genèse. Avit le reconnaît à travers l'un de ses écrits : *De originali peccato*. Dans ce traité, Nicole Hecquet-Noti considère qu'Avit est le seul à avoir autant insisté sur la jalousie serpentine et sur « le mécanisme psychologique »³⁴¹ de la tentation que subit Ève. En intégrant au dialogue les parties traditionnelles du discours antique³⁴², Avit fournit une analyse détaillée et psychologique des événements, en mettant l'accent sur l'esprit rusé du serpent. La *narratio*, la *propositio*, la *confirmatio* et l'*argumentatio* constituent la majorité du dialogue axé sur la persuasion et sur la tentation. Malgré la *refutatio* hésitante d'Ève, la conversation se termine par l'acte de désobéissance en fournissant les raisons pour lesquelles la femme décide de pécher : c'est la *peroratio*. Ainsi, dans la Genèse, le serpent représente à la fois la malice et la victoire.

Ces interprétations associées au serpent sont sans doute guidées par l'ouvrage *De genesi ad litteram*, car Avit partage plusieurs positions augustinienes. Pour ces deux Pères d'église, le diable est coupable de la *superbia*, c'est-à-dire de son désir d'égaliser Dieu.³⁴³

³⁴⁰ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 160-163 : « *Namque ibi bellatrix et pleno robore pollens Virginitas armata uenit : quam foeda Libido adpetit et casso uocat in certamina nisus. Sec bellatricem te sentiat aemulus anguis cumque lacessitae concedent proelia palmam, laeta feras summum calcato ex hoste tropaeum.* »

³⁴¹ Avit de Vienne, *Histoire spirituelle*, tome I, (chants I-III), éd. par Nicolde Hecquet-Noti, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 179.

³⁴² *Ibidem*.

³⁴³ *Ibid.*, p. 175.

En intégrant cette caractéristique de départ, Avit développe à l'instar d'Augustin, deux raisons qui ont poussé le diable à devenir l'ennemi de l'être humain. Il s'agit de sa nature initiale angélique qui le rend supérieur à l'Homme et de son orgueil qui fait de lui, son propre créateur.³⁴⁴ Ces deux éléments forgent sa jalousie et transforment le serpent en une figure tentatrice.

Dans l'Éloge, l'intermédiaire du diable est décrit comme étant un ennemi à écraser, « [un] serpent piétiné »³⁴⁵ par la vierge. Ses caractéristiques de base sont les mêmes pour Avit et pour Augustin : « [le] serpent [est] envieux »³⁴⁶ de la création de Dieu et parce qu'il, « le serpent [...] ne support[e] pas le bien »³⁴⁷, il a la charge de pervertir la race humaine. Cette dernière est déchue, attirée par la sensualité et par la matérialité, deux éléments auxquels s'oppose le monde ascétique et monastique.

Ce combat allégorique entre Virginité et Volupté exemplifie l'instabilité de l'être humain dans son désir du bien (l'obéissance divine, l'âme et ses besoins) et du mal (la désobéissance divine, le corps et ses désirs) qui est à la base du péché adamite. Selon Augustin, depuis la première faute, la progéniture déchue d'Adam est divisée. Cette division est vécue dans leur chair sous la forme d'une lutte perpétuelle qui oppose l'âme contre les plaisirs corporels des sens. Sous cette optique, la vertu virginale pratiquée dans l'ascétisme, parce qu'elle suggère un oubli de son corps par l'absence de sexualité, peut représenter le moyen de contrer ce dualisme. Ainsi, en tant que lecteur augustinien, Avit croit que la *virginitas* incarne une solution au conflit humain entre le bien et le mal.

L'auteur de l'Éloge semble d'ailleurs reconnaître que ce conflit, étant inhérent à l'humain, oblige celui-ci à devoir toujours être prudent : « la quiétude du repos n'est pas accordée aux hommes dans leur chair périssable. »³⁴⁸ Cette chair est désormais condamnée

³⁴⁴ Avit de Vienne, *Histoire spirituelle*, tome I, (chants I-III), éd. par Nicolde Hecquet-Noti, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 175.

³⁴⁵ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 133.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 163.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 179.

³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 132-133 : « *Nil non incertum praesentia saecula ducunt nec segura datur requies in carne caduca.* »

par un *discordiosum malum*, « un principe permanent de discorde logé dans la personne humaine depuis la Chute. »³⁴⁹

Pour synthétiser la pensée d'Avit et comprendre sa vision péjorative de la chair, retenons ceci : l'acte de désobéissance entraîne une perte de la volonté, ce qui provoque une inversion de l'ordre divin et donc la naissance du désir sexuel. C'est à partir du raisonnement d'Augustin qu'Avit développe la vision d'un corps humain prit par le péché, qui emprisonne et enchaîne l'âme comme un ergastule.

Ce corps vicié est ravagé par la *concupiscentia*. Selon Augustin, il s'agit d'une tendance humaine courbée, tournée vers les plaisirs de la terre et de la chair. Elle est donc indissociable du *conspicuus*, du caractère visible des choses. Par conséquent, tout ce qui se voit, que ce soit le corps ou les biens terrestres, ne peuvent pas contenter la vierge, une idée mise de l'avant par Avit à l'adresse de sa sœur.

3. Divergence avitainne : la puissance du diable dans la Genèse.

Avit se dissocie de la pensée augustinienne au niveau de la réaction des premiers parents face à la première tentation. Selon Augustin, le fait d'avoir croqué le fruit défendu a été permis à cause du libre arbitre, soit la liberté de l'homme de choisir entre le bien et le mal. L'apparition du *malus* apparaît comme étant la conséquence de cette expérience. En effet, Augustin croit que Dieu, étant bon et créant toutes choses bonnes, n'a pas pu créer quelque chose de mauvais. Dans ce contexte, l'arbre de la connaissance du bien et du mal, une création divine, ne peut être mauvais. Au contraire, ce qui devient mauvais, c'est la transgression du précepte : ne pas manger du fruit défendu.³⁵⁰ Ainsi, c'est l'acte de désobéissance qui engendre le mal. Autrement dit, lorsque les premiers parents ont écouté leur propre-volonté au détriment de la volonté divine, ils sont tombés dans l'orgueil. Se croyant alors maîtres d'eux-mêmes, ils ont transgressé ce précepte parce qu'ils n'ont plus reconnu Dieu comme étant leur maître. Ce faisant, Adam et Ève se sont élevés au rang de Dieu par auto-proclamation et en suivant leur propre-volonté : manger le fruit défendu. La

³⁴⁹ Peter Brown, *Le renoncement à la chair : Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p. 488.

³⁵⁰ Augustin, *La genèse au sens littéral (livres VIII-XII). De genesi ad litteram, libri duodecim*, éd. par P. Agaësse et A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, 1970-1972, p. 29.

naissance du *malus* se traduit alors par des actes de désobéissance humaine et par tout ce que cela sous-entend : la volonté propre, l'orgueil, la révolte du serviteur, la perverse imitation de Dieu et la liberté nocive.³⁵¹

À la lumière de ce qui précède, nous pouvons établir que l'expérience du mal est une expérience humaine. En effet, l'humain étant un être muable (qui change, qui se perfectionne, qui régresse) a provoqué la naissance du mal.³⁵² Le diable ne peut ainsi pas avoir introduit le mal puisque son rôle, permis par Dieu, se limite à la tentation de l'Homme. Donc, c'est l'accomplissement de l'acte par Adam et Ève qui engendre le mal : la désobéissance par rapport à la volonté divine.

Avit, quant à lui, écarte l'idée du libre arbitre en exagérant le rôle dévolu au diable. Par exemple, en usant d'une certaine liberté biblique, il change la manière dont la pomme est introduite dans le récit. Dans la Genèse, c'est Ève qui décroche la pomme, mais dans sa version, c'est le serpent qui la décroche et qui la présente à la femme.³⁵³ Ce détail est important selon nous, car il augmente son pouvoir suggestif et transforme l'être humain en une victime incapable « de résister au maître du mal. »³⁵⁴

a) L'orgueil contre l'humilité.

Cette conception avitainne tient comme conséquence que la vierge, parce qu'elle incarne une pureté perdue par la majorité des hommes, se verra davantage tourmentée par « [d]es métamorphoses trompeuses ». ³⁵⁵ Le diable, figure mensongère, se transforme donc pour tenter. Il incarne ainsi une figure métamorphique de la tentation. C'est pourquoi l'auteur invite Fuscine à demeurer humble en tout temps : « Vois où est conduite toute femme, qui, tandis qu'elle se vante du nom de vierge, ne sait pas qu'en elle bouillonne un

³⁵¹ Augustin, *La genèse au sens littéral (livres VIII-XII). De genesi ad litteram, libri duodecim*, éd. par P. Agaësse et A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, 1970-1972, p. 55.

³⁵² *Ibid.*, pp. 57-58.

³⁵³ Avit de Vienne, *Histoire spirituelle*, tome I, (chants I-III), éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 179.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 176.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 195.

esprit lourd de péchés. »³⁵⁶ Rappelons-nous, dans la section dédiée à l'héritage hiéronymien, que nous avons pu établir, dans la tradition chrétienne, la définition de l'humilité : la reconnaissance de l'incapacité humaine à faire le bien sans une assistance divine. Par conséquent, la virginité de la moniale, étant une grâce, une aide offerte par Dieu, ne provient pas de la vierge en elle-même : « [...] Dieu est là qui opère en vous à la fois le vouloir et l'opération même, [le faire], au profit de ses bienveillants desseins. »³⁵⁷

Mais comment expliquer que la vierge puisse être davantage tentée ? Plus le bien conservé est grand, plus le risque de tomber dans l'orgueil, ennemi de l'humilité, sera grand à cause de la distinction de la récompense promise. C'est ce qu'entend sans doute Avit lorsqu'il dit : « les récompenses seront attribuées d'après vos justes mérites ».³⁵⁸

Selon Augustin, l'orgueil constitue l'une des tentations éprouvées par les premiers parents au moment de la désobéissance envers Dieu. Pourquoi ? Parce que l'orgueil se définit comme étant l'amour de sa propre excellence et puissance. La reconnaissance, les louanges, le pouvoir, tout ceci a permis à l'Homme de s'autoproclamer maître de lui-même. « Quand l'homme vit selon lui-même, c'est-à-dire selon l'homme, il ne vit p[lus] selon Dieu, mais selon le mensonge. »³⁵⁹ C'est précisément là où l'ordre de subordination parfaite qui commande le corps au service de l'âme a été perdu, car les sens deviennent vainqueurs à partir du moment où « [l]a femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir, [...]. Elle prit de son fruit et mangea ».³⁶⁰

Le comportement d'Ève mène ici à une conception et à une construction de la femme. Selon Mieke Bal, il s'agit de « la sémiotisation du féminin »³⁶¹ dans le sens où une chaîne automatique d'actions et de réactions est associée, puis justifiée, par la présence

³⁵⁶ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 170-171 : « *En quo perducitur omnis, nomine uirgineo quae se dum iactitat, intus criminibus grauidam nescit turgescere mentem.* »

³⁵⁷ *La Bible*, 2 ; 13, p. 1952.

³⁵⁸ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté*, pp. 152-153 : « [...] *meritis reddentur praemia iustis.* »

³⁵⁹ Augustin, *La cité de Dieu. De civitate Dei*, éd. par Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, 2000, p. 552.

³⁶⁰ *La Bible*, 3 ; 6, p. 23.

³⁶¹ Mieke Bal, « Plaisir, péché et peine : l'émergence du personnage féminin », *Femmes imaginaires. L'Ancient testament au risque d'une narratologie critique*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1985, p. 218.

d'un personnage féminin. Sous cet angle, l'association permet d'expliquer l'action. Ainsi, Ève est associée à un être inférieur et dotée d'une faiblesse morale parce qu'elle est la seconde dans le processus de création. C'est cette faiblesse morale qui fait d'elle la cible de la corruption³⁶² et explique, par le fait même, la raison pour laquelle elle désobéit au précepte divin.

4. La vierge ou la réalisation d'un état *ante peccatum*?

En partant d'Augustin, Avit établit la vierge comme l'incarnation de l'état le plus noble de l'humanité, un état *ante peccatum*. Étant totalement dédiée à Dieu, elle demeure à son service, ce qui, d'un point de vue théologique, l'écarte en principe des conséquences induites par le péché adamite.

La virginité devient ainsi une marque de distinction qui nécessite cependant l'engagement de la vierge consacrée. C'est pourquoi Avit rappelle à Fuscine qu'elle n'a pas succombé aux plaisirs charnels, à la *libido*, désordre introduit par la chute. En effet, dotée d'un corps insensible à la volupté, Fuscine incarne donc la *veritas* perdue : l'état primitif de l'humanité où l'âme était souveraine et le corps son serviteur. Selon ces croyances, il devient difficile pour la vierge de demeurer humble lorsque sa chair symbolise un corps édénique, c'est-à-dire, un corps pur. La tentation d'orgueil ne peut donc être étrangère à la vierge à cause du principe de réversibilité qu'incarne son état.

Deux traités augustiniens, le *De bono coniugali* et le *De sancta virginitate*, nous permettent de saisir ce raisonnement plus en profondeur. D'abord, le mariage et la virginité constituent deux chemins différents pour la femme chrétienne. Cependant, ces « deux œuvres dont une est bonne[,] [le mariage,] et l'autre meilleure, [la virginité,] n'ont pas droit à une récompense égale. »³⁶³ Il va sans dire que ce qui différencie la vierge par rapport à

³⁶² Mieke Bal, « Plaisir, péché et peine : l'émergence du personnage féminin », *Femmes imaginaires. L'Ancient testament au risque d'une narratologie critique*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1985, p. 218.

³⁶³ Augustin, *Le bien du mariage ; La virginité consacrée*, éd. par Martine Dulaey et Goulven Madec, Paris, Instituts d'études augustiniennes, 1992, p. 100.

la femme mariée, c'est naturellement l'absence de sexualité. Selon cette idéologie, Augustin développe un système hiérarchique féminin.

Il s'agit d'une division pyramidale tripartite qui établit trois modèles féminins selon leur degré de renonciation à la sexualité. Au sommet, nous retrouvons les vierges, les veuves se situent au milieu et les femmes mariées se retrouvent tout en bas de l'échelle. Avit reprend ce système pyramidal et le relie aux *exempla* bibliques et hagiographiques. Eugénie en tant que *virgo*, Débora puis Judith en tant que *viduae* et Suzanne en tant qu'*uxor*. Elles incarnent les trois modèles féminins proposés par Augustin.

Nous comprenons alors que la vierge constitue le plus haut modèle féminin chrétien et, par conséquent, le plus méritant, prédestinée aux plus grandes récompenses. De son vivant, elle bénéficie d'une distinction socioreligieuse particulière et représente, dans sa chair, la possibilité de vaincre la corruption humaine, de marquer le retour de la volonté au détriment des sens. De plus, une fois trépassée, elle rejoindra la communauté des vierges et pourra directement parler à l'époux mystique. C'est du moins ce que semble rappeler Avit lorsqu'il mentionne le moment où elle va le rencontrer, dans la vie éternelle : « ne dédaigne pas de remercier le Christ ».³⁶⁴

5. *Carnis sine carne* : vivre dans un corps sans corps.

La perte de la subordination parfaite du corps à l'âme, le déséquilibre, le conflit entre le corps et l'esprit, la puissance de la volonté instinctive et la mortalité constituent les conséquences principales induites par le péché adamite.

À partir de cette théorie, il est possible d'effectuer un lien avec *De civitate Dei*. Un ouvrage théologique augustinien qui dresse deux types d'êtres humains au sein de deux cités et selon trois facteurs : ce qu'ils recherchent, ce qu'ils désirent et ce qu'ils méprisent. La première cité est céleste, c'est la cité des Anges, orientée vers Dieu, vers les besoins de l'âme, vers l'invisible : c'est une voie de purification. La deuxième cité est terrestre, c'est

³⁶⁴ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 197.

la cité des hommes, éloignée de Dieu, orientée vers les biens corporels, guidée par la chair, esclave du désir, du visible : c'est la voie de la souillure.

Le lecteur réalise désormais que les modèles dogmatiques sont inspirés par des écrits épistolaires et que les contestations avitaines sont inspirées en général par des écrits patristiques. Constatons dès à présent que ces modèles chrétiens incarnent tous la meilleure des cités, celle dans laquelle Fuscine doit habiter : la cité de Dieu.

À la lumière de ce qui vient d'être établi, nous remarquons deux choses. D'abord, la cité des Anges, c'est l'*ante peccatum*, une âme dominée par Dieu. Ensuite, la cité des hommes, c'est le *post peccatum*, un corps dominé par soi et par le monde. Par conséquent, tout le discours de l'auteur, ce qu'il dénonce et ce qu'il proclame, soit le *cultus*, le *vestitus*, l'*ornatus*, la fuite ambrosienne, les *molestiae nuptiarum*, la *vera nobilitas*, la *femina viriliter*, le péché originel, le dualisme et ses conséquences, tout cela sert à une seule et même fin : faire l'expérience du « temps hors du temps ».³⁶⁵

Nous empruntons ce terme à Peter Brown qui a bien décrit comment le mouvement ascétique -dans lequel la virginité s'inscrit- a permis aux chrétiens de s'écarter d'un temps limité et corrompu. Ainsi, l'atmosphère idéologique dans laquelle gravite l'auteur et la destinataire de l'Éloge considère que tout ce qui se rapporte à la temporalité (les ornements, le mariage, la grossesse, les enfants, les préoccupations conjugales) correspond à une participation active du siècle. Or, il faut fuir le siècle et il faut fuir le corps qui a commencé à s'inscrire dans le temps (par le mariage terrestre et par la génération) lorsqu'il est devenu mortel.

VIII. Une promesse de réversibilité chrétienne.

En ayant analysé la place de la pensée augustinienne dans l'œuvre d'Avit de Vienne, nous avons constaté plusieurs inspirations théologiques. Selon une perspective augustinienne, avant le péché originel, le corps était au service de l'âme et l'écoute exclusive des besoins spirituels passait en premier. La vision de ce corps augustinien était

³⁶⁵ Peter Brown, *Le renoncement à la chair : Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p. 362.

alors parfaite (entière, intacte, permanente) parce qu'il était vierge de toutes tribulations charnelles (une conséquence de la chute). À la suite de la désobéissance des premiers parents qui ont été guidés par une volonté personnelle et perverse, Augustin développe l'idée que l'ordre de subordination originelle est perdu et Avit l'introduit dans son argumentaire. Désormais, la chair entre en dualité contre l'âme et le péché originel est transmis à travers l'acte sexuel.

Cela étant dit, nous avons réalisé que la raison qui a motivé les premiers parents à commettre l'acte de désobéissance n'est pas la même pour ces deux Pères d'église. Augustin attribue le motif de désobéissance au libre arbitre tandis qu'Avit l'associe au pouvoir tentateur du serviteur du diable : le serpent. La conception avitaine représente ainsi l'homme presque impuissant face aux diverses suggestions du démon.

En analysant l'influence de la pensée augustinienne, nous avons également supposé qu'être au service de Dieu pour Avit, c'est avoir un contrôle sur son corps. Or, la vierge et dans le cas présent, Fuscine, par les recommandations particulières qu'elle reçoit de son frère et par le refus de faire subir à son corps des changements, représente un principe de réversibilité et de perfectibilité humaine *ante peccatum*. Le recours aux idées augustinienes au sein de la source étudiée est important et la définition particulière de la perfection en est la preuve. Dans la Genèse, Augustin définit la *perfectio* comme étant une situation harmonieuse dans laquelle l'âme domine le corps. Avit, en partageant cette même définition, donne plusieurs conseils à sa sœur et ces derniers n'ont qu'un seul but : écouter les besoins spirituels et ignorer les pièges terrestres.

En incorporant cette idée, Avit, en tant que *consolator* de sa sœur, désire persuader celle-ci qu'il est possible d'incarner un état de perfection sur terre dans lequel son corps doit être au service de son âme. Pour y parvenir, Fuscine doit éviter systématiquement toutes les activités et les caractéristiques qui définissent la société terrestre : le mariage, la procréation, la grossesse, l'enfantement, les désirs, la beauté et les parures. Cette dissociation est nécessaire parce qu'elle doit s'identifier à une société céleste. C'est à notre sens, la raison d'être principale de *l'Éloge consolatoire*.

Conclusion

Ce mémoire s'est penché sur l'étude d'un texte précis, afin de comprendre le statut de la vierge consacrée au VI^e siècle. Cette analyse s'est faite en fonction des références bibliques, épistolaires, hagiographiques et patristiques que l'auteur Avit de Vienne a utilisées pour former son discours. À travers la démarche d'écriture d'Avit, nous avons découvert que la variété des ressources mobilisées a brossé un portrait de la vierge consacrée du VI^e siècle.

Nous avons commencé notre travail par présenter l'auteur. Avit de Vienne provient d'une famille aristocratique gallo-romaine dans laquelle la religion occupe une place centrale pour l'identité et les devoirs familiaux. Son père Hésychius était un archevêque de Vienne. Avit prenait sa place à sa mort en 490. Le cadet, Apollinaire, occupait la même charge à Valence. À la naissance du quatrième enfant, Fuscine, la destinatrice de l'Éloge, les parents décidaient de vivre en couple chaste. Ainsi, la naissance du dernier enfant marque pour eux la fin des devoirs conjugaux.

Nous avons présenté l'espace géographique dans lequel l'auteur évolue et compose cette lettre : le royaume burgonde. Avit demeure dans un espace géopolitique particulier. Ce royaume est d'origine germanique et sa royauté est arienne. En tant qu'évêque catholique, Avit intervient dans les affaires politiques à travers la question religieuse. Il ne réussit pas à convertir Gondebaud (†516). Cependant, la conversion de Sigismond (†523-524) ainsi que de ses héritiers a permis, en théorie et pendant un moment, le début d'une royauté romano-catholique.

En connaissant davantage l'auteur, nous avons été en mesure de faire plusieurs liens avec la source. Nous avons constaté que le facteur religieux s'est traduit chez Avit par une intervention politique dans les affaires royales. L'intervention de l'évêque sur la question religieuse s'est aussi manifestée dans un cadre plus restreint : le cercle familial. Ce sont les devoirs pédagogiques et religieux de l'évêque qui ont justifié l'écriture de l'Éloge.

L'aspect éducatif a retenu le plus notre attention ce qui a permis de considérer l'évêque avant tout comme un *sapiens*, un individu intelligent et raisonnable,³⁶⁶ doté d'un vaste savoir relatif à Dieu. Cette sagesse fait de l'évêque un docteur d'église, un homme qui a la responsabilité d'enseigner son savoir. Dans ce sens, le projet d'écriture d'Avit combine deux niveaux relationnels : le lien d'affection parentale entre un frère et sa sœur cadette et le rapport de pastorale entre un évêque et une moniale de son diocèse.

Quel est le but du texte? C'est en se penchant d'abord sur la structure de l'œuvre et le recours à deux genres littéraires que nous avons trouvé plusieurs éléments de réponses. D'inspirations philosophiques, la *consolatio* est utilisée différemment par Avit dans le but de consoler sa sœur. L'épître ne vise pas à reconforter la destinataire d'une souffrance précise : le deuil. Au contraire, Avit modifie volontairement cette idée initiale pour l'actualiser à la réalité de la moniale. Par conséquent, la structure argumentative d'origine de la *consolatio*, basée sur la *deploratio* du trépassé, ne peut pas s'appliquer ici. La version d'Avit est différente puisqu'au lieu de la déploration, l'évêque propose plutôt en tant que premier objectif de l'épître, la délivrance et le soulagement promis à la vierge en raison de son isolement face aux réalités terrestres.

Les accents posés sur les avantages de la voie virginale (l'*exsolutio* et le *solacium*) ont justifié l'utilisation d'un deuxième genre littéraire comme référence de forme. La *laus* se concentre sur la louange des vertus d'une personne ciblée. Étant une lettre qui s'adresse à une vierge consacrée, l'éloge vise la virginité de la moniale. Cette glorification représente le deuxième objectif de l'épître. La virginité de Fuscine a donc orienté tout l'argumentaire avitain.

Dans la démonstration d'Avit, nous avons constaté que l'évêque a fourni à sa sœur des modèles bibliques et hagiographiques. L'analyse de leurs histoires respectives a permis de comprendre le sens donné à leurs utilisations dans l'Éloge : enseigner des qualités précises que Fuscine doit appliquer à son vécu de moniale.

³⁶⁶ Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, « *sapiens* », « *sapientia* », éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, p. 1409.

Débora est le premier modèle exposé à Fuscine. Elle représente, tout comme le deuxième modèle Judith, l'héroïsme féminin. La modification du récit de Débora par Avit permet d'élever cette prophétesse au rang de chef militaire qui commande l'armée de Baraq contre celle de Sisera.³⁶⁷ Cet exemple amène une militarisation du discours dans lequel il est question des armes spirituelles que la vierge doit revêtir. Par la suite, une confrontation entre Virginité et Volupté, représentations allégoriques du dualisme paulinien entre l'âme et le corps, est insérée dans le texte. Cette insertion sert à rappeler à Fuscine que le corps humain est doté de sens qui expose la vierge aux tentations du siècle.

Judith est le deuxième modèle qu'Avit transmet à Fuscine. Elle représente la ruse et le courage. Nous avons constaté que cette guerrière a permis de révéler à Fuscine le danger des parures féminines. Ainsi, la veuve Judith réussit à sauver Béthulie en séduisant Holopherne. Pour se faire, elle fait de son corps un objet de convoitise grâce aux parfums, aux vêtements et aux bijoux qu'elle revêt uniquement dans le but de séduire et d'éliminer le commandant de l'armée assyrienne.

Suzanne est le troisième modèle utilisé par Avit. Elle est une « victime innocente de la ruse fallacieuse [...] de deux vieillards dépravés. »³⁶⁸ Ces derniers la diffament et l'accusent de pratiquer l'adultère. Un tribunal est organisé dans le but de juger de l'affaire. C'est Daniel, l'un des modèles masculins de l'Éloge, qui rétablit l'honneur de Suzanne. En tant que juge, Daniel interroge les vieillards et les condamne à être lapidés. Nous avons constaté que fournir le modèle d'une épouse à une vierge sert à symboliser la chasteté puisque le combat de l'*uxor* exemplifie le combat de la vierge, une *sponsa spiritualis Christi*.³⁶⁹ Aussi, cet exemple sert à représenter le combat quotidien de la vierge face aux tentations séculières qui peuvent mettre en danger son intégrité.

Daniel et Joseph sont les deux modèles bibliques masculins choisis par Avit. Nous avons constaté qu'ils représentent pour Fuscine la jeunesse et le courage. Trois récits de Daniel ont été décrit par Avit. La première histoire de Daniel s'insère dans le récit de Suzanne. Ce récit illustre un argument important : la sagesse et l'autorité ne sont pas des

³⁶⁷ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, p. 31.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 35.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 36.

vertus qui appartiennent aux aînés. Ces dernières peuvent s'épanouir chez de jeunes individus. Ainsi, ces vertus ne doivent pas être associées exclusivement à un groupe d'âge particulier puisque les vieillards, comme l'a montré ce récit, peuvent être déraisonnables et non sages. La seconde histoire est racontée par le prophète Daniel. Ce récit présente trois jeunes garçons qui sont jetés par ordre du roi Nabuchodonosor II dans une fournaise pour avoir refusé d'adorer une idole. Les trois garçons, demeurés fidèles à Dieu, sont épargnés par les flammes. La troisième histoire décrit comment Daniel est condamné à la fosse aux lions parce qu'il a prié son Dieu malgré une interdiction royale. C'est la fidélité à Dieu dans l'épreuve qui sauve Daniel puisque les lions ne le dévorent pas. En ce qui concerne Joseph, c'est un esclave qui a subi la vengeance de sa maîtresse. Pour ne pas avoir voulu coucher avec elle, la maîtresse l'accuse faussement de l'avoir touché. Il est ainsi condamné à la prison. Il est libéré après deux ans par le pharaon pour avoir correctement relevé la signification de ses rêves.

L'analyse des récits des exemples masculins nous a permis de comprendre un élément important. Tous les personnages proposés à Fuscine éprouvent de la souffrance, soit par la tentation ou par l'épreuve. Ils ont tous fait l'objet d'afflictions diverses. Le message d'Avit vise ici à donner à sa sœur les bons mécanismes de réponses : la foi, la fidélité, l'humilité, le courage, la patience, l'endurance, la résistance, la chasteté, la virginité.

Pourquoi tous les *exempla* donnés à la moniale sont affligés? C'est une manière pour Avit de montrer à sa sœur qu'il a conscience que la voie virginale est un chemin aux multiples obstacles. Dans la pensée ascétique, l'affliction représente un moyen pour se perfectionner puisqu'il sous-entend l'effort. Ainsi, l'affliction permet la persévérance et la persévérance favorise l'humilité, la patience et l'espoir.³⁷⁰ Dans le cas de Fuscine, il peut s'agir d'espérer une sorte de promotion céleste comme la sainteté.

Eugénie, l'*exemplum* hagiographique mis en avant par Avit, représente le modèle ultime. Il s'agit d'une martyre romaine de l'Antiquité. Il s'agit aussi du seul modèle hagiographique présent dans le texte. Sa passion combine les genres hagiographiques de la

³⁷⁰ *La Bible*, 4 ; 1-2, p. 1946 : « Je vous exhorte donc, [...] à mener une vie digne de l'appel que vous avez reçu : en toute humilité, douceur et patience, supportez-vous les uns les autres [...] ».

vita et de la *passio*. La *vita* présente les aventures et l'éveil spirituel d'Eugénie qui se convertit secrètement au christianisme. Elle change de nom, elle se coupe les cheveux et s'habille en moine. Ces actions témoignent du travestissement de la *virgo*. La *passio* retrace les épreuves subies par Eugène : les tentations d'avarices, les tentations de luxures proposées par Mélanthia, la vengeance de cette femme qui l'accuse de viol au tribunal du préfet augustal Philippe et les douleurs physiques, soit la noyade, les flammes et la famine, infligées à la martyre. Grâce à la *lectio divina*, Eugénie se convertit pour choisir la voie de l'ascèse virginal. C'est surtout la *lectio* des écrits pauliniens qui révèle à Eugénie ce qu'elle se devait de faire. De la même façon, la *lectio* de *l'Éloge consolatoire* a le devoir de révéler à Fuscine ce qu'elle doit accomplir et ce qu'elle doit savoir en tant que vierge consacrée.

Dans la dernière partie de l'argumentaire, Avit recourt à plusieurs autorités patristiques dans le but de montrer à sa sœur les caractéristiques, les devoirs, les renoncements et les préoccupations de l'ascétisme virginal. L'analyse des recommandations avitaines a permis de dégager l'influence de quatre figures patristiques : Tertullien, Ambroise, Jérôme et Augustin.

Tertullien expose l'idée que l'état de perfection chrétienne est associé à une question de pureté. Ce concept est à relier à celui de l'intégrité qui correspond au fait d'avoir un corps intact, qui n'a subi aucune forme de changements. C'est la vision tertullienne associée à la vierge. Selon une perspective génésiaque, la virginité permet un retour, un rétablissement de l'état originel perdu par les premiers parents.³⁷¹ Cet état se traduit chez la *virgo* par la représentation d'un corps naturel et inchangé. C'est cet argument qui permet à Avit de dresser un discours dépréciatif des coquetteries féminines. L'idée centrale est la suivante : ce qui est naturel provient de Dieu et ce qui est ajouté par l'Homme provient du diable. C'est pourquoi l'*ornatus*, les bijoux, le *vestitus*, les vêtements et le *cultus*, les soins du corps, représentent une dénaturaison de la créature, une critique envers l'œuvre de Dieu et une source d'intérêts pour la *puella*.

³⁷¹ Tertullien, *Le voile des vierges*, éd. par Eva Schulz-Flugel et Paul Mattei, Paris, les éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 424, 1997, p. 70.

Avit réutilise ce discours en mettant l'accent sur la simplicité de la vierge. Il renforce l'aspect négatif des parures en les associant à l'inconfort et à la douleur. De plus, à la place des ornements physiques, Avit propose à la moniale en tant *virgo*, des ornements spirituels tels que l'humilité, la pudeur et la chasteté. Selon une perspective aidée par l'héritage tertullien, la virginité représente donc l'état de création le plus pur puisqu'il n'admet aucun ajout (les parures) ni aucun mélange (la sexualité).

Ambroise, la deuxième référence patristique d'Avit, déclare que les dangers et les préoccupations terrestres peuvent être évités à la vierge grâce à la *fuga saeculi*. La fuite ambrosienne est reliée à une vision négative du monde. Les désirs et les séductions du corps font partie des éléments que la vierge se doit de fuir. L'objectif de la fuite doit permettre une écoute exclusive des besoins de l'âme. Pour y parvenir, il faut choisir la voie ascétique et opter pour un retrait social dans les monastères. La vision d'Ambroise est développée à partir des difficultés, des douleurs et des deuils qui attendent la femme mariée. Ambroise expose ainsi la réalité de la femme du siècle dans le but de mettre en lumière tout ce que la vierge ne connaîtra jamais. Ces soucis, ce sont les *molestiae nuptiarum*. Ces dernières se divisent en plusieurs catégories : la domination du mari, les maux quotidiens du mariage, les souffrances physiques et le deuil de la maternité.

Avit s'inspire du discours ambrosien puisqu'il développe dans son texte toutes ces catégories. L'évêque décrit la soumission et l'inégalité de la mariée envers son époux. Il explique même que l'absence d'obligations matrimoniales crée une sorte de liberté. Cette liberté, c'est celle d'avoir un époux invisible : le Christ. Cette liberté est permise, car le corps virginal ne connaît pas les épreuves conjugales de la grossesse, de l'enfantement et du deuil infantile. Étant influencé par Ambroise, Avit finit par dresser une vision dualiste du corps : la vision d'un mauvais corps guidé par les sens et la vision d'un bon corps guidé par l'âme.

Jérôme, la troisième autorité patristique choisie par Avit, est connu en tant que promoteur de la supériorité virginale. Un thème développé plus précisément dans la lettre XXII envoyée à Eustochium. Tout son argumentaire s'articule autour de ce concept. La *vera nobilitas* est une noblesse spirituelle qui surpasse les limites de la noblesse terrestre. L'*auctoritas virginitatis* est une perception sociale de la vierge qui bouleverse la structure

identitaire et hiérarchique de la famille. La *virilitas*, associée à l'exemple de Judith, fait de la vierge une guerrière et une héroïne. Selon la vision hiéronymienne, c'est le résultat d'un comportement ou d'une action qui définit le genre de l'individu. Par exemple, séduire correspond à une attitude féminine et faire preuve d'héroïsme correspond à une attitude masculine. En ce qui concerne la virginité, cette vertu est considérée comme étant féminine pour Jérôme. Tous ses arguments se retrouvent dans les conseils qu'Avit donne à sa sœur.

Avit se réapproprie le concept de la noblesse spirituelle pour donner plus de valeur aux renoncements que demande la voie ascétique pour une aristocrate. Fuscine est née dans l'aisance économique et son choix traduit aux yeux d'Avit l'abandon et/ou la contestation des valeurs de son milieu.³⁷² Ainsi, le mouvement monastique et ascétique témoigne chez Fuscine la renonciation de divers acquis reliés à sa classe sociale comme le luxe vestimentaire et la bonne chère. Cependant, lorsqu'Avit omet le travail manuel dans les occupations qu'il fournit à Fuscine, il prouve que sa sœur reste rattachée aux exemptions et aux privilèges de sa caste. Par conséquent, les inégalités terrestres sont reproduites dans les monastères. Avit modélise le concept de l'autorité virginal de multiples façons. Il nomme les ancêtres féminins de sa famille qui se distinguent par leur virginité. Ces nominations concordent bien avec l'héritage hiéronymien puisqu'Avit met seulement l'accent sur le mérite virginal de femmes. Il considère que le mariage doit servir à un bien supérieur : mettre au monde des vierges. C'est pourquoi il décrit que la naissance d'une vierge représente une renaissance spirituelle. Il met de l'avant le bouleversement des valeurs familiales reproductrices lorsque leurs parents, Audentia et Hésychius, deviennent un couple chaste. Avit rehausse les mérites de Fuscine à tel point qu'il la positionne au sommet de la hiérarchie familiale du présent et du passé. Elle surpasse ainsi ses frères évêques, ses parents et leurs ancêtres.

Le dernier legs qu'Avit emprunte à Jérôme est celui d'un vocabulaire à connotation genrée. Associer la force, la rationalité, le courage à des caractéristiques masculines et la sensualité, les séductions, les tentations à des caractéristiques féminines constitue une influence antique qu'Avit reproduit dans son discours. Nous avons regroupé les

³⁷² Patrick Laurence, *Jérôme et le nouveau modèle féminin : la conversion à la "vie parfaite"*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997, p. 307-308.

caractéristiques masculines sous le thème de la virilité. Dans l'Éloge, Avit fait référence à la force³⁷³, au courage³⁷⁴ et à la virilité³⁷⁵ pour décrire soit Fuscine, soit les aventures de plusieurs femmes dans la Bible. Le modèle de Judith nous montre ainsi que la chasteté doit être associée à une forme d'héroïsme guerrier.

Augustin, la dernière référence patristique d'Avit, complète la vision d'un corps parfait, une idée initiée par Tertullien, en basant aussi son argumentaire sur une interprétation du récit de la Genèse. Selon un point de vue augustinien, la perfection représente l'état permanent d'un corps et l'imperfection représente la capacité changeante et évolutive du corps. Tout cela s'articule autour de deux concepts : l'*ante peccatum* et le *post peccatum*. Avant la chute, le corps des premiers parents était en harmonie avec l'âme puisqu'il lui était naturellement soumis. Après la chute, cet équilibre se perd parce que le corps, devenu sensible et concupiscible, se rebelle désormais contre l'âme. Cette dualité engendre pour Augustin une domination des désirs corporels envers les besoins de l'âme. Cette domination marque la naissance de la sexualité. À travers elle, le premier péché se transmet à toute la race humaine. Ainsi, la sexualité et les conséquences qu'elle peut provoquer amènent un changement corporel chez la femme. D'un point de vue étymologique, la *perfectio* et l'*integritas* ne peuvent donc pas être associées à la femme mariée tardo-antique puisqu'elle fait subir des changements à son corps par la sexualité, par la grossesse et par l'enfantement.

Avit se réapproprie les idées d'Augustin dans un but d'actualisation par rapport à la réalité de Fuscine. Ainsi, il parvient à faire de la virginité un état de perfectibilité humaine parce que la vierge suggère dans son corps l'inexistence du discours dualiste qui oppose le corps à l'âme. Ce dualisme n'est donc pas présent chez Fuscine puisque la virginité maintient son corps dans un état semblable à celui des premiers parents. Avit va même plus loin dans sa réflexion lorsqu'il écarte sa sœur des conséquences qui frappent

³⁷³ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 132-133 : « [...] *tenero quae fortior aevo ante annos animumque gerens responsa dedisti ?* »

³⁷⁴ *Ibid.*, pp. 148-149 : « *Femineo sexu mentes transite uiriles nec trepidate nouo, fortissima corda, tumultu.* »

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 168-169 : « [...] *ad uirtutis opus studio conuerte uirili.* »

Ève après la chute.³⁷⁶ Le seul point dans lequel Avit diverge par rapport à Augustin, c'est au niveau de la réaction des premiers parents par rapport à la proposition du serpent. Pour Augustin, Ève a décroché la pomme de l'arbre de la connaissance grâce au libre arbitre. Pour Avit, l'accent est posé sur l'agentivité du serpent qui, dans sa version, décroche la pomme et l'offre à Ève. Ce détail est évoqué afin de montrer à la vierge le pouvoir séducteur et trompeur du serpent, un intermédiaire du diable. La modification de ce récit par Avit est faite dans le but de montrer à Fuscine que le diable peut revêtir plusieurs formes pour tenter. La vierge se doit donc d'être en tout temps humble puisque c'est l'orgueil, l'amour de soi et de son propre pouvoir, qui a provoqué la chute des premiers parents.

Pour conclure, le devoir d'Avit à travers l'écriture de l'Éloge se résume à guider une vierge et à la mettre en garde face aux différents dangers qui peuvent la guetter.³⁷⁷

Quelles sont les implications idéologiques et sociales de la vie ascétique et monastique au VIe siècle selon l'Éloge consolatoire de la chasteté? Cette problématique englobe les défis, mais aussi les avantages de l'ascétisme virginal. C'est pourquoi la virginité de Fuscine est décrite par Avit comme une condition enviable à ses contemporains parce qu'elle permet de se distinguer sur la terre et dans le ciel.

³⁷⁶ Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, pp. 138-139 : « [...] *expers ipsa mali : nec te sententia tanget, qua prolis mortisque parens percillitur Eua* [...] ».

³⁷⁷ Patrick Laurence, *Jérôme et le nouveau modèle féminin : la conversion à la "vie parfaite"*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997, p. 165.

Bibliographie

1- Sources primaires :

- Ambroise de Milan. *La fuite du siècle*, éd. par Camille Gerzaguët, Paris, éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 576, 2015, 379 p.
- Augustin. *La cité de Dieu. De civitate Dei*, éd. par Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, 2000, 1302 p.
- Augustin. *Le bien du mariage ; La virginité consacrée*, éd. par Martine Dulaey et Goulven Madec, Paris, Instituts d'études augustiniennes, 1992, 170 p.
- Augustin. *La genèse au sens littéral (livres I-VII). De genesi ad litteram, libri duodecim*, éd. par P. Agaësse et A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, 1970-1972, 721 p.
- Augustin. *La genèse au sens littéral (livres VIII-XII). De genesi ad litteram, libri duodecim*, éd. par P. Agaësse et A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, 1970-1972, 654 p.
- Avit de Vienne. *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, les éditions du Cerf, collection Sources chrétiennes, n° 546, 2011, 245 p.
- Avit de Vienne. *Histoire spirituelle*, tome I, (chants I-III), éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, Éditions du Cerf, 1999, 334 p.
- Avit de Vienne. *Histoire spirituelle*, tome II, (chants IV-V), éd. par Nicole Hecquet-Noti, Paris, Éditions du Cerf, 2005, 254 p.
- Avit de Vienne. *Lettres*, éd. par Elena Malaspina et Marc Reydellet, Paris, Les Belles Lettres, 2016, 259 p.
- Césaire d'Arles. *Œuvres monastiques, Œuvre pour les moniales*, « Règle des Vierges », « Lettre aux moniales », éd. par Adalbert de Vogüé et Joel Courreau, Paris, Éditions du cerf, Sources chrétiennes, n° 345, t. 1, 1988-1994, pp. 170 à 273, pp. 294 à 337.
- La Bible de Jérusalem*, [traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem], Paris, Les Éditions du Cerf, 2007, 2057 p.
- Tertullien. *La toilette des femmes (De cultu feminarum)*, éd. par Marie Turcan, Paris, éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 173, 1971, 194 p.
- Tertullien. *Le voile des vierges*, éd. par Eva Schulz-Flugel et Paul Mattei, Paris, les éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 424, 1997, 288 p.

2- Ouvrages de référence :

Covin, Michel. *Petit dictionnaire de la vie monastique*, France, L'Harmattan, 2004, 331 p.

Gaffiot, Félix. *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, éd. par Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008, 1766 p.

3- Monographies et études spécialisées :

Bal, Mieke. « Plaisir, péché et peine : l'émergence du personnage féminin », *Femmes imaginaires. L'Ancient testament au risque d'une narratologie critique*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1985, pp. 203-245.

Blennemann, Gordon. « Martyre et prédication : adaptations d'un modèle hagiographique dans les sermons de Césaire d'Arles », dans *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (Ve-XVIe siècle)*, éd. par Marie-Céline Isaïa et Thomas Granier, 4-6 octobre 2010, pp. 253-273.

Bourguet, Daniel. *Un chemin de liberté, l'ascèse*. Lyon, Éditions Olivétan, 2004, 125 p.

Brown, Peter. *Le renoncement à la chair : Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, 597 p.

Bugge, John. *Virginitas : An essay in the history of a medieval ideal*, Hague, Pays-Bas, Martinus Nijhoff, 1975, 168 p.

Cooper, Kate. « The bride of Christ, the "Male Woman" and the female reader in Late Antiquity », *The Oxford handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, Royaume-Uni, Oxford University Press, 2013, pp. 529-544.

Diem, Albrecht. « The Gender of the Religious: Wo/Men and the Invention of Monasticism », *The Oxford handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, Royaume-Uni, Oxford University Press, 2013, pp. 432-446.

Dupriez, Flore. *La condition féminine et les Pères de l'Église latine*, Montréal, Éditions Paulines, 1982, 194 p.

Duval, Yves-Marie et Laurence, Patrick (traduction et commentaire). *Jérôme : La lettre 22 à Eustochium, De virginitate seruanda*, Bégrolles en Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, vie monastique, n° 47, 2011, 376 p.

Favez, Charles. *La consolation latine chrétienne*, Paris, Vrin, 1937, 190 p.

Favrod, Justin. *Histoire politique du royaume burgonde (433-534)*, Chabloz, Lausanne, 1997, 544 p.

- Favrod, Justin. *Les Burgondes : un royaume oublié au cœur de l'Europe*. Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2002, 142 p.
- Favrod, Justin. « Les rois burgondes et l'Église, pouvoir et contre-pouvoir », *Les Royaumes de la Bourgogne jusqu'en 1032 à travers la culture et la religion*, études réunies par Anne Wagner et Nicole Brocard, Turnhout, Belgique, Brepols, 2018, pp. 187-196.
- Helvétius, Anne-Marie. « Virgo et virago : réflexions sur le pouvoir du voile consacré d'après les sources hagiographiques de la Gaule du Nord », *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe-XIe siècles)*, Lille, Centre de recherche de l'Europe du Nord-Ouest, 1999, pp. 189-203.
- Helvétius, Anne-Marie. « Le sexe des anges au Moyen Âge », *De la différence des sexes. Le genre en histoire*. Larousse, Paris, 2010, pp.101-130.
- Helvétius, Anne-Marie. « Le monachisme féminin en Occident de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge », *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto medioevo*, (31 mars au 6 avril 2016), pp. 193-231.
- Helvétius, Anne-Marie et Matz, Jean-Michel. *Église et société au Moyen Âge : Ve-XVe siècle*, Vanves, Hachette Livre, 2015, 302 p.
- Kelen, Jacqueline. *Les femmes de la Bible : les vierges, les épouses, les rebelles, les séductrices, les prophétesses, les prostituées*, Gordes, France, Éditions du Relié, 2007, 151 p.
- Laurence, Patrick. « La virginité chrétienne : un mode de libération », *Utopies féministes et expérimentations urbaines*, Rennes (France), Presses universitaires de Rennes, 2008, pp. 163-177.
- Laurence, Patrick. *Jérôme et le nouveau modèle féminin : la conversion à la "vie parfaite"*, Paris, Institut d'études augustinienne, 1997, 547 p.
- Pastoureau, Michel et Simonnet, Dominique. *Le petit livre des couleurs*, Paris, Éditions du Panama, 2005, 123 p.
- Perrin, J-M. *La virginité*, Paris, Éditions du Cerf, 1952, 146 p.
- Rapp, Claudia. *Holy bishops in Late Antiquity : the nature of Christian leadership in an age of transition*, Berkeley, University of California Press, 2013, [2005], 520 p.
- Toursel, Zéphyrin. *Histoire de Sainte Eugénie : vierge romaine et martyre et de sa famille (IIIe siècle)*, Paris, Victor Sarlit, 1860, 368 p.
- Vauchez, André. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen âge : d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Paris, Rome, École française de Rome, 1981, 765 p.

Whatley, Gordon. « *Passio Eugeniae* BHL 2666 », *Le légendier de Turin*, études réunies par Monique Goulet et Sandra Isetta, Firenze : Sismel- Edizioni del galluzzo, 2014, pp. 671-703.

Wood, Ian. « Avitus of Vienne, The Augustinian Poet », *Society and Culture in Late Antique Gaul : revisiting the sources*, [s.l.], 2001, pp. 263-277.

Wood, Ian. « Saint Avit et le domaine des Gibichungs dans la vallée du Rhône », *Les Royaumes de Bourgogne jusqu'en 1032 à travers la culture et la religion*, études réunies par Anne Wagner et Nicole Brocard, Turnhout, Belgique, Brepols, 2018, pp. 219-228.

4- Articles de périodique :

Joye, Sylvie. « Couples chastes à la fin de l'Antiquité et au haut Moyen Âge », dans *Médiévales*, n° 65 (automne 2013), [en ligne], <https://journals.openedition.org/medieuales/7090> (page consultée le 8 octobre 2019).

Laurence, Patrick. « Les moniales de l'aristocratie : grandeur et humilité », dans *JSTOR, Vigiliae Christianae*, vol. 51, n° 2, mai 1997, pp. 140-157.

Laurence, Patrick. *Le monachisme féminin antique : idéal hiéronymien et réalité historique*, dans *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Louvain, vol. 52, 2010, 362p.

5- Sites Web :

Catholique.org, [en ligne], <https://bible.catholique.org/> (page consultée le 4 mai 2018).

