

# REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES

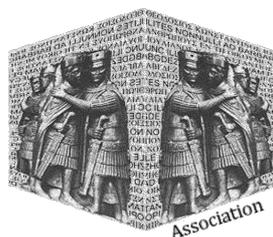
Histoire, textes, traductions, analyses, sources et prolongements de l'Antiquité Tardive

(RET)

*publiée par l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT)*

ANNÉE ET TOME VI  
2016-2017

Supplément 4



**Textes pour  
l'Histoire de  
l'Antiquité  
Tardive**

# REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES (RET)

fondée par

E. Amato et †P.-L. Malosse

---

## COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études, Paris), Giovanni de Bonfils (Università di Bari), Aldo Corcella (Università della Basilicata), Raffaella Cribiore (New York University), Kristoffel Demoen (Universiteit Gent), Elizabeth DePalma Digeser (University of California), Leah Di Segni (The Hebrew University of Jerusalem), José Antonio Fernández Delgado (Universidad de Salamanca), Jean-Luc Fournet (École Pratique des Hautes Études, Paris), Geoffrey Greatrex (University of Ottawa), Malcom Heath (University of Leeds), Peter Heather (King's College London), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études, Paris), Enrico V. Maltese (Università di Torino), Arnaldo Marcone (Università di Roma 3), Mischa Meier (Universität Tübingen), Laura Miguélez-Cavero (Universidad de Salamanca), Claudio Moreschini (Università di Pisa), Robert J. Penella (Fordham University of New York), Lorenzo Perrone (Università di Bologna), Claudia Rapp (Universität Wien), Francesca Reduzzi (Università di Napoli « Federico II »), Jacques-Hubert Sautel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris), Claudia Schindler (Universität Hamburg), Antonio Stramaglia (Università di Cassino).

## COMITÉ EDITORIAL

Eugenio Amato (Université de Nantes et Institut Universitaire de France), Béatrice Bakhouché (Université de Montpellier 3), †Jean Bouffartigue (Université de Paris X-Nanterre), Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours) Pierre Jaillette (Université de Lille 3), Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universitat de Barcelona), †Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier 3), Annick Martin (Université de Rennes 2), Sébastien Morlet (Université de Paris IV-Sorbonne et Institut Universitaire de France), Bernard Pouderon (Université de Tours et Institut Universitaire de France), Stéphane Ratti (Université de Bourgogne), Jacques Schamp (Université de Fribourg).

## DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Eugenio Amato (responsable)

Sylvie Crogiez-Pétrequin

Bernard Pouderon

## SECRÉTAIRES DE REDACTION

Pasqua De Cicco (Université de Nantes)

Matteo Deroma (Université de Nantes)

---

**Peer-review.** Les travaux adressés pour publication à la revue seront soumis – sous la forme d'un double anonymat – à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial. La liste des experts externes sera publiée tous les deux ans.

## Normes pour les auteurs

Tous les travaux, rédigés de façon définitive, sont à soumettre par voie électronique en joignant un fichier texte au format word et pdf à l'adresse suivante :

**redaction@revue-etudes-tardo-antiques.fr**

La revue **ne publie de comptes rendus** que sous forme de recension critique détaillée ou d'article de synthèse (*review articles*). Elle apparaît **exclusivement par voie électronique** ; les tirés à part papier ne sont pas prévus.

Pour les **normes rédactionnelles détaillées**, ainsi que pour les **index complets** de chaque année et tome, prière de s'adresser à la page électronique de la revue :

**www.revue-etudes-tardo-antiques.fr**

La mise en page professionnelle de la revue est assurée par Arun Maltese, Via Tissoni 9/4, I-17100 Savona (Italie) – E-mail : [bibliotecnica.bear@gmail.com](mailto:bibliotecnica.bear@gmail.com) (www.bibliobear.com)

ISSN 2115-8266

RET Supplément 4

## Poésie et Bible aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.

Actes de la session scientifique de l'Assemblée générale de  
l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive »

Paris, École Nationale des Chartes, 8 octobre 2016.

Édités par

MICHELE CUTINO

2017

## SOMMAIRE

<i>Avant-propos</i> , par M. CUTINO	p. III
Gianfranco AGOSTI, <i>Modelli letterari e identità culturale: i carmi epigrafici cristiani tardoantichi</i>	1
Alice LEFLAËC, <i>L'usage de la Bible dans la construction de la figure du poète chez Paulin de Nole (Nat. 6, 1-69)</i>	13
Renaud LESTRADE, <i>Les enluminures poétiques de Cyprien le Gaulois : une paraphrase néoclassique du récit de la Chute</i>	31
DONATO DE GIANNI, <i>Nel laboratorio del parafraste. Le Imprese di Gedeone narrate dal poeta dell'Heptateuchos (iud. 249-359)</i>	49
DELPHINE LAURITZEN, <i>La paraphrase du Logos par lui-même dans l'Évangile de Saint Jean de Nonnos de Panopolis, chant Θ (VIII)</i>	85
David LORIN, « <i>Καὶ τότε γαῖαν ἄπασαν ἐπέκλυσεν ὑέτιος Ζεὺς</i> » (D., 6, 229) : <i>Nonnos de Panopolis, héritier de la Genèse ?</i>	103
NICOLE HECQUET-NOTI, <i>Vertus de la moniale, vertus royales : Bible et réception du De virginitate d'Avit de Vienne</i>	135
Luciana FURBETTA, <i>Lire la Bible et 'construire' un texte poétique : l'exemple de Sidoine Apollinaire (carm. 16,6-39) et d'Avit de Vienne</i>	147
Michele CUTINO, <i>L'accomplissement de la paraphrase néotestamentaire en Occident : les In evangelia libri de Severus de Malaga</i>	189

LIRE LA BIBLE ET 'CONSTRUIRE' UN TEXTE POÉTIQUE :  
L'EXEMPLE DE SIDOINE APOLLINAIRE (CARM. 16,6-39)  
ET D'AVIT DE VIENNE

*Abstract:* In this paper the author presents a study on the poetical inclusion of the biblical matters and themes in Sidonius Apollinaris' *carm.* 16 (especially vv. 6-39) and Alcimus Avitus' *de spiritalis historiae gestis*, focusing on the same tales and topics. The analysis will show the similarities, the different approaches used by these authors (linked by the same cultural background) and their strategies to include the biblical subjects in the poetical fabric, and also the connection between Poetry and Exegesis.

*Keywords:* Sidonius Apollinaris – Faustus of Riez – Alcimus Avitus of Vienne – Poetry and Exegesis – Bible – Bible and Poetry - Jonas – Judith – Holophernes – Helias – Eucharisticon / euchariston – Church – Bishop and Poetry – Prudentius – Paulinus of Nola – Intertextuality.

Dans cette étude nous essayerons, sans aucune prétention d'exhaustivité, d'analyser la technique exploitée par Sidoine Apollinaire et Avit de Vienne pour 'mettre en vers' d'épisodes bibliques, ainsi que la composante 'théologique' et exégétique qui fait, comme nous verrons, entièrement partie de la formation culturelle et spirituelle des deux auteurs, reflétée dans le tissage des vers. Afin de mieux saisir le rapport entre poésie et Bible, poésie et exégèse / théologie et le changement de ce rapport dans la 'construction' d'un texte poétique, nous avons choisi de proposer une sélection des vers de l'ouvrage d'Avit de Vienne relatés aux mêmes sujets des vv. 6-39 de l'*Eucharisticon ad Faustum episcopum* composé par Sidoine Apollinaire, seul exemple ce dernier, qui permet d'apprécier la présence de la matière scripturaire dans les vers de l'évêque de Clermont.

*L'Eucharisticon ad Faustum episcopum (carm. 16) : Sidoine poète et la Bible*

Le *carmen* 16 composé par Sidoine est la seule pièce étendue<sup>1</sup> (128 hexamètres) à sujet chrétien et dévouée aux louanges d'un homme d'église : l'évêque de Riez

<sup>1</sup> Dans le recueil des *carmina minora* (*carm.* 9-24) Sidoine ne présente pas d'autres vers totalement d'inspiration religieuse, mais dans la correspondance il y a le reflet d'une production poétique qui

Faustus. La date de composition n'est pas exactement connue, mais le texte devrait avoir été composé avant l'élection de Sidoine en tant qu'évêque de Clermont (elle-même problématique à saisir à travers ses écrits et qui remonte autour de 470-471)<sup>2</sup>. La datation problématique du *carm.* 16 oscille entre 461/462 et 464-465 diversement proposé et défendue par la critique et strictement liée au problème de la datation

rentre plus spécifiquement dans une production 'poétique chrétienne' strictement liée à la quotidienneté ; Sidoine compose en effet une épigramme pour l'église de Saint Martin à Tours à la demande de l'évêque Perpetuus (cf. *epist.* 4, 18 étudiée par V. ZARINI, *À la plus grande gloire de Martin? Deux épigrammata de la basilique de Tours au V<sup>e</sup> siècle*, dans J. DION (éd.), *L'épigramme de l'Antiquité au XVII<sup>e</sup> siècle ou Du ciseau à la pointe*, Nancy-Paris, 2002, pp. 247-262 ; D. AMHERDT, *Sidoine Apollinaire. Le quatrième livre de la correspondance. Introduction et commentaire*, Bern-Berlin 2001, pp. 397-418). La lettre 2, 10 contient les vers composés pour la cathédrale de Lyon bâtie par l'évêque Patiens ; vers que Sidoine envoie à Hesperius et dont N. HECQUET-NOTI, *Le temple de Dieu ou la nature symbolisée : la dédicace de la cathédrale de Lyon par Sidoine Apollinaire* (*epist.* 2,10) dans F. Garambois - D. Vallat (éds.), *La lierre et la statue. La nature et son espace littéraire dans l'épigramme gréco-latine tardive*, Saint-Étienne 2013, pp. 217-231 a analysé le niveau spirituel des images y exploitées (on retrouve une analyse de langage et de signification spirituelle dans les épigrammes pour les édifices sacrés composées par Sidoine d'après G. Herbert de la Portbarré-Viard, *Les descriptions et évocations d'édifices religieux chrétiens dans l'oeuvre de Sidoine Apollinaire*, dans R. Poinault - A. Stoehr-Monjou (éds.), *Présence de Sidoine Apollinaire*, Clermont-Ferrand, 2014, pp. 379-406). Avec la lettre 7, 17 l'auteur envoie à Volusianus une épitaphe composé pour l'abbé Abraham (I. GUALANDRI, I., *Elegi acuti : il distico elegiaco in Sidonio Apollinare*, dans G. Catanzaro - F. Santucci (éds.), *La poesia cristiana latina in distici elegiaci*. Atti del Convegno internazionale, Assisi 20-22 marzo 1992. Assisi, 1993, pp. 191-216, cf. en particulier pp. 209-212 ; S. CONDORELLI, *Gli epigrammi funerari di Sidonio Apollinare*, dans M.-F. Guipponi-Gineste - C. Urlacher-Becht (éds.), *La renaissance de l'épigramme dans la latinité tardive*, Paris, 2013, pp. 261-279) cette dernière pièce montre des caractères chrétiens plus marqués et en particulier on peut y tracer le motif paulinien de l'homme temple de Dieu (cf. vv. 23-24). Le motif des *corda* qui chantent les louanges que la *lingua* du poète ne peut pas exprimer est d'ailleurs développé par Sidoine dans la dernière pièce poétique à nous parvenue ; c'est le *carmen* en strophes saphiques inséré dans l'épître conclusive du recueil de la correspondance (*epist.* 9, 16). La pièce définie par l'éditeur André Loyen comme 'le testament politique et littéraire' de Sidoine (cf. A., LOYEN, *Sidoine Apollinaire, Lettres*. Livres VI-IX, Paris (CUF), 1970, p. 179) représente dans l'avis de l'auteur l'abandon de son activité poétique à l'avantage d'une production littéraire en prose plus convenable au *status* épiscopal. La tension entre littérature / poésie et spiritualité / charge épiscopale est toute jouée sur la conversion des *chordae* du poète qui montre l'exemple d'une exerce poétique dévoué aux louanges des saints en commençant un hymne à Saint Saturnin et en indiquant dans sa dernière pièce poétique l'esquisse d'un nouveau projet littéraire et poétique tout chrétien qui rappelle les hymnes de Prudence (cf. *passim* et G. RAVENNA, « Quos tamen chordae nequeunt sonare, / corda sonabunt: Sidon. epist. IX 16,3 vers 83-84 (*Sidonio Apollinare giudica la sua poesia*) », *Incontri triestini di Filologia classica*, 3, 2003-2004, pp. 315-326 ; S. CONDORELLI, *Il poeta doctus nel V sec. d.C. Aspetti della poetica di Sidonio Apollinare*, Napoli 2008, pp. 228-239). Les déclarations programmatiques (explicites et implicites) dans cette dernière pièce et dernière lettre sont à l'aval d'une réflexion continue de Sidoine à l'égard de la légitimité de 'faire poésie' pour un homme d'église et plus génériquement pour un chrétien, dont une étape peut être retracée dans le *carm.* 16.

<sup>2</sup> Cf. A. LOYEN, *Sidoine Apollinaire, Poèmes*, I, Paris (CUF), 1960, pp. XXI-XXIII.

de la publication du recueil des *carm.* 9-24<sup>3</sup>. Au-delà de l'approximation de la date de composition et puis de la publication à l'intérieur du recueil poétique, l'*eucharisticchon* / *euchariston* à Faustus témoigne des premiers pas d'un 'tour de vol', pour ainsi dire, dans la vie de Sidoine qui s'approche à entreprendre la voie ecclésiastique sous le guide de Faustus, son père et d'un même temps frère spirituel<sup>4</sup>, par lequel il reçoit le baptême. Jill Harries a bien envisagé dans le *carm.* 16 les reflets et les influences des lectures éminemment chrétiennes à l'aide de la préparation spirituelle de l'auteur lors de s'approcher au baptême<sup>5</sup> ; à ce sujet le choix de Sidoine de composer l'*eucharisticchon* à Faustus est emblématique de la trace profonde que l'initiation à la vraie vie chrétienne du baptisé (et ensuite futur évêque) laisse dans tous niveaux de son existence, une trace d'un parcours reflété, à traits, dans la production littéraire et dont le *carm.* 16 représente un premier exemple<sup>6</sup>. Dans

<sup>3</sup> Pour un résumé critique des hypothèses par les études sur la datation et l'inclusion du *carmen* dans le recueil poétique, ainsi que la publication du recueil même on renvoie à S. SANTELLIA, *Sidonio Apollinare carme 16 Eucharisticon ad Faustum episcopum. Introduzione, traduzione e commento*, Bari, 2012, pp.46-50.

<sup>4</sup> Faustus fut moine à Lérins (où il parvient encore très jeune vraisemblablement quand Honorat était encore à Lérins avant d'entrer en charge du siège d'Arles le 426) et il devient évêque de Riez à partir de 460 (son premier engagement public fait date de 462 quand il est présent au concile convoqué par le Pape Hilarie) ; pour un profil biographique de Faustus, son rapport avec le milieu gaulois et son activité pastorale et politique à la lumière d'une étude d'ensemble de sa production littéraire on renvoie à R. BARCELLONA, *Fausto di Riez interprete del suo tempo. Un vescovo tardoantico dentro la crisi dell'impero*, Soveria Mannelli 2006 (cf. en particulier le cadre initial aux pp. 8-31).

<sup>5</sup> J. HARRIES, *Sidonius Apollinaris and the fall of Rome*, Oxford, 1994, pp. 104-115 (cf. *passim*). Sur la connaissance des *auctores* et des livres sacrés dans le cercle érudite de Sidoine on peut rappeler la description de la 'bibliothèque' des amis Apollinaris et Ferreolus décrite dans l'*epist.* 2,9 où, comme dit Sidoine, Augustin, Varron, Horace, Prudence, Origène *et al.* étaient lieu des fréquentes lectures entre amis. Cette lettre nous montre l'activité de lecture et exégèse des sources chrétiennes à côté de celles classiques et païennes déjà pendant les années précédentes l'élection épiscopale car la lettre est datable (selon la chronologie établie par André Loyen) de 465. Sidoine avait par ailleurs l'habitude d'échanger de livres avec ses sodales (par exemple la lettre 5, 15,1 nous témoigne de l'envoi d'une copie du Pentateuque et des livres de Prophètes à Ruricius de Limoges, la lettre 8, 6,18 d'une copie à Namatius des *Chronica* d'Éusebe).

<sup>6</sup> En plus des textes que nous avons rappelé dans la n. 1 de traces de poésie chrétienne et d'une sensibilité aux motifs chrétiens sont envisageables aussi dans le recueil des *carmina minora*. Le *carm.* 17 par exemple est une invitation à Ommatius où à la fin le poète exploite le motif topique de la bienveillance de Christ qui prévoit à tous les besoins sans nécessité de richesse (cf. vv. 19-20 *tu tamen ut venias petimus; dabit omnia Christus, / hic mihi qui patriam fecit amore tuo* ; sur le *carmen* cf. S. SANTELLIA, « Vocatio ad cenam : spigolando tra i modelli di Sidonio Apollinare, *carm.* 17 », *AFLB*, 52-53, 2009-2010, pp. 169-179) et dans le *carm.* 24, 16-19 où il y a un hommage à Saint Julien de Brioude (cf. S. SANTELLIA, *Sidonio Apollinare, Propempticon ad libellum*, introduzione, traduzione e commento, Bari 2002, comm. *ad loc.*)

l'ensemble de l'exercice d'une poésie d'occasion inspiré par le milieu de Sidoine – encore homme politique et représentant de l'élite savante gallo-romaine – incarné par les *carmina minora*, la pièce dédiée à Faustus maintient d'un côté les traits de la poésie *levis*, de circonstance bornée à un sujet et une occasion de composition et d'autre côté représente la détournement vers une poésie qui refuse les *fabulae poetarum* pour s'adonner aux sujets et thèmes sacrés en répondant aux principes du *decorum* et de l'*urbanitas* (convenable au *status* du destinataire loué). Cette double âme est bien révélée par la structure même du *carm.* 16, où après le proème et les invocations au *Spiritus* (sur lesquelles nous reviendrons sous peu) suit l'éloge de Faustus qui occupe la seconde moitié du texte (vv. 71-126) et qui aboutit à l'explicitation de l'affection du poète au regard de Faustus (vv. 127-128). Si la *recusatio* de la poésie profane prévaut aux vv. 1-6 en faisant écho à la tradition chrétienne qui remonte à Juvencus<sup>7</sup> :

<sup>7</sup> Cf. e.g. Juvenc. *Praef.* 15 ; 25-27 ; Sedul. *Carm.pasch.* 1,17-22 ; 60-78. Ces vers de Sidoine ont été déjà bien étudiés par la critique : pour une introduction au *carmen* voir CONDORELLI, *Il poeta doctus* [n. 1], pp. 145-148 ; R. BARCELONA, *Da Apollo a Cristo. L'invocazione proemiale nel carme XVI di Sidonio Apollinare*, dans C. Giuffrè Scibona – A. Mastrocinque (éds.), *Ex pluribus unum. Studi in onore di Giulia Sfameni Gasparro*, Roma 2015, pp. 279-289 et pour un commentaire S. SANTELLA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3] ; J. HERNÁNDEZ LOBATO, *El carmen 16 de Sidonio Apolinar. Muerte et resurrecion de la poesia*, dans R. Poignault - A. Stoehr-Monjou (éds.), *Présence de Sidoine Apollinaire*, Clermont-Ferrand, 2014, pp. 407-420, pour les vv. 1-5 parle d'une mort et resurrection de la poésie, dialectique cette-ci expliquée à travers une analyse plus profondite du *carmen* dans J. HERNÁNDEZ LOBATO, *Vel Apolline muto. Estética y poética de la antigüedad tardía*, Bern 2012, pp. 519-609, en particulier on renvoie aux pp. 551-561 où l'auteur propose une analyse des rapports entre Auson. *griph.* 2,30-32 et le v. 1 du *carmen* de Sidoine (en général l'auteur songe à una 'cuidada puesta en escena de un suicidio poético' déployée à partir des reprises de l'hypotexte de Stat. *Silv.* 1,4 et de Verg. *Aen.* 4,512, ce dernier exploité dans le v. 2 de Sidoine, cf. p. 590 : « Sidonio, como Dido, debe sacrificar quello que le ha proporcionao alguno de los momentos más felices – y, no lo olvidemos, prósperos- de su vida. Inmola esa exuberancia preciosa, esa profusión asianista no extenta de frivolidad, esa literatura 'fenicia' con la que se le ha identificado durate tantos años y que le ha servido para embriague a sus lectores, como la reina tiria a Eneas entre púrpuras y brocados. Y renuncia a todo eso en aras de una supuesta poética de la autenticidad cristiana, de un anacoretismo estético (metaforizado en el bellissimo retrato del Fausto asceta, desplegado en los vv. 91-126), cuya aplicación, práctica es, desde luego, más que discutible. De hecho, en cierta medida esa autoinmolación es también un gran simulacro, pues bajo la forma de *recusatio*, de preterición, de negación, tan típica de las declaraciones programáticas de Sidonio ». D'autres remarques dans le cadre d'une réconsideration d'ensemble du *carm.* 16 sont dans D. AMHERDT, *Le carmen 16 de Sidoine Apollinaire. L'Esprit Saint et les Muses, la Bible et Juvénal, Lérins et les Syrtes brûlantes*, dans R. Poignault - A. Stoehr-Monjou (éds.), *Présence de Sidoine Apollinaire*, Clermont-Ferrand, 2014, pp. 421-432 ; une analyse des composantes les plus importantes de cette pièce à la lumière des repris d'Ennode dans *carm.* 1,9 a été présentée par F.E. CONSOLINO, *Prosa e poesia in Ennodio : la dictio per Epifanio*, dans F. GASTI, *Atti della terza giornata ennodiana*, Pisa 2006. Sans entrer dans la question et dans la position de la critique, de notre part les vv. 1-5 de Sidoine sont à lire dans

Phoebum et ter ternas decima cum Pallade Musas  
 Orpheaue et laticem simulatum fontis equini  
 Ogygiamque chelyn, quae saxa sequacia flectens  
 cantibus auritos erexit carmine muros,  
 sperne, fidis; magis ille veni nunc Spiritus, oro,  
 pontificem dicture tuum

en revanche les louanges de Faustus, déployées aux vv. 71-126, sont empruntées aux principes de la technique encomiastique, à leurs tours relus à la lumière des *exempla* chrétiens plus voisins pour sensibilité au milieu du destinataire et plus en général à l'expression d'un contenu spirituel. Cela est bien saisissable si on parcourt le texte et la succession des tableaux y insérés. Les vv. 71-90 contiennent l'*aition* de l'hommage poétique, ainsi que la référence à l'histoire personnelle de Sidoine et ses liens avec le protagoniste : Faustus a aidé le frère de Sidoine<sup>8</sup> (vv. 71-77), il a accueilli à Riez le poète (vv. 78-82) et surtout il l'a baptisé (vv. 83-84). La description de la symptomatologie amoureuse empruntée aux modèles profanes est pliée ici à décrire les sentiments de l'homme prêt au baptême et la déclaration de modestie est orientée à souligner l'importance de la figure de Faustus et les liens d'amitié entre les deux, cf. vv. 83-90 :

omnibus attamen his sat praestat quod voluisti  
 ut sanctae matris sanctum quoque limen adirem.  
 Derigui, fateor, mihi conscius atque repente  
 tinxit adorantem pavidio reverentia vultum;  
 nec secus intremui quam si me forte Rebeccae  
 Israel aut Samuel crinitus duceret Annae.  
 Quapropter te vel votis sine fine colentes  
 affectum magnum per carmina parva fatemur<sup>9</sup>

le cadre de l'occasion de composition, du sujet loué. Ils témoignent d'une réfutation de la poésie classique profane pas encore complète et plutôt encore *in fieri* et circonstancielle, bornée aux louanges de Faustus et à l'initiation au baptême lorsque que Sidoine poète est encore aux premières étapes d'une réflexion (et d'une typologie poétique) qu'aboutira dans les vers finales introduits dans la dernière lettre (reflet du parcours littéraire, politique et épiscopal) et orientés à l'exemple de Prudence.

<sup>8</sup> La référence au frère n'est pas clair, les suggestions de la critique sont reprises et commentés par SANTELIA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3], pp. 121-122 à laquelle nous renvoyons. Sidoine vraisemblablement remercie Faustus pour avoir guidé le frère pendant sa *lubrica aetas* (cf. v. 72) sous toute sa conduite politique (dont nous n'avons pas aucun témoignage) ainsi que spirituelle (peut-être pendant sa permanence à Lérins cf. R. BARCELLONA, *Lerino nei versi di un aristocratico: il carmen XVI di Sidonio Apollinare*, dans *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica*. Atti del XXXVI Incontro di Studiosi di Antichità Cristiana, Roma 2008, pp. 713-726, cf. p. 718 et n. 19), en bénéficiant avec son aide toute la famille.

<sup>9</sup> Pour le commentaire de ces vers cf. SANTELIA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3], pp. 123-127 ;

La coloration chrétienne de ces vers est d'une certaine façon 'garantie' par une sorte de comparaison toute implicite entre Faustus, Jacob (Israël), Samuel et Sidoine, Rebecca et Anna, image qui marque la grandeur du guide de Faustus, qui à travers le baptême introduit Sidoine au sein de la vie de l'église. La pointe 'devient épigrammatique' dans les vers suivants, où les *carmina parva* de Sidoine chantent l'*affectus magnus* vers Faustus accompagné par les prières du poète. Le mélange des reprises 'profanes' - évidentes grâce aux recours à la *iunctura carmina parva* tirée de Mart. 7, 29,6 ; 8,82,2 - et les éléments propres des hymnes chrétiens avec l'image des *vota* du poète, sert à reconduire avec le *locus humilitatis* la pièce du poète aux files des *nugae* qui n'arrivent pas à exprimer la grandeur du sujet loué et donc expriment d'une façon épigrammatique (que Sidoine bien exploite aussi dans ses *carmina* politiques<sup>10</sup>) le *topos* de la *deminutio* du poète. Le passage introduit les louanges de Faustus et conclut la série des vers avec les invocations à l'Esprit (vv. 6-67) qui inspire le poète à chanter l'évêque (cf. vv. 68-70 *da Faustum laudare tuum, da solvere gratem, / quas et post debere iuvat. Te, magne sacerdos, / barbitus hic noster plectro licet impare cantat*) et le poursuit du texte révèle les traits du panégyrique combinés à un récit qui rappelle les textes hagiographiques. Le premier tableau vise à louer la vie ascétique de Faustus anachorète (vv. 91-103), le deuxième exalte sa présence à Lérins comme moine ascète et évêque après Honorat et Maxime (vv. 104-115) et en fin aux vv. 116-126 Sidoine présente un Faustus évêque engagé comme pasteur d'âmes, un évêque qui corrige les mœurs du peuple, secourt les malades et les prisonniers, assure une sépulture aux défunts. Sidoine présente ainsi une sorte de portrait idéal de la figure épiscopale, portrait modelé aux *topoi* chrétiens et qui témoigne bien de l'importance de Faustus pour la formation spirituelle de Sidoine. Même si la composition du *carmen* remonte aux premières années de la formation de l'auteur

en ce qui concerne les échos et les allusions aux modèles classiques Santelia rappelle Stat. *Ach.* 1, 301-306 où on constate l'emploi du verbe *deriguo* pour emphatiser le troublement de l'homme touché et paralysé par l'amour de Deïdamie (cf. e.g vv. 303 *dirigit totisque novum bibit ossibus ignem*).

<sup>10</sup> SANTELLA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3], p.38 rappelle la reprise de Martial et souligne comme ces vers preuvent l'absence d'une distinction entre inspiration/contenu et modèles poétiques. On pourrait ajouter que le goût du *lusus* poétique, la tendance à mélanger les tons et le recours à la *pointe* épigrammatique superposée à une intonation d'ensemble plus solennel est présente à la fin du *carmen* où Sidoine joue sur l'ambiguïté sémantique des adjectives convenables à la dignité et aux vertus du destinataire et sur les noms des plus grandes des anciens abbés de Lérins : cf. vv. 127-128 *quidquid agis, quocumque loci es, semper mihi Faustus, / semper Honoratus, semper quoque Maximus esto* (pour le v. 128 AMHERDT, *Le carmen 16 de Sidoine* [n. 7], p. 427 rappelle comme précédent Mart. 8, 55, 11 *accipe divitias et vatum maximus esto*). Au sujet de la définition de *nugae, quisquilliae* référée aux pièces d'intonation 'épique' et solennel comme les panégyriques cf. L. MONDIN, *La misura epigrammatica nella tarda latinità*, dans A. Morelli (éd.), *Epigramma longum. Da Marziale alla tarda antichità*, t. 2, Cassino 2008, pp. 397-494, cf. pp. 484-486.

avant l'accession au siège épiscopal, les tons et l'admiration déployées dans ces vers poussent à envisager une sorte de modelage de la part de Sidoine à la figure de Faustus. L'évêque a les vertus propres aux ascètes que le poète admire profondément, il a l'habileté qui convient à un guide religieux et politique car il est homme de haute culture ; il incarne donc l'exemple parfait d'évêque dont Sidoine s'inspirera lui-même. Il suffit à ce propos de rappeler comme la figure de Faustus soit toujours présente et comme plusieurs vertus louées dans le *carmin.* 16, soient amplifiées dans les lettres lui adressées environs 471-476 (pendant les premières années de l'épiscopat de Sidoine). Ces sont les *epist.* 9,3 et 9,9 dans lesquelles l'auteur insiste surtout sur la capacité littéraire de Faustus et sur la grandeur de ses écrits, l'habileté oratoire et les discours publiques<sup>11</sup>, mais sans renoncer à rappeler la discipline de Lérins qu'il a introduit à Riez. Les mœurs et les prières de l'île de Lérins sont les marques distinctives de l'activité épiscopale de Faustus avec lesquelles il secourt le peuple, en suivant l'exemple de l'Évangile : cf.e.g. *epist.* 9,3,4. L'éloge de l'*eloquentia* et de la culture grandit par la *sapientia* dérivée de la connaissance des Écritures aboutit à l'image de Faustus philosophe chrétien : *praeditus mulierem pulchram sed illam Deuteronomio astipulante nubentem* : cf. *epist.* 9.9.12. L'image de l'union entre Faustus et la Philosophie est construite sur l'appui de l'exégèse allégorique de *Deut.* XXI, 11-13 ancrée, comme montré par Salvatore Pricoco à Hier. *epist.* 21 et 70<sup>12</sup>. Les deux lettres de Sidoine amplifient les louanges des capacités intellectuelles et de la culture philosophique chrétienne de Faustus<sup>13</sup>, qui

<sup>11</sup> Cf. *epist.* 9,3,5 et 9,9.

<sup>12</sup> Cf. S. PRICOCO, « Sidonio Apollinare tra Claudiano Mamerto e Fausto di Riez e la datazione del 'De Spiritu sancto' », *Nuovo Didaskaleion* XV, 1965, pp. 115-140, cf. pp. 123-133 ; en particulier à p. 120 il note : « Sidonio esalta in Fausto colui che ha saputo spogliare la filosofia degli antichi errori e asservire l'Accademia di Platone alla Chiesa di Cristo » et il demontre la connaissance profonde de la part de Sidoine des lettres de Jérôme (à ce sujet voir aussi S. PRICOCO, « Sidonio Apollinare, Girolamo e Rufino », *Nuovo Didaskaleion* XV, 1965, pp. 143-150).

<sup>13</sup> Pourtant il faut souligner que Sidoine se limite à ces louanges sans entrer dans le coeur du contenu des écrits de Faustus, il ne fait pas référence à de questions théologiques ou philosophiques des ouvrages de Faustus mais au contraire il souligne l'exercice des belles lettres, la perfection de l'*elocutio*, la disposition des éléments dans la phrase, les particularités stylistiques. Même stratégie est utilisée par exemple dans l'*epist.* 4,3 où Sidoine loue l'habileté de Claudianus Mamertus. Ce choix plus qu'être reliée à la manque d'un réel intérêt philosophique et exégétique (comme d'ailleurs affirmé par l'auteur non sans un jeu de modestie dans les *epist.* 4,17,3 et 9,2), est due à l'amitié vers les deux protagonistes de la diatribe sur la nature de l'âme, diatribe qui oppose Faustus et Claudianus Mamertus (cf. M. DI MARCO, *La polemica sull'anima tra < Fausto di Riez > e Claudiano Mamerto*, Roma 1995). En fait Mamertus compose le *de statu animae* qu'il dédie à Sidoine et dans cet opuscule il attaque un *libellus* dit anonyme (en vérité écrit par Faustus) où l'auteur soutient la thèse de la corporalité de l'âme, tandis que Mamertus développe et explique la théorie de la non corporalité. Sidoine reçoit le texte de Mamertus et en fait un éloge bordé à la forme et au style (cf. *epist.* 4,3) et pareillement dans

ne sont pas déployées dans le *carm.* 16, ce dernier est plutôt centré sur l'ascétisme et la vie érémitique, ensuite moniale, de Faustus ainsi que l'activité épiscopale au service de son brebis des fidèles. En comparant le *carm.* 16 et les louanges insérées dans les deux lettres on peut constater comme Sidoine dresse une figure-*exemplum* et comme à partir du *carm.* 16 - donc avant son accession à l'épiscopat et avant la production épistolaire rattachée aux ans de sa charge - il élabore des clichés qu'il utilise dans toute sa correspondance pour s'adresser aux collègues évêques. D'après Sidoine la figure de l'évêque (à partir des louanges dévouées à Faustus avec le *carm.* 16) devient donc le 'sujet' par excellence, figure clef dans le contexte sociopolitique et le ton encomiastique, bien marqué dans le *carm.* 16, et que Sidoine utilise dans les lettres en tant qu'évêque en s'adressant aux évêques, révèle toujours la convergence des tons dans les louanges des sujets politiques ou simplement des sénateurs ou des amis de son milieu<sup>14</sup>. Si d'un côté la description et l'éloge des personnages de l'Église, de leurs qualités, ainsi que de leur rôle dans les questions qui affligent la société de son temps semble acquérir les traits de la stylisation et de la convention littéraire imposée par le *decorum* et l'*urbanitas*, de l'autre les vertus dont s'inspire l'homme d'Église sont toutes empruntées à l'exemple des saints et des martyrs<sup>15</sup> et à la préciosité du style et au remploi des procédés rhétoriques (qui caractérisent l'*elocutio* classique) souviennent les *exempla* et l'usage des images tirées de la Bible. L'exemple de l'*epist.* 9,9,12 montre la présence d'une inclusion plus profonde de la matière biblique dans le tissu du texte, basée sur la connaissance des lectures allégoriques et exégétiques des *auctores* chrétiens. Cette tendance coexiste avec l'«orientalisme biblique» et l'usage de la Bible comme répertoire des merveilles et de récits<sup>16</sup> ; le *carm.* 16 nous en offre un exemple poétique. L'unicité de cette pièce

la lettre 9,9 il présente, d'une manière très similaire, les louanges d'un ouvrage de Faustus (à identifier selon PRICOCO, *Sidonio Apollinare tra Claudiano Mamerto* [n. 12], pp. 133-140 le *De Spiritu sancto* ; en revanche pour M. NERI, « Sidonio Apollinare (*epist.* 9,9,10) e la possibile attribuzione del *De ratione fidei* a Fausto di Riez », *Bstudlat* 41, 2011, pp. 531-542 Sidoine se réfère au *de ratione fidei*) sans à l'apparence entrer dans le cœur de la question (sur la lettre cf. PRICOCO, *Sidonio Apollinare tra Claudiano Mamerto* [n. 12], pp. 115-123).

<sup>14</sup> Cf. F.E. CONSOLINO, *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica. Studi sulla figura del vescovo nei secoli IV-VI*, Napoli 1979, pp. 89-116 ; J. VAN WAARDEN, « Sidonio Apollinare, poeta e vescovo », *VetChr.* 48, 2011, pp. 99-113.

<sup>15</sup> Cf. à ce sujet l'épithaphe d'Abraham (*epist.* 7,17) et en particulier le petit *specimen* donné dans la dernière pièce poétique de l'auteur dans *epist.* 9,16 (cf. *supra* n. 1) met en évidence la centralité des *praemia vitae* gagnés par les saints hommes à travers le martyre comme Saint Saturnin, ou encore on peut rappeler l'influence du modèle du premier évêque-moine saint: Martin de Tours.

<sup>16</sup> Cf. A. LOYEN, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'Empire*, Paris 1943, p. 163 qui souligne (en se référant surtout à l'épistolaire) une continuité des tons et de manière de composition sans aucun changement dans l'inclusion de la matière chrétienne et le rapport avec la Bible : « Sidoine n'a pas changé. La méthode allégorique et l'orientalisme biblique ont apporté, au

ne consiste pas seulement, comme nous avons vu, dans les mélanges des tons et des motifs exploités, mais surtout dans les invocations à l'Esprit insérées par Sidoine à partir de v. 5 jusqu'au v. 39 où sans distinction il rappelle les interventions et le pouvoir de l'Esprit à travers le choix des récits tirés de l'Ancien Testament et à partir du v. 40 réfère les actions de l'Esprit qui se sont manifestées avec la naissance du Christ. Les épisodes sélectionnés sont dans l'ordre : Dieu a inspiré Marie l'ancienne durant la traversée de la Mer Rouge (vv. 6-10), Il a aidé la main de Judith face à Holopherne (vv. 11-13), a soutenu Gédéon (vv. 14-17), David. L'Esprit résonne aussi dans le chant des trois jeunes dans le four brûlant (vv. 22-24) et a rempli Jonas (vv. 25-30), Élisée (vv. 31-35), Il a privé de la parole Zacharie (vv. 35-39). Ensuite Sidoine présente la naissance du Christ et ses miracles et donc il passe à introduire dans les vers des événements qui sont référés par l'Évangile (vv. 40-42 naissance de Christ *ex semine nullo* ; vv. 43-46 les miracles de Christ ; vv. 47-63 mort et résurrection). L'invocation à l'Esprit est développée selon les règles des hymnes et des prières en utilisant le *Du-Stil* et sous forme d'énumération. Le poète choisit des épisodes moins connus et la critique s'est interrogée soit sur l'identification du *Spiritus* auquel se réfère Sidoine sans explications<sup>17</sup>, soit sur la logique du choix des

contraire, à sa préciosité les deux mêmes éléments que l'alexandrinisme et l'asianisme : d'une part la subtilité de l'esprit, qui sans cesse se travaille, analyse et dissèque, interprète les choses les plus claires, refuse à la simplicité le droit d'être belle et sainte et finit par sombrer dans le maniérisme le plus vain et le plus ridicule ; d'autre part l'exubérance des images hardies dont l'abus et le mélange mènent vite à l'incohérence. Tous les défauts de Sidoine sont donc orientaux d'origine ». Selon J.-L. CHARLET, *L'inspiration et la forme biblique dans la poésie latine, du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, dans J. FONTAINE - Ch. PIETRI (éds.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris, 1985, pp. 613-643 « la Bible remplace la mythologie antique » (cf. p. 622) et devient pour le poète repertoire / 'arsenal' elle-même, à côté des sources et des modèles profanes.

<sup>17</sup> La majeure partie de la critique pense que Sidoine utilise l'Esprit dans le sens de la troisième personne l'Esprit Saint cf. e.g. CHARLET, *L'inspiration* [n. 17], p. 622 n. 11 ; CONSOLINO, *Prosa e poesia* [n. 7], p. 108-111 et VAN WAARDEN, *Sidonio Apollinare, poeta* [n. 14], p. 102 n. 8. André Loyen traduit Esprit du Seigneur, formulation ambiguë (vd. p. 120). F. PRÉVOT, « Origène, Lactance, Jérôme et les autres : la culture chrétienne de Sidoine Apollinaire », *BSAF* 1995, pp. 215-228 songe pour l'interprétation du *Logos* préexistant (cf. p. 224 nn. 46-47) ; cette explication tient compte de la fluctuation du lexique employé par Sidoine et surtout de l'assimilation Esprit-Christ dès vv. 40-42. Françoise Prévot en plus envisage une reprise de la part de Sidoine du quatrième livre des *Institutiones* de Lactance où, comme chez les Pères du II et III siècles il y a l'assimilation du *Pneuma* à *Spiritus* pour indiquer d'une même temps l'essence divine et le *Logos*. W.M. DALY, « An adverse consensus questioned : does Sidonius's *Euchariston* (carmen XVI) show that he was scripturally naïve ? », *Traditio* 55, 2000, pp. 19-71, cf. p. 65 de sa part envisage que Sidoine indique avec *Spiritus* le *Logos* préexistant jusqu'au v. 39 (dans les *exempla* de l'Ancien Testament) et ensuite à partir de v. 40 le *Logos* incarné dans la personne de Christ. SANTELLA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3], p. 29) rappelle que dans la correspondance Sidoine est très précis et quand il se réfère au Saint Esprit il utilise la définition : *Spiritus sanctus* et elle rappelle les occurrences : *epist.* 6,1,1 ; 7,9,15 ; 7,9,25 ; 9,9,14. HARRIES, *Sidonius*

épisodes sélectionnés. Sur ce dernier point Daly a démontré que au-delà du motif des actions musicales de l'Esprit sonore<sup>18</sup>, Sidoine introduit des récits de l'Ancien Testament qui étaient reliés dans l'exégèse des Pères au baptême et en plus des épisodes néotestamentaires qui symbolisent le sacrifice du Christ et le rachat du mal dérivé du péché originel. La sélection des épisodes ne révèle pas une connaissance imparfaite de Sidoine de la Bible, ni consiste dans un simple 'recueil d'histoires merveilleuses'<sup>19</sup>, mais elle repose sur l'interprétation typologique des épisodes cités, qui évoquent le baptême en suivant le *modus* de l'auteur qui sélectionne des modèles et des motifs cohérents à la motivation des louanges de Faustus qui lui avait imposé le baptême<sup>20</sup>. Ce que nous essayerons d'analyser ici est la manière d'insertion et d'inclusion des récits de l'Ancien Testament dans les vers

*Apollinaris* [n. 5], pp. 105-115 songe à l'Invocation au Saint-Esprit dans la première partie et au Christ dans la seconde et enfin sur la question a appuyé l'attention E. CASTELLI, *L'invocazione allo Spiritus nel carme 16*, dans S. SANTELIA, *Sidonio Apollinare carme 16 Eucharisticum ad Faustum episcopum. Introduzione, traduzione e commento*, Bari, 2012, pp. 143-150 qui rélit la proposition de Prévot à la lumière de la *Geistchristologie* qui en Occident laisse des traces, pendant tout le IVe siècle et souligne comme Sidoine ait utilisé une terminologie archaïque pour se référer avec la seule mention de *Spiritus* comme nom du Christ préexistant, cf. p. 148.

<sup>18</sup> Proposé par PRÉVOT, *Origène, Lactance* [n. 17] comme fil rouge et *ratio* du choix de Sidoine et sur la base de *Lact. Inst.* 4 où la parole de Dieu souffle (*vocalis spiritus*) et résonne (les argumentations de Prévot sont reprises et résumées en détail par SANTELIA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3], pp. 25-26).

<sup>19</sup> Ainsi LOYEN, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux* [n. 16], p. 53 et bien avant lui C.E. STEVENS, *Sidonius Apollinaris and his Age*, Oxford 1933, p. 132; W.B. ANDERSON, *Sidonius Poems and Letters*, I, London-Cambridge 1936, p. XLIII qui parlent d'imperfection et de peu de connaissance des Écritures de la part de Sidoine.

<sup>20</sup> À ce propos on pourrait rappeler que le traité composé par Faustus même : le *de Spiritu Sancto*, daté de 470-471, contient au sujet des actions qui pertiennent à l'Esprit des remarques qui peuvent aider à éclairer en contre-lumière les choix de Sidoine. Faustus attribue à l'Esprit soit la prerogative d'appeler l'homme à la régénération à travers le baptême, soit du renouvellement spirituel et de la sainteté y conséquentes : 1,10 *quia autem vocati regeneremur et regenerati innovamur, innovati sanctificamur, per divina eloquia personae Spiritus sancti evidenter adscribitur*. Dans les capp. 6 et 7 du deuxième livre du traité Faustus donne grande place aux prerogatives divines de l'Esprit qui se concrétisent dans la distribution des charismes prophétiques ainsi que dans la possibilité de la régénération toujours à travers le baptême et le pouvoir du pardon des péchés. En particulier parmi les prerogatives divines de l'esprit il contemple la faculté d'habiter dans le *cor* de l'homme, de donner la grâce et donc l'un de moyens confiés à l'homme et ceux de proclamer et invoquer Dieu: *meritus Deus pronuntiat, qui dispensator est gratiae et salutis humanae* (cf. 2,7). Nous n'analyserons pas ici les passages et les démonstrations développés par Faustus (à ce sujet cf. BARCELLONA, *Fausto di Riez interprete* [n. 4], pp. 88-109), mais si on parcourt très brièvement le cap. 7 du deuxième livre on peut constater que plusieurs points de la pensée de Faustus peuvent avoir influencé les vers de Sidoine. Le cap. 7 *quod Spiritus sanctus prophetas specialiter implere et eus pariter credi et vocari evidentibus testimoniis approbatur* commence avec l'indication de trois *exempla* et la constatation que le *Spiritus* parle surtout à travers le prophète : *cum per Moysen ac David et Esaiam vel alios prophetas specialiter Spiritus sanctus locutus esse referatur, Deum locutum vox divina profitetur, sicut in Pentateuchi volumine frequentatur: locutus est, inquit, dominus ad Moysen dicens. Sollicitus requiramus, si specialiter Spiritus sanctus in prophetis loquatur*. La même idée est émise

de Sidoine et de saisir les stratégies qui orientent les choix du poète et les procédés rhétoriques qui concourent à la mise en vers des épisodes bibliques.

plus avant en mentionnant David: *agnoscamus prophetica gratiam evidenter ad potentiam sancti Spiritus pertinere*. À la *gratia* est lié le pouvoir de l'Esprit et l'explication des rapports avec Dieu: *videamus autem, utrum Deus sit iste, per quem omnis prophetia inspirata memoratur. Lucas dominum Deum asserit, qui locutus est per prophetas, ita dicens: benedictus Dominus Deus Israel, quia visitavit et fecit redemptionem plebis suae, et adiecit: sicut locutus est per os sanctorum, qui a saeculo sunt prophetarum eius. Absolute Spiritum sanctum, qui prophetas inspiraverat, Dominum et Deum Israel esse evangelico celebratur oraculo*. Plus avant encore après avoir rappeler Salomon, Faustus ajoute un passage sur la Trinité: *ecce absolute Dominum et Deum vocat Spiritum sanctum, cuius verbo atque responso, quod Christum visurus esset, acceperat. Vides specialiter de Spiritu sancto intellegendum esse, cum dicitur in prophetis: Deus deorum Dominus locutus est, et: audiam, quid loquatur in me Dominus Deus. Hic nomen istud, id est Dominus Deus ad Spiritum sancti, qui locutus est in David, noveris referendum esse personam aut certe in uno Deo trium voluntatem, trium potentiam, trium agnosce substantiam, quia, cum dixeris pater, unius persona intellegitur, cum dixeris Deus, tota trinitatis designatur*. Après ce passage Faustus introduit le coeur du discours qui concerne le baptême et donc le renouvellement et le pardon ; surtout il explicite que les prophètes ont annoncé les *passiones Christi: accipimus et in actibus apostolorum, quod indubitanter Deus sit, qui passiones Christi praenuntiaverat per prophetas. Ita enim dicit: Deus autem qui, praenuntiavit per os omnium prophetarum pati Christum suum, implevit sic Christum suum, id est charismate suae unctionis infusum, et iterum: quae locutus est Deus per os sanctorum suorum a saeculo prophetarum*. Dans le cap. 8 Faustus introduit un autre point central en explicitant que le *cor* de l'homme est *templum Dei: habitatorem cordis humani sacra eloquia proprie Spiritum sanctum esse definiunt: dabit, inquit, vobis pater alium paraclitum, ut maneat vobiscum in aeternum, et ad Corinthios: vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum eius in vobis. Et ideo de Spiritu sancto conscriptum recte intellegimus: regnum Dei intra vos est*. L'impostation démonstrative et didascalique du traité et de ces derniers capp. 7-8 en particulier, est construite à travers l'inclusion des passages et des citations scripturaires selon un schéma: démonstration-*exemplum* tiré de la lecture et de l'interprétation des Écritures. La démonstration avec tout sa clarté vise à éduquer et à démontrer l'action de l'Esprit et la valeur du baptême en déniait la fausseté de la doctrine *Macedoniana*. L'impostation, pour ainsi dire 'scolaire' de certains passages est d'ailleurs plus évidente dans le cap. 6 où Faustus recourt à la théorie grammaticale de la distinction entre nom propre et nom commun pour démontrer que le nom *Spiritus sanctus* est distinctif de l'une des personnes de la Trinité (*cum ergo dixeris pater, filius, Spiritus sanctus, singulorum personas speculiter explicasti, cum dixeris unus Deus, communem trinitatis substantiam, communem gloriam demonstrasti*). Même si la compilation du traité est vraisemblablement postérieure à la composition du *carm.* 16, le texte contient l'essence de la réflexion de Faustus sur l'Esprit et son action, réflexion dont Sidoine peut avoir eu connaissance à partir des enseignements de Faustus, pendant son préparation pour le baptême. D'ailleurs, nous semble que le procédé suivi par Faustus soit *mutatis mutandis* à peu près le même suivi en vers par Sidoine qui marque chaque exemple de l'action de l'Esprit avec le recours à l'invocation et aux verbes liés à la parole, à l'inspiration et au souffle qui remplit le *cor* et donne pouvoir et confirme les hommes dans la *Gratia*. En plus dans le texte de Faustus chaque caractéristique de l'action de l'Esprit qui parle, inspire, remplit et agit à travers les prophètes à partir des *exempla* de l'Ancien Testament, jusqu'à la préfiguration du Christ et ses *passiones* dans le Nouveau Testament est orientée à démontrer que l'Esprit, qui préside au baptême, reclame l'homme à la nécessité du baptême même. Il nous semble que l'on puisse tenir en compte pour la sélection des épisodes de l'Ancien et du Nouveau Testament introduits par Sidoine, l'enseignement même de Faustus (qui trouve application plus tard dans la composition et diffusion du traité) comme source d'inspiration éventuelle. La valeur typologique des *exempla* bibliques (soulignée par DALY, *An adverse consensus* [n. 17]) et l'action sonore de l'Esprit (suggérée comme critère guide du choix par PRÉVOT, *Origène, Lactance* [n. 17]) sont toutes parfaitement explicitées, sous forme didactique, dans un contexte où au coeur il y a la nécessité du baptême, la présence de l'Esprit qui parle à travers les prophètes qui préannoncent l'*adventus* du Christ et de la *Gratia*.

Sidon. *carm.* 16,5-10

Le premier épisode mentionné est la traversée de la Mer Rouge et les chants de remerciement de Marie, sœur d'Aaron sur la base d'*Exod.* 14,15-15,21 :

... magis ille veni nunc spiritus, oro,	5
Pontificem dicture tuum, qui pectora priscae	
intrasti Mariae, rapiens cum tympana siccus	
Israel appensi per concava gurgitis iret	
aggeribus vallatus aquae mediasque per undas	
pulverulenta tuum clamaret turba triumphum	10

DALY, *An adverse consensus* [n. 17], pp. 38-41 a soigneusement montré le sens typologique de l'épisode que à partir de Paul *1 Cor.* 10,1-2 a été relié au baptême ; Augustin même dans le *cath.rud.* 20,34 définit l'épisode *signum sancti baptismi*. L'interprétation des Pères et le texte de référence : *Exod.* 14,15-15,21 sont combiné et il y a une vraisemblable réminiscence d'Ambroise qui plusieurs fois rappelle l'ancienne Marie (Myriam la sœur d'Aaron) et la vierge mère du Christ (cette dernière mentionnée par Sidoine au v. 40). Stefania Santelia a envisagé une suggestion d'Orig. *hom.* 6,1 dont Sidoine peut avoir eu connaissance dans la traduction de Rufin<sup>21</sup>, texte où le chant de Myriam est indiqué comme le premier exemple *in scripturis divinis* d'un hymne de remerciement. Geisler dans l'index des *loci similes* compilé pour l'édition de Luetjohann-Leo parue dans les *Monumenta Germaniae historica* en 1887 avait proposé comme texte poétique modèle Prud. *psych.* 652-662. Le rapprochement des vers de Sidoine à ceux de Prudence a été valorisé par Stefania Santelia, qui d'ailleurs souligne l'absence de la figure de Myriam<sup>22</sup> ; à ces reprises on peut bien ajouter Lact. *inst.* 4,10,9 (proposé par Françoise Prévot<sup>23</sup>) :

Sidon. *carm.* 16,7-8 *intrasti Mariae, rapiens cum tympana siccus / Israel appensi per concava gurgitis iret*

<sup>21</sup> Cf. SANTELIA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3], p.85. Sur Sidoine et Rufin cf. PRICOCO, *Sidonio Apollinare, Girolamo* [n. 12] ; d'autres remarques sur la culture chrétienne de Sidoine et sa connaissance des commentaires des Écritures (en particulier à propos de la lettre 6,1 des auteurs comme Ambroise, Rufin et Chromace d'Aquilée) sont dans l'étude de N. BROCCA, *Les rois mages, Ambroise de Milan et Chromace d'Aquilée: quelques remarques à propos de la culture chrétienne de Sidoine Apollinaire*, dans R. POIGNAULT - A. STOEHR-MONJOU (éds.), *Présence de Sidoine Apollinaire*, Clermont-Ferrand, 2014, pp. 433-447.

<sup>22</sup> Cf. SANTELIA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3], p. 87.

<sup>23</sup> Cf. PRÉVOT, *Origène, Lactance* [n. 17].

~ *Exod.* 14,22 *et ingressi sunt filii Israhel per medium maris sicci, erat enim aqua quasi murus a dextra eorum*, 14,29 *per medium sicci maris et aquae eis erant quasi pro muro*; 15,19 *filii autem Israhel ambulaverunt per siccum in medio eius* (scil. *maris*) ; 15,20 *sumpsit ergo Maria propheta soror Aaron tympanum in manu*<sup>24</sup>

*Lact. inst.* 4,10,9 *traiecit enim populum medio Mari Rubro procedente angelo et scindente aquam, ut populus per siccum gradi posset*

*Sidon. carm.* 16, 9-10 *aggeribus vallatus aquae mediasque per undas / pulverulenta tuum clamaret turba triumphum*

*Prud. psych.* 650-662

Non aliter cecinit respectans victor hiantem  
 I s r a h e l rabiem ponti post terga minacis,  
 cum iam progrediens calcaret litora s i c c o  
 ulteriora p e d e stridensque per extima calcis  
 mons rueret *pendentis aquae* nigrosque relapso  
 g u r g i t e Nilicolas *fundo* deprenderet imo 655  
 ac refluyente sinu iam redderet u n d a natatum  
 piscibus et nudas praeceps operiret harenas.  
 Pulsavit resono modulantia t y m p a n a plectro  
 t u r b a dei *celebrans* mirum ac memorabile saeculis  
 Omnipotentis opus liquidas inter freta ripas 660  
 fluctibus incisis et subsistente procella  
 crescere suspensosque globos potuisse teneri.

Le passage de Prudence reprend le texte biblique avec *mare siccum* en transférant l'image de l'élément naturel aux hommes (*pede sicco* cf. *psych.* 652-653) et surtout donne un exemple pour le syntagme *appensi gurgite* (cf. *Sidon. carm.* 16,8) qui est peut-être suggéré par les vv. 654-655 *pendentis aquae ... / gurgite ... fundo*. En plus les vv. 658-659 contiennent la même image des *tympana* et de la *turba* qui loue Dieu pour la victoire vers les Égyptiens. SANTELLA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3], *ad loc.* rappelle aussi pour le v. 8: *Ov. trist.* 1,11,20 *inque modum tumuli c o n c a v a surgit a q u a* ; ainsi que pour le v. 10 *Mart.* 6,48,1 *quod tam grande sophos clamat tibi turba togata*.

<sup>24</sup> SANTELLA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3], *ad loc.* souligne la *variatio* introduite par Sidoine dans l'image des eaux pas divisées (au contraire du texte biblique), mais suspendues et l'*amplificatio* : le peuple est *siccus* et *pulverulentus*. Ces deux procédés caractérisent la technique des paraphrastes étudiée en particulier par M. ROBERTS, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool 1985.

À notre avis dans le petit tableau sur Myriam on peut envisager aussi la mémoire et le remploi d'autres modèles poétiques (comme Prudence et Paulin de Nole), avec des détails qui trouvent des ressemblances avec les vers du 'poète de l'*Heptateuchos*' (Cyprianus Gallus)<sup>25</sup> combinés aux emprunts lexicaux tirés des poètes profanes. Dans le cas spécifique on peut constater qu'à côté des reprises et de réécriture des passages de l'*Exodus* et des suggestions dérivées de la *Psychomachie*, Sidoine rappelle dans la structure des vers et pour la construction de certaines images des modèles épiques païens, qui sont bien présentes dans son répertoire poétique. Les vv. 7-8 rappellent Ov. *met.* 4,29-30: *femineae voces impulsaque tympana palmis / concavaque aera sonant longoque foramine buxus* (où l'image profane est similaire avec les femmes qui chantent et célèbrent avec les *tympana* en chœur le dieu Bacchus) et la clausule du v. 8 est modelée à l'exemple de Lucan. 10,316 *moturum totas violenti gurgitis iras*. La combinaison de l'attribut *pulverulentus* et du substantif *agger* à peu de distance dans le même passage textuel se trouve en poésie chez Stat. *Theb.* 1,358 dans un contexte mythologique sans aucun rapport avec les vers de Sidoine, mais où il y a le motif de marcher à travers les eaux<sup>26</sup>. L'usage du répertoire classique se concrétise donc dans la versification soit avec de reprises *ad verbum* sans relation de contexte, soit avec d'échos des hypotextes profanes bordés à l'exploitation des syntagmes et des reprises lexicales qui sont 'déclenchées' par la proximité des images et qui constituent un répertoire poétique qui sert à l'auteur à revêtir d'une allure poétique (souvent à coloration épique) le texte biblique (comme dans l'exemple des vers d'Ovide)<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Le 'poète de l'*Heptateuchos*' est par convention défini Cyprianus Gallus à partir de l'édition R. PEIPER, *Cypriani Galli poetae Heptateuchos*, [...], Vindobonae 1891 ; l'ouvrage est datable de VI<sup>e</sup> siècle; cf. M.R. PETRINGA, « L'attribuzione e la cronologia del poema dell'Heptateuchos: una questione di metodo », *Sileno* XXXIII, 2007, pp. 165-182. Même si il n'y pas de certitude de datation le texte a été vraisemblablement connu et utilisé par Marius Victorius (à ce sujet on renvoie aux remarques de K. POLLMANN, « Der sogenannte Heptateuchdichter und die 'Alethia' des Claudius Marius Victorius », *Hermes* CXX,4, 1992, pp. 490-501) dans l'*Alethia*, datable selon la critique entre 431 et 450 (cf. M. CUTINO, L'"Alethia" di Claudio Mario Vittorio: la parafrasi biblica come forma di espressione teologica, Roma 2009, pp. 9-14). On peut donc envisager la connaissance de ces deux textes de la part de Sidoine.

<sup>26</sup> Cf. vv. 355-360 *iam Nemea, iam Taenariis contermina lucis / Arcadiae capita alta madent; ruit agmine magno / Inachus et gelidas surgens Erasinus in undas. / Pulverulenta prius calcandaque flumina nullae / aggeribus tenere morae, stagnoque refusa est / funditus et veteri spumavit Lerna veneno*.

<sup>27</sup> Cette manière est cohérente dans toute la pièce et encore plus évidente dans les passages où Sidoine n'a pas besoin de se référer au récit biblique. Un exemple sont les vv. 91-92 dans lesquels le poète loue la conduite érémitique de Faustus en rappelant le *topos* des Syrtes ; SANTELLA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3], *ad loc.* souligne la présence des reprises des modèles classiques : *inhospitus* référé aux Syrtes remonte à Verg. *Aen.* 4,41 ; Ov. *met.* 8,120 et Lucan. 1,367 ; en plus Lucan. 9,303-318 constitue une référence poétique d'ensemble. I. GUALANDRI, *Furtiva lectio. Studi su Sidonio Apollinare*, Milano 1979, p. 172 envisage l'insertion de la part de Sidoine d'un tasselle tiré d'Hor. *epist.* 1,14,19 seule occurrence pour la *iunctura* : *inhospita tesqua*.

Toutefois la composante de ‘sources chrétiennes’ est prépondérante et se révèle aux plusieurs niveaux du texte ; on peut envisager la présence des consonances avec Cypr.Gall. *exod.* 543-547 *haec paribus iterata modis plaudente corona / cantarunt matres, vatis dictante sorore / tympana pulsantes digitis, dum consona dicunt. / Ilicet intrepidi postquam Pharaonis iniqui / subversam videre manum...* où l’image des hymnes de remerciement, insérée (par le poète aux vv. 507-542) termine avec cette référence au chœur des femmes et à la figure de Myriam (pas mentionnée mais connotée comme *soror vatis*), ainsi que aux détails des *tympana* et du rôle actif de la femme explicitement détaillé, comme chez Sidoine<sup>28</sup>. Le détail de la mer qui reste suspendue au lieu des eaux qui s’ouvrent au passage de Moyses - détail que la critique<sup>29</sup> retient une *variatio* de Sidoine à partir de la suggestion du texte biblique -, nous semble rappeler plutôt l’image dans Cypr.Gal. *Ies.* 49-50 : *ut mare per medium fluctu suspensa tumentis / unda fuit vobis veluti pro moenibus ingens*, pertinente au contexte. Surtout Sidoine dans le petit tableau semble superposer d’autres vers de Prudence : cf. *cath.* 5, 63-76 *Moses porro suos in mare praecipit / constans intrepidus tendere gressibus. / Praebent rupta locum stagna vianibus, / riparum in faciem pervia sistitur / circumstans vitreis unda liquoribus, / dum plebs sub bifido permeat aequore. / Pubes quin etiam decolor asperis / inritata odiis rege sub impio / Hebraeum sitiens fundere sanguinem / audet se pelago credere concavo. / Ibant praecipiti turbine percita / fluctus per medios agmina regia, / sed confusa dehinc unda revolvitur / in semet revolans gurgite confluo* (en particulier pour les suggestions dérivées dès vv. 72 *concavo ... pelago*; 74 *fluctus per medios*; 76 *gurgite confluo*) et *ham.* 473 où Prudence utilise l’attribution *pulverea* en se référant au même épisode (vv. 472-474 *pulverea calcasse via, cum conscia ponti / saxa sub ignoto patuerunt prodita caelo / aruit et medio sitiens in gurgite limus*). *Pulverulentus* est employé aussi par Paulin de Nole dans *carm.* 27,528 ; la pièce dédiée à Saint Felix contient une sorte d’épître des *exempla* bibliques choisis sur la base de leur exemplarité et signification typologique. Paulin rappelle le baptême de Jean Baptiste précurseur du Christ et de la sainteté de l’homme (vv. 45-49 *pro cunctis hominem sumpsit Deus, utque deinde, / qua puerum stella duce mystica dona ferentes / suppliciter videre magi, seu qua magis illum / Iordanis trepidans lavit tingente Iohanne / sacramentum cunctas recreandis gentibus undas*) et introduit aux vv. 521-528 l’épisode du baptême sur le Jordan en insistant sur le détail des *undae* et de l’eau qui pendent et sont amassées (idée que Sidoine explicite avec *vallatus*), ainsi que sur les *pedes sicci* et les traces dans le sable du fond. Sidoine semble faire l’écho aux images y exploitées par Paulin en le transposant à la narration de la traversée de la Mer Rouge que chez Paulin est rappelé avec une emphase sur le *triumphus* vers la fin de la même pièce aux vv. 630-635 :

<sup>28</sup> Pour une analyse d’ensemble sur le récit de la traversée de la Mer Rouge d’après Prudence, Paulin de Nole, Cyprien le Gaulois et Sédulius cf. R. MANDILE, *Tra mirabilia e miracoli. Paesaggio e natura nella poesia latina tardoantica*, Milano 2011, pp. 163-198.

<sup>29</sup> Cf. SANTELLA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3], p. 86.

516-528

Omnia namque tenet serie pictura fideli,  
 quae senior scripsit per quinque volumina Moyses,  
 quae gessit Domini signatus nomine Iesus,  
 quo duce Iordanis *suspensio gurgite* fixis  
 fluctibus a facie divinae restitit arcae. 520

Vis nova divisit flumen; pars amne refuso  
 constitit et fluvii pars in mare lapsa cucurrit  
 destituitque vadum, et validus qua fonte ruebat  
*impetus astrictas alte cumulaverat undas*  
*et tremula compage minax pendebat aquae mons,* 525  
 despectans transire pedes arente profundo  
*et medio pedibus siccis in flumine ferri*  
*pulverulenta hominum duro vestigia limo.*

630-635

sit mihi ab Aegypto bonus exitus, ut duce lege  
 divisos penetrans undosi pectoris aestus  
 fluctibus evadam rubris Dominique *triumphum*  
 demerso Pharaone canam, cui supplice voto  
 exultando tremens et cum formidine gaudens  
 ipsius pia dona, meos commendo labores.

Dans le *car.* 27 de Paulin le récit de la fuite de l'Égypte est donc relié auquel du baptême de Jean Baptiste et de Christ et la modalité d'inclusion des images et des hypotextes est fort centrée sur l'enrichissement des passages de la Bible et sur une réécriture poétique amplifiée des épisodes, sur les traces de l'exemple de Prudence<sup>30</sup>. Une association similaire en clef typologique pour expliquer la valeur du baptême au sein de la communauté de l'église avait été donnée par Ambr. *exam. dies* 3, cap. 1, par. 2:

<sup>30</sup> Pour la culture biblique de Prudence et un examen critique des sources scripturaires on renvoie à J.-L. CHARLET, « Prudence et la Bible », *Recherches Augustiniennes* 18, 1983, pp. 3-149 ; en ce qui concerne l'inclusion des citations scripturaires et de la Bible dans les oeuvres de Paulin il faut souligner que dans ses vers la critique a vu l'expression d'une théologie spirituelle et le reflet de l'*animus* théologique de Paulin (cf. D. SORRENTINO, *La 'teologia' di Paolino di Nola problematica e prospettive*, dans G. LUONGO (éd.), *Anchora vitae, Atti del convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola*, Napoli-Roma 1998, pp. 487-511; et en particulier A.V. NAZZARO, *Paolino di Nola: teologo sapienziale?*, dans F. GASTI - M. CUTINO (éds.), *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V: atti della X. Giornata Ghisleriana di filologia classica*, Pavia 16 maggio 2013, Pavia 2015, pp. 13-28). Sur la présence de l'*Exodus* d'après Paulin cf. M. PIZZINO, *Il tema dell'Esodo in Paolino di Nola*, dans G. LUONGO (éd.), *Anchora vitae, Atti del convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola*, Napoli-Roma 1998, pp. pp. 365-375.

*Nec hoc solum oboedientis aquae exemplum habemus; nam et alibi scriptum est: viderunt te aquae, Deus, viderunt te aquae et timuerunt. Neque enim veri simile non videtur de aquis dictum, quando alibi quoque item propheta ait: mare vidit et fugit, Iordanes conversus est retrorsum. Hoc enim vere factum quis ignorat, quod ad Hebraeorum transitus mare fugerit? Quando se unda divisit, transivit populus vestigio pulverulento perisse mare credens, fugisse fluctus. Denique credidit hoc Aegyptius et ingressus est: sed illi rediit unda, quae fugerat. Novit ergo aqua et congregari et timere et fugere, quando Deus praecepit. Hanc imitemur aquam et unam congregationem Domini, unam ecclesiam noverimus.*

Or il nous semble vraisemblable que Sidoine a mis en vers, en suivant l'exemple poétique de Paulin de Nole et de Prudence toutes ces 'lectures' du récit de la traversée de la Mer Rouge fondées sur l'exégèse allégorique du baptême, symbole de la naissance du vrai chrétien et de son entrée au sein de la mère église<sup>31</sup> – à ce sujet est très clair l'exemple du passage du baptême de Jean dans le *carmen* de Paulin – qui concourent à fournir à Sidoine les *patterns* poétiques pour dresser l'image de la traversée de la Mer Rouge. Sidoine utilise l'intertexte dans un contexte différent qui dans la tradition exégétique est associé à l'épisode du nouveau Testament, comme témoigne le passage d'Ambroise relaté au baptême. La *materia* poétique est donc sélectionnée à partir des textes que avec la plus grande probabilité circulaient dans le milieu provençal et lérinien et qui ont évidemment eu une place dans la formation chrétienne de Sidoine en vue de sa préparation spirituelle sous le guide de Faustus. Le récit biblique vers lequel Sidoine montre une tendance d'une fois à l'autre à la paraphrase et à l'abrégé est mis en vers en suivant principalement les modalités poétiques de Prudence avec la superposition des fragments et des tesselles tirés des modèles classiques pliés à l'expression d'un nouveau contenu chrétien avec les images, les syntagmes et les *iuncturae* qui occurrent dans les paraphrases bibliques versifiées qui circulaient dans l'entourage gaulois et qui s'imposent comme modèles prêtes à l'usage où poésie, Bible et exégèse des Écritures sont entremêlées<sup>32</sup>. Si Sidoine a été influencé dans la sélection des *exempla* bibliques par la tradition exégétique – comme envisagé par Harries et ensuite par Prévot et Daly – même critère anime la mise en vers des ces *exempla* et la construction du *tableau* narratif est empruntée, comme le montre l'analyse des vers suivants, aux poètes – Prudence et Paulin de Nole – qui plus d'autres ont fait de la poésie le porte-parole du message chrétien.

<sup>31</sup> Pour la traversée de la Mer Rouge et la théologie baptésimale cf. J. DANIELOU, «Traversée de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles», *Recherches de science religieuse* 33, 1946, pp. 402-430.

<sup>32</sup> Sur la diffusion et la progressive affirmation de textes comme l'*Heptateuchos* de Cyprien le Gaulois et la valeur 'didactique' au sein de la formation des jeunes chrétiens on peut voir M.R. PETRINGA, *La fortuna del poema dell'«Heptateuchos» fra VII e IX secolo*, dans F. STELLA (éd.), *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, Firenze 2001, pp. 511-536.

*De transitu maris rubri* (Alc.Av. *carm.* 5,577-703)

Le récit de la traversée de la Mer Rouge est au cœur du *carm.* 5 des cinq *libelli de spiritalis historiae gestis*<sup>33</sup> d'Alcimus Avitus, évêque de Vienne. L'œuvre d'Avitus est un poème biblique qui présente tout d'abord l'histoire de la création du monde, de l'homme (*carm.* 1 *de initio mundi*) et du péché et de la chute d'Adam et Ève ainsi que de la perte du Paradis (*carm.* 2 *de originali peccato* et *carm.* 3 *de sententia Dei*) en suivant le récit du *Genesis*. Ensuite avec les *carm.* 4 (*de diluvio mundi*) et 5 (*de transitu maris rubri*) le poète chante l'alliance avec Dieu, dévoilée à la lumière de la lecture typologique des récits du déluge, de la naissance, après les eaux, d'un nouveau monde, ainsi que des *labores* d'Israël et de la traversée de la Mer Rouge qui renvoient au baptême en se fondant dans le *carm.* 5 sur le livre de l'*Exodus*. L'élaboration poétique de la matière sacrée est conduite à travers un tissu des réminiscences et échos tirés des modèles classiques : Virgile, Ovide et Lucain surtout, qui constituent le répertoire épique d'Avit et représentent pour le poète les références pour donner coloration épique et solennelle aux vers, pour les combinaisons, les clausules, ainsi que pour dresser, d'une fois à l'autre, les tableaux ecphrastiques ou les images insérées à partir de l'hypotexte biblique<sup>34</sup>. Prudence et Sidoine sont les deux *auctores* les plus importants pour Avit ; l'un déclaré explicitement<sup>35</sup> l'autre suivi soit pour la technique, soit comme nous verrons pour la conception poétique<sup>36</sup>. L'introduction

<sup>33</sup> Le titre *de spiritalis historiae gestis* est tiré de la définition donnée à ses livres par Avit même dans l'*epist.* 51 Peiper = 48 Malaspina-Reydellet, adressée à Apollinaris, le fils de Sidoine.

<sup>34</sup> Notamment à côté de la narration des épisodes de la *Genesis* et de l'*Exodus* on retrouve dans les *carmina* d'Avit des *ekphrasis* comme celle sur l'Eden dans le *carm.* 1, toutes jouées sur les échos et les reprises des modèles profanes comme Ovide, ainsi que les vers de Sidoine (cf. S. COSTANZA, *Avitiana I: I modelli epici del 'De spiritalis historiae gestis'*, Messina 1968 ; H. GOELZER, *Ovide et saint Avit*, dans *Mélanges Émile Chatelain*, Paris 1910, pp. 275-280 ; l'introduction pour chaque livre dans l'édition de Nicole HECQUET-NOTI, *Avit de Vienne. Histoire spirituelle*, t. I, chants I-III, Paris 1999, ainsi que pour la présence et l'emploi des *auctores* 'classiques' : A. ARWEILER, *Die Imitation antiker und spätantiker Literatur in der Dichtung 'De spiritalis historiae gestis' des Alcimus Avitus. Mit einem Kommentar zu Avit.* *Carm.* 4,429-540 und 5,526-703, Berlin-New York 1999).

<sup>35</sup> Cf. *carm.* 6, 370-372 en référence à la *Psychomachie*. L'autre *carmen* de Prudence le plus important pour Avit est l'*Hamartigenia*, exploité surtout dans le *carm.* 2 (pour la présence de Prudence d'après Avit cf. ARWEILER, *Die Imitation* [n. 34], pp. 41-48 ; 327-340).

<sup>36</sup> Cf. *passim*. L'autre modèle plus significatif est l'*Alethia* de Marius Victorius, poème biblique qui accentue la réécriture poétique de récits bibliques avec finalité apologetique et didactique et repris par Avit plusieurs fois pour la construction des images pertinentes aux contextes. Une reprise précise de Marius Victorius est dans la lettre-prologue adressée à Apollinaris, son frère, dans laquelle, comme mis en lumière par M. ROBERTS, « The Prologue to Avitus, *De spiritalis historiae gestis*. Christian Poetry and poetic Licence », *Traditio* XXXVI 1980, pp. 399-407. Avit remploie d'une manière très proche aux vv. 119-122 (*quod si lege metri quicquam peccaverit ordo, / peccarit sermo improprius sensusque vacillans / incauto passim liceat decurrere versu, / ne fidei hinc ullum subeat mensura periculum*) de la *precatio* de l'*Alethia* la

aux *libelli* dans l'édition critique de Nicole Hecquet-Noti, à laquelle nous renvoyons, donne une vision d'ensemble sur les caractéristiques majeures de l'opération littéraire conduite par Avit, et l'apparat des *loci similes* en bas de chaque page de l'édition donne une idée de la complexité du jeu à 'mosaïque' qu'on retrouve dans les vers du poète. Chaque vers est en fait le résultat d'une combinaison attentive des tesselles et des reprises tirées d'hypotextes différents avec lesquels Avit construit des tableaux narratifs très raffinés où, avec plus ou moins de liberté et originalité, d'une fois à l'autre il développe la narration. Étant donné l'ampleur de la matière et le nombre des vers de chaque livre du *de spiritalis historiae gestis*, nous borderons nos remarques sur la technique d'inclusion du récit biblique aux vers où Avit réfère les mêmes épisodes (ou bien les détails) choisis par Sidoine dans le *car.* 16, en essayant de souligner les affinités et les divergences dans la construction des vers et le traitement de la matière sacrée.

La traversée de la Mer Rouge est au cœur de *car.* 5,577-703, le détail (rappelé par Sidoine) des chants de Myriam après la traversée, ne trouve pas un correspondant précis d'après le *de spiritalis historiae gestis* qui attribue les hymnes de remerciement et tout l'épisode à Moïse. Le poète marque la liberté du peuple d'Israël à la fin du *car.* 5, just avant l'épilogue de son œuvre, Moïse est connoté : *inclitus ductor* et Avit emphatise le *triumphus* sur les ennemis ainsi que les liens avec le récit de *Genesis* et le péché d'Ève, cf. vv. 700-708 :

tum vallis completa perit fluctuque reverso  
 ducitur extentum planati gurgitis aequor.  
 Litore iactantur tum taetra cadavera toto  
 exposuitque suum pelagus super arva triumphum.  
 Inclitus egregium sollemni carmine ductor  
 describit factum, toto quod psallitur orbe.  
 Cum purgata sacris deletur culpa fluentis  
 emittitque novam parientis lymphæ lavacri  
 prolem post veteres, quos edidit Eva, reatus.

Le poète enrichit la narration et insiste sur l'image des eaux qu'anéantissent le Pharaon et les Égyptiens ; l'idée de l'eau qui crée une sorte de barrière de protection recourt aux vv. 668-670 ... *pontus fugientibus instat / occurritque sequens: perit undique*

distinction entre *lex fidei* - *lex metri* (à ce propos cf. aussi D. KARTSCHOKE, *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvenius bis Otfrid von Weissenburg*, München 1975, pp. 70-72) ; sur le rapport entre la poétique de Marius Victorius et Avit de Vienne on renvoie à CUTINO, L'«*Alethia*» [n. 25], pp. 217-222. Sur la lettre d'Avit cf. G.W. SHEA, *The Poems of Alcimus Avitus. Translation and Introduction*, Arizona, 1997, pp. 11-14; HECQUET-NOTI, *Avit de Vienne. Histoire spirituelle* [n. 34], pp. 33-37; N. HECQUET-NOTI, *Avit de Vienne. Éloge consolatoire sur la chasteté (sur la virginité)*, Paris 2011, pp. 200-207.

*circumictus / decurrentis aquae laxatis murus habenis*, ainsi que aux vv. 683-686 : *ergo exaltatis pendens sustollitur undis / mox mergenda phalanx : lympharum monte levata / pondere telorum premitur; fundoque tenaci / indutum revebunt morientia corpora ferrum*, et peu avant Avit utilise l'attribut *concauus* pour se référer à la mer: cf. vv. 643-644 *arripiunt pariter reserati concava ponti / invaduntque viam* en faisant écho au v. 8 de Sidoine<sup>37</sup>. Dans l'ensemble pour construire tout le tableau Avit semble suivre (comme suggère Hecquet-Noti) plusieurs modèles ; cf. e.g. Cypr.Gall. *exod.* 480-482 pour le v. 577-601 et dans le vv. 602-649 il fait l'écho à Paul.Nol. *carm.* 27,521-527, où la traversée de la Mer Rouge est préfiguration du baptême de Jésus dans les eaux du Jordan. À travers l'allusion aux vers de Paulin, Avit introduit de 'manière discrète' le signifié typologique de l'épisode<sup>38</sup>. L'*amplificatio* épique élaborée par le poète dans le tableau (vv. 650-703) avec l'engloutissement du Pharaon et de son armée par la mer est en revanche tout centrée sur les reprises de Virgile, Ovide et Lucain et bien analysé par Arweiler, qui souligne la valeur d'*exemplum* moral de la scène de la mort du Pharaon (vv. 662-675)<sup>39</sup> et l'influence des modèles profanes dans le tissage des vers. Toutefois rien permet d'établir un lien textuel précis avec les vers de Sidoine si non une relation d'ensemble et le choix des hypotextes communs comme les vers de Paulin de Nole.

Les vv. 11-13 du *carm.* 16 de Sidoine

Le système d'inclusion des intertextes et le traitement de la matière biblique dans les vers de Sidoine change d'un tableau à l'autre et dans la deuxième invocation à l'Esprit (vv. 11-13) il introduit brièvement l'histoire de Judith :

Quique manum Iudith ferientem colla Olophernis  
iuvisti, exciso iacuit cum gutture truncus  
et fragilis valido latuit bene sexus in ictu

Daly a souligné l'importance du choix surtout dans la perspective d'une interprétation allégorique de l'épisode de Judith et Holopherne, valeur exploitée par Prudence et Jérôme<sup>40</sup>, par rapport aux *auctores* chrétiens et en particulier par

<sup>37</sup> Cf. HECQUET-NOTI, *Avit de Vienne. Histoire spirituelle*, t. II, chants IV-V, Paris 2005, *ad loc.* (apparat). On peut ajouter que *vallatus* utilisé par Sidoine en relation aux eaux, se retrouve chez Avit pour caractériser le Pharaon: cf. v. 5,534 (*distulit in lucem vallatus bella tyrannus*).

<sup>38</sup> Cf. HECQUET-NOTI, *Avit de Vienne. Histoire spirituelle* [n. 37], pp.136-137.

<sup>39</sup> ARWEILER, *Die Imitation* [n. 34], pp. 290-296. Pour l'étude des vv. 371-702 voir aussi M. ROBERTS « Rhetoric and Poetic Imitation in Avitus's Account of the Crossing of the Red Sea ('De Spiritalis Historiae Gestis' 5.371-702) » *Traditio* 39, 1983, pp. 29-80.

<sup>40</sup> Les notations de DALY, *An adverse consensus* [n. 17], pp. 41-44, auxquels nous renvoyons aussi

Ambroise et Augustin qui utilisent l'*exemplum* de Judith pour son significat moral, en rappelant l'action victorieuse de la femme afin d'emphatiser la force de la foi ainsi que la force de Dieu qui inspire Judith *fragilis*, mais vertueuse et chaste, et lui donnent courage. D'après Prud. *psych.* la figure de Judith est relue sous la double perspective allégorique et typologique en tant que symbole de la victoire de la Chasteté sur la Luxure et préfiguration de l'Incarnation du Christ préalable à la libération de l'homme du diable et du péché, et donc préfiguration du temps passé et présent (cf. v. 78 *dum tempora nostra figurat*). Daly souligne comme dans le Vème siècle circulait l'interprétation allégorique du récit de la mort d'Holopherne assimilé au diable ; si l'interprétation de Daly rend compte du possible critère de choix des épisodes bibliques dans le *carm.* 16, au niveau de construction du texte Sidoine pour cet épisode nous semble bien plus fidèle au texte de la Bible et le caractère paraphrastique de ces vers est beaucoup plus accentué<sup>41</sup> :

vv. 11-12 *Quique manum Iudith ferientem colla Olophernis / iuisti, exciso iacuit cum gutture truncus*

~ Idt. 13,9 *adprehendit comam capitis eius et ait confirma me Domine Deus Isbrael in hac hora ; 10 et percussit bis in cervicem eius et abscondit caput eius [...] et evoluit corpus eius truncum ; 13,18 interfecit in manu mea hostem populi sui in hac nocte ; 13,19 [...] per manu feminae percussit illum Dominus Deus nocte (cf. Idt. 9,15 cum manu feminae deiecerit eum)*

Prud. *psych.* 58-65 : *tene, o vexatrix hominum, potuisse resumtis / viribus extincti capitis recalescere flatu, / Assyrium postquam thalamum cervix Olophernis / caesa cupidineo madefactum sanguine lavit / gemmatemque torum moechi ducis aspera Iudith / spreuit et incestos compescuit ense furoros, / famosum mulier referens ex hoste tropaeum / non trepidante manu, vindex mea caelitus audax !*

Paul.Nol. *carm.* 26, 162-165 : *terrentem magnos late populos Holofernem / arte pudicitiae deceptum callida Iudith / risit, in impuro quae non polluta cubili / barbara truncato victrix duce castra fugavit.*

Comme on peut voir le *modus* suivi par Sidoine n'est pas complètement différent des vers précédents, mais le mélange des hypotextes est plus simplifié et ancré au texte biblique ; les vers de Prudence n'acquièrent cette fois grande évidence dans le tissu du texte et le *carm.* 26 de Paulin de Nole (rappelé par SANTELIA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3], p. 92 pour l'usage de la valeur morale de l'épisode) à notre

pour les références bibliographiques s'appuient sur le travail de A.M. DUBARLE, *Judith: Formes et sens des diverses traditions*, Rome, 1966, sur les motifs principaux de la valeur pédagogique et morale de l'épisode de Judith et la doctrine religieuse voir le tome I, pp. 165-172.

<sup>41</sup> Stefania Santelia a repris les suggestions de l'étude de Daly en soulignant la réécriture du texte du *Livre de Judith* et la présence du *topos* chrétien de la femme *fragilis*.

avis fournit peut-être la suggestion de la combinaison de l'image du *truncatus* et de la force de la femme, superposé à la réminiscence de *Judith*. 14,4 (*cum que duces eorum cucurrerint ad tabernaculum Holofernis et invenerint eum truncum in suo sanguine volutatum decidet super eos timor*), ainsi que la brièveté dans le traitement de l'épisode. L'idée de l'énumération : *transitus* de la Mer Rouge et célébration de la libération et ensuite récit de Judith et Holoferne est vraisemblablement suggérée non seulement par la lecture typologique, mais aussi par le texte même du *Liber Judith*, où Judith prie Dieu de l'aider à soutenir sa douleur et rappelle la liberté de son peuple obtenue grâce au triomphe de la traversée de la Mer Rouge (9, 6-9)<sup>42</sup>.

Judith (Alc.Av. *carm.* 6,391-394)

Avit introduit brièvement le récit de Judith et Holoferne dans le *carm.* 6 aux vv. 391-394:

Hester quid memorem et castae mendacia Iudith,  
ornati cum fraude satraps accenditur oris,  
cum manet inludens obscenum femina lectum  
desectoque feros conpescit vertice visus

Judit est mentionnée après Ruth, Job et Hester dans le tableau qui commence au v. 379 et se conclut au v. 405 dans lequel Avit introduit à travers l'énumération des *exempla* les plus significatifs, la liste des *volumina* bibliques que Fuscina doit lire pour son édification<sup>43</sup>. Le recours à la figure de Judith s'insère dans la tradition des Pères qui privilège l'interprétation et la symbolique morale du récit, sans implication typologique (cela exploitée dans les vers de Sidoine, cf. *supra*). Judith est l'*exemplum* du courage et de la victoire de la chasteté préservée en faisant recours

<sup>42</sup> Au contraire DALY, *An adverse consensus* [n. 17], p. 41 n. 68: "It may be only coincidental to Sidonius's choice of Judith that, as narrated in the Vulgate, she had prayed to God to remember his deliverance of his people through the Bed Sea and help her achieve another deliverance (Jth. 9:6-9)".

<sup>43</sup> Cf. vv. 379-380 (*nam quidquid sacrum divina volumina verbis / eloquio sensuque docent*) ; la genre tout particulier du *carm.* 6 est au coeur de l'introduction de l'édition critique par Nicole HECQUET-NOTI, *Avit de Vienne. Éloge consolatoire* [n. 36]. Le texte (666 hexamètres) est composé pour Fuscina, la soeur du poète, lors des débuts de sa vie moine, à l'aide de la méditation et du parcours spirituel. Dans le projet du poète le *carmen* peut être associé à la poésie *levis* (il le définit *epigramma* dans la lettre-prologue cf. à ce sujet A. RONCORONI, « Note al *De Virginitate* di Avito di Vienne », *Athenaeum* n.s. LI, 1973, pp. 122-134 et surtout MONDIN, *La misura epigrammatica* [n. 10], qui explique comme la définition d'épigramme est appliquée sur la base d'un élargissement de la définition *epigramma* qui englobe toutes les compositions à sujet précis, liés à une spécifique occasion de composition) et destiné à une circulation privée.

même à la mensonge. Ce détail semble faire d'écho à la connotation *callida* que Paulin de Nole introduit dans la narration de l'épisode pour résumer le stratagème avec lequel Judith anéantit Holopherne: cf. *carm.* 26, 162-165 *terrentem magnos late populos Holofernem / arte pudicitiae deceptum callida Iudith / risit, in impuro quae non polluta cubili / barbara truncato victrix duce castra fugavit*. À l'exception de cette affinité avec les vers de Paulin, tout à fait faible, Avit ne semble pas modérer ses vers à un hypotexte précis et on constate une liberté de fond dans le traitement et l'inclusion du récit biblique ; liberté qui dans la réalisation du petit tableau est bien plus marquée si on compare l'exemple des vers de Sidoine<sup>44</sup>. Cette tendance ne derive pas seulement de l'*ethos* bien différent du *carm.* 6 - qui montre caractéristiques, tons et finalités bien distinguées des *carm.* 1-5, mais est l'une des caractéristiques de la manière de composer d'Avit qui suit deux stratégies principales : soit la juxtaposition de plusieurs emprunts lexicaux, d'échos, d'allusions et de superposition d'une variété des modèles<sup>45</sup>, soit l'insertion de la matière scripturaire en pleine liberté de réalisation et de variation du texte biblique ; c'est-à-dire qu'on retrouve d'après Avit le plus haut niveau d'exploitation des intertextes (soit qu'il se concrétise dans un jeu à mosaïque, soit dans une inclusion avec relation de contexte et une adhésion de fonction au modèle), ainsi que la plus grande liberté dans la mise en vers de la narration biblique. Cette double manière de se rapporter à l'hypotexte biblique montre d'une fois à l'autre la succession de vers empruntés à la paraphrase et de vers plus élaborés et détachés de l'hypotexte biblique ainsi que des tableaux où Avit introduit d'*ekphrasis* et de digressions exégétiques ou didactiques.

La troisième et la quatrième invocation à l'Esprit (Sidon. *carm.* 16,14-21)

La troisième invocation à l'Esprit dans les vers de Sidoine se concrétise dans le résumé des deux événements liés à la figure de Gédéon. Le premier épisode rappelé est celui des épreuves que Gédéon demande à Dieu pour avoir la certitude d'être l'homme choisi pour guider Israël (cf. vv. 14-16a) et puis le poète fait allusion au triomphe obtenu avec le stratagème des trompettes et des pots cassés qui peuvent tous ensemble atterrir les ennemis. Les deux récits résument respectivement *Idc.* 6,36-40 et *Idc.* 7,16-22, mais avec une modalité différente en comparant les vers

<sup>44</sup> De même les vers de Sidoine ne servent pas d'hypotexte et le seul tesselle repris par Avit, sans relation de contexte, est le syntagme *fragilis sexus* qui recourt à partir de Sidon. *carm.* 16,13 et il est employé par Avit dans *carm.* 5,398-399 (*ne praematurus fragilem contristet eundo / aetatem sexumque labor*) pour connoter les femmes du peuple d'Israël en marche à travers les terres égyptiennes.

<sup>45</sup> À ce propos il suffit de parcourir l'apparat de *loci similes* proposé dans l'édition de l'ouvrage par Hecquet-Noti et constater le nombre et la variété des sources envisagés pour presque chaque vers d'Avit.

précédents, car Sidoine reprend dans ce cas seulement les mots clefs du texte de la Bible (mais par exemple le terme *ros* est absente) et fait allusion à la victoire obtenue par Gédéon (cf. vv. 16-17) en insérant seulement le détail des trompettes et sans d'autres éléments de l'hypotexte biblique<sup>46</sup> :

Expresso vel qui complens de vellere pelvem  
 inficiensque dehinc non tacto vellere terram  
 firmasti Gedeona, tubis inserte canoris  
 Spiritus, et solo venit victoria cantu

~ *Idc.* 6,36-40 Dixitque Gedeon ad Dominum si salvum facis per manum meam Israhel sicut locutus es ponam vellus hoc lanae in area si ros in solo vellere fuerit et in omni terra siccitas sciam quod per manum meam sicut locutus es liberabis Israhel factumque est ita et de nocte consurgens expresso *vellere* concam rore *complevit*. Dixitque rursus ad Dominum ne irascatur furor tuus contra me si adhuc semel temptavero signum quaerens in vellere oro ut solum vellus siccum sit et omnis terra rore madens fecitque Dominus nocte illa ut postulaverat et fuit siccitas in solo vellere et ros in omni terra

~ *Idc.* 7,17 quando personaverit tuba in manu mea vos quoque per castrorum circuitum clangite et conclamate Domino et Gedeoni.

Pour ces vers aussi DALY, *An adverse consensus* [n. 17], pp. 44-48 souligne la valeur typologique de la figure de Gédéon qui devait être bien consolidé au temps de

<sup>46</sup> Dans cet exemple on retrouve, à notre avis, une épreuve de ce que Isabella GUALANDRI, *Prassi esegetica e stile letterario: alcuni problemi*, dans C. MORESCHINI (éd.), *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*, Napoli 1995, pp. 147-174, a observé pour la correspondance de Sidoine : « dell'esegesi allegorica Sidonio [...] coglie soprattutto il valore metaforico, me egli sovrappone un atteggiamento analitico che punta a sfruttare e sviluppare fino in fondo il potenziale di immagini suggerito dai Padri, con una minuzia talora catalogatoria [...] Ed inoltre l'attenzione grammaticale alle singole parole, talvolta alle liste di parole, e ai loro suoni, addirittura al numero delle loro sillabe e il piacere dell'enigma (quegli elementi cioè che avevo ricordato per Ausonio), si sovrappongono anch'essi, in Sidonio, agli spunti di metafore desunti dai Padri, contribuendo anche da questo versante a trasformare e per così dire fissare quella che era una sorta di realtà letteraria in movimento. Dalla mutevolezza del caleidoscopio – tale è l'impressione di certi tratti del linguaggio figurato dei Padri – si passa quindi all'immobilità del mosaico, dalla creazione fantastica alla riflessione scolastica. Ma la ricchezza della prosa di Sidonio ha ancora, a mio avviso, una forza creativa: già nel contemporaneo Ruricio e, una generazione dopo, in Avito, essa si irrigidisce in un ripetitivo anche se complesso linguaggio formulare. Ma anche l'esegesi, dopo la sua grande stagione letterariamente fertile, comincia, almeno in Gallia, a raggelarsi nelle *formulae* di Eucherio » (p. 174). Sur l'usage du langage figuré et des images bibliques dans les lettres de Sidoine cf. GUALANDRI, *Furtiva lectio* [n. 27], pp. 109-126.

Sidoine surtout après Jérôme, Ambroise et Augustin (mais qui remonte à Irénée et Origène)<sup>47</sup> : la rosée symbolisait en fait le peuple d'Israël imprégné de l'Esprit, qui après imprègne Christ et donc l'Église. L'*exemplum* serait ainsi convenable, pour sa signification allégorique, à la venue de Christ qui est (avec sa naissance et ses miracles) au cœur des vv. 40-67 de Sidoine. Comme pour les vers 5-10 il nous semble que le jeu de superposition et de *patchwork* soit conduit en faisant écho à des modèles poétiques ; l'histoire de Gédéon est par exemple rappelée d'une manière très similaire, mais plus étendue dans Cypr.Gall. *iud.* 286-377 ; cf. en particulier les vv. 301-307:

Spiritus hic domini Gedeonem ad proelia firmat,  
*classica iamque sonant, dat cornea bucina signum.*  
*oratur dominus, canenti ut vellere lanae*  
*caelestes fluitent nocturno in tempore rores:*  
*nec mora, permaduit ac pelvem pressa replevit:* 305  
*inde aliud posuit rursus, terramque madentem*  
*sicca pruinosos nec sensit lana liquores.*

Aux vv. 18-21 Sidoine poursuit avec la quatrième invocation au Esprit, qui cette fois inspire le roi David (qui était d'humble origine et pasteur, cf. v. 8 *de grege Iesse*) et puis les Philistins.

<sup>47</sup> À ce sujet on peut rappeler les homélies de Origène dans la traduction de Rufin, en particulier les *Homiliae in librum Iudicum* 8,4, p. 511 ll. 7 ss. (éd. CPL 198,7 A) : *Ait enim: ponam vellus lanae in area, et si fuerit supra vellus solummodo ros et super omnem terram siccitas, ero confidens quoniam tu saluum facies Israhel in manu mea. Et cum poposcisset Gedeon a Deo signum istud, meruit effectum. Sed esto, impetraveris efficaciam signi, o Gedeon; quid et accipis 'vellus lanae' et 'exprimis in pelvem?' Quid te permovet, ut hoc faceres? Sed esto, impetraveris primum signum, quid ut secundum etiam signum perverso ac permutato ordine posceres?* Ou encore la *quaestio* 49 du septième livre d'August. *Quaestionum in Heptateuchum libri septem* ; pour d'autres textes et des références bibliographiques on renvoie à DALY, *An adverse consensus* [n. 17], pp. 44-48. L'explication allégorique est par exemple introduite dans l'*adversus Marcionem* en vers attribué à Tertullien : cf. vv. 3,81-102 (*ex quibus est Gedeon dux agminis, acer in hostem, / non virtute sua tutelam acquirere genti, / firmatusque fide signum petit excita mente, / quo vel non posset vel posset vincere bellum, / vellus ut in noctem positum de rore maderet, / et tellus omnis circum siccata iaceret, / hoc inimicorum palmam coalescere mundo, / atque iterum solo remanente vellere sicco, / haec eadem tellus roraret nocte liquore. / Hoc etenim signo praedonum stravit acervos, / congressus populo Christi, sine milite multo, / tercenteno equite (numerus Tau littera Graeca) / armatis facibusque et cornibus ore canentum. / Vellus erat populus ovium de semine sancto; / nam tellus variae gentes fusaeque per orbem; / verbum quod nutrit ros, nox est mortis imago, / Tau signum crucis, et cornu praeconia vitae, / lucentesque faces in lychno spiritus ardens. / Scilicet hoc testamen erat virtutis imago, / non prius angelica mortis fera proelia vinci, / quam populo indocili merito sua culpa relicto / florentesque fide gentes in laude receptae*), qui constitue une séquence poétique prête à l'usage avec des implications apologétiques et qui, vraisemblablement, était connues avec les autres textes en prose et poésie qui faisaient partie du 'répertoire' chrétien des écrits utiles à l'exégèse des textes en vue antiarienne et apologétique.

Quique etiam adsumptum pecorosi de grege Iesse  
 adflasti regem, plaustro cum foederis arcam  
 imponens hostis nullo moderante bubulco 20  
 proderet obscaenum turgenti podice morbum

L'objet au coeur des quatre vers est l'*arca* et la succession des récits bibliques est bouleversée peut-être sur la base d'une interprétation allégorique et typologique. Sidoine réfère tout d'abord le transport de l'*arca* vers Jérusalem avec David qui guide le cortège, les chœurs et les danses de son peuple (cf. 2 *Sm* 6,3-15) et aux vv. 19-21 introduit l'épisode (qui dans la Bible 1 *Sam* 5,6-6,12 est précédent à celui de David) de l'*arca* retenue par les Philistins qui sont punis par Dieu à travers une épidémie inexplicable (à laquelle Sidoine fait allusion avec l'image du *podex* et du *morbum*) et une invasion de rats. Les Philistins abattus par l'épidémie décident de restituer l'*arca* en laissant que les vaches qui la transportent soient libres de choisir où se diriger : l'*arca* retour ainsi près David et son peuple. Le déplacement adopté par Sidoine a été interprété comme une épreuve du traitement approximatif de la matière biblique ou comme un manque de réelle connaissance du contenu des Livres sacrés<sup>48</sup>. En revanche DALY, *An adverse consensus* [n. 17], pp. 49-52 a envisagé pour ces vers aussi un choix guidé par la valeur allégorique et typologique du contenu ; David à partir du troisième siècle est symbole du Christ et avec le Vème l'assimilation David-préfiguration de Christ est désormais commune<sup>49</sup>, l'*arca* avec les hommages d'or envoyés par les Philistins peut d'ailleurs symboliser l'Incarnation du Christ. À l'exception de l'attribut *pecorosis* et de la clause *podice morbum* que SANTELLA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3], *ad loc.* a mis en relation avec des modèles profanes<sup>50</sup>, ces vers de Sidoine semblent avoir comme seule source d'inspiration le texte biblique<sup>51</sup> dont le poète tire des 'tesselles', des mots clefs en créant une petite séquence narrative autonome qui ne montre pas les traits d'une vraie paraphrase.

Les vv. 22-30 (le récit de trois jeunes emprisonnés et l' 'histoire' de Jonas)

L'épisode des trois fils emprisonnés par Nabucodonosor dans la *fornax* ardente est résumé avec peu de détails dans les vv. 22-24 en suivant *Dn* 3,8-97, mais sans

<sup>48</sup> Cf. ANDERSON, *Sidonius Poems and Letters* [n. 19], p. 243 n. 6; LOYEN, *Sidoine Apollinaire, Poèmes* [n. 2], p. 191, n. 6 ; PRÉVOT, *Origène, Lactance* [n. 17], p. 216.

<sup>49</sup> Daly rappelle par exemple les références dans les textes d'Ambroise et surtout le *de cathechizandis rudibus* d'Augustin; cf. e.g. August. *cath.* 20,65 *ad huius regis praefigurationem in illo terreno regno populi Israel maxime emittit rex David, de cuius semine secundum carnem veniret verissimus rex noster Dominus Iesus Christus, qui est super omnia Deus benedictus in saecula.*

<sup>50</sup> *Pecorosis* recourt dans Prop. 4,9,3 et Stat. *Theb.* 4,45; 10,229 et *podice morbum* a comme seul *locus similis* Claud. *carm.min.* 44,5 (*quod turpem pateris iam cano podice morbum*).

introduire la figure de l'ange qui intervient et que le ministre du roi voit marcher à l'intérieur du *caminus* avec les trois fils :

quique trium quondam puerorum in fauce sonasti,  
quos in Chaldaei positos fornaces tyranni  
roscida combusto madefecit flamma camino

DALY, *An adverse consensus* [n. 17], pp. 52-54 souligne que l'interprétation allégorique du récit s'affirme avec Ambroise (selon lequel le quatrième homme vu par le ministre représente Dieu). Prudence reprend cette 'lecture' allégorique dans *apoth.* 128-154<sup>52</sup>. Le détail du *ros* au v. 24 (*roscida flamma*) dérive selon Daly de la connaissance de l'interprétation d'Orig. *orat.* 13,2-5 qui attribuait une signification littérale (à savoir un miracle) et un sens allégorique (à savoir une expression de la protection de Dieu contre le mal). Le détail amplifie la suggestion du texte biblique et en particulier *Dn* 3,49-50 : *angelus autem descendit ... in fornacem quasi ventum roris flantem et non tetigit eos omnino ignis*. SANTELIA, *Sidonio Apollinare carme* 16 [n. 3], p. 98 a raison rappelle comme précédent poétique Paul.Nol. *carm.* 26, 263-270 :

Sic et crudelem confudit flamma tyrannum  
sanctis spectantem pueris servire *caminos*  
atque suos cantare reos, ardere ministros. 265  
Quonam se miseri poterunt defendere reges,  
qui tam degeneres humanae mentis in illos  
saevierint, quibus et feritas et *flamma pepercit?*  
Sed velut aeternos pueris recinentibus hymnos  
*roscidus* accensos discussit *spiritus* ignes 270

<sup>51</sup> 1*Sam.* 6,10-11 *fecerunt ergo illi hoc modo et tollentes duas vaccas quae lactabant vitulos inuxerunt ad plaustrum vitulos quae earum concluderunt domi et posuerunt arcam Dei super plaustrum et capsellam quae habebat mures aureos et similitudinem anorum*. Un passage qui peut être approché à ces vers de Sidoine est Cypr.Gall. *num.* 63-64 *turgetur subita mulier tentigine morbi, / obscenumque femur putri cum carne liquescet*, mais référé à un autre contexte.

<sup>52</sup> *Quem si perspicuum mortalibus infitias, / fare age quem videat Babylonis ab arce tyrannus / innocuas inter flammis procul exspatiantem, / calcantem rapidos inadustis fratribus ignes. / Nempe ait: "O proceres, tris vasta incendia anhelis / accepere viros fornacibus, additus unus / ecce vaporiferos ridens intersecat ignes. / Filius ille Dei est; fateorque et victus adoro. / Irrisas removete facies taedasque tepentes / subtrahite, friget succensi sulphuris ardor. / Filius (haud dubium est) agit haec miracula rerum. / Quem video, Deus ipse; Dei certissima prolis / imperat immensis ardoribus et domat iras / insultans famulante rogo, piceosque furores / comprimit et rabiem flammaram algescere cogit. / Barbaricos calida aura sinus non tangere iussa / praeterit et tenues stridens transcurrit amictus. / Ipse per Assyrios metuit vapor ire tiaras, / ne coma fusa umeris fumo obsordescat amaro."/ Haec ait et varios iubet obmutescere cantus, / organa sambucas citharas calamosque tubasque. / Stulta superstitio tacuit, vox festa quievit, / quae male conspicuae celebrabat imaginis aurum. / Carmina sanctorum resonant iam sola virorum / triplice concentu regem laudantia caeli, / qui mare qui terras qui lucida sidera fecit / ignibus et mediis securos texit alumnos.*

*Roscida flamma* selon Santelia est en fait variation de *Dn. 3,50 quasi ventum roris flantem* sur lequel Paulin modèle la *iunctura* : *roscidus spiritus*. La suggestion d'attribuer *roscidus* à la flamme peut dériver à Sidoine sans doute par la réécriture du texte biblique dans les vers de Paulin<sup>53</sup> – modèle dont comme nous l'avons déjà rappelé, Sidoine tire plusieurs suggestions aussi pour la construction des vers précédents –, mais il résume vraisemblablement (avec la création d'une *iunctura* particulière) les suggestions qu'il trouve d'après les traités des Pères, Ambroise surtout, cf. e.g. :

Tert. *anim.* 7,3 Dolet apud inferos anima cuiusdam et punitur in flamma et cruciatur in lingua et de digito animae felicioris implorat solacium roris.

Cypr. *De ecclesiae catholicae unitate* 12,306 Cum simplicibus scilicet adque pacatis, cum deum timentibus et Dei praecepta servantibus, cum his duobus vel tribus licet esse se dixit; quomodo et cum tribus pueris in camino ignis fuit et, quia in Deum simplices adque inter se unianimes permanebant, *flammis ambientibus medios spiritu roris animavit*; quomodo apostolis duobus in custodia clausis, quia simplices, quia unianimes erant, ipse adfuit; ipse resolutis carceris claustris, ut verbum quod fideliter praedicabant multitudini traderent, ad forum rursus inposuit.

Ambr. *de Helia et ieiunio* 7,19 denique cum furerent fornacis incendia, ut ultra quadraginta cubitos flamma per circuitum funderetur consumens plurimos quos reperiret Chaldaeorum, qui naphtha, pice et stuppa atque sarmento alimenta ignibus ministrabant, ubi cum ieiunio ingressi sunt, *discusso ardore flammaram in medio fornacis coepere statim roris spiritu refrigerantis umescere*.

Ambr. *virg.* 11,65,5 *boc unguento uncti sunt tres pueri, et humorem iis flamma roravit*

Ambr. *fid.* 1,4,18 Sic se Deus cognosci voluit ab hominibus, sic tres pueri Iudaei crediderunt *nec incendia circumiecta senserunt, cum infidos noxius ignis excureret, fidelibus innoxia flamma roraret*, quibus aliorum incendia refrigerabant, quia merito fidei perdiderat suam poena naturam.

En particulier :

Ambr. *expositio evangelii secundum Lucam* 6,66: cantaverunt Hebraei, cum vestigia eorum *tactu flammae rorantis umescerent* et intus extraque ardentibus omnibus solos tamen ignis innoxius lamberet nec adureret

<sup>53</sup> Sur le *carm.* 26 de Paulin on renvoie à W. EVENEPOEL, *Paulinus Nolanus carmen 26*, dans J. des Boeft – M.L. van Poll- van des Lisdonk (éds.), *The impact of the Scripture in Early Christianity*, 1999, pp. 132-160 ; M. CUTINO, « L'epopea taumaturgica di San Felice nei carmi 26 e 19 di Paolino di Nola », *Auctores Nostri* II, 2005, pp. 47-80.

où recourt l'image de la *flamma rorans*, qui peut constituer un précédent pour la *iunctura : roscida flamma*.

L'influence des vers de Paulin de Nole est combinée à la réminiscence de Prud. *perist.* 6,109-120 :

Prisorum specimen trium putares  
 quos olim Babylonicum per ignem 110  
 cantantes stupuit tremens *tyrannus*.  
 Illis sed pia *flamma tunc pepercit*<sup>54</sup>  
 nondum tempore passionis apto  
 nec mortis decus inchoante Christo.  
 Hos cum defugeret vaporus ardor, 115  
 orant ut celer ignis advolaret  
 et finem daret anxiis periclis.  
 Exorata suos obire tandem  
 maiestas famulos iubet caducis  
 missos corporibus sibique reddi. 120

Les deux auteurs sont les seuls modèles poétiques étendus pour le récit des trois *puer*<sup>55</sup>, dont Sidoine peut se servir pour la structuration de ce petit tableau. Par contre on peut rappeler la brève référence dans le *carmen de ternariū numeri excellentia* (attribué à Ambroise) v. 6 *tres pueri cecinere deum flagrante camino* vers précédés par l'allusion à Jonas (cf. v. 5 *trina dies Ionam tenuit sub viscere ceti*), récit qui dans le *carmen* de Sidoine suit aux vv. 25-30 :

Quique volubilibus spatiantem tractibus alvi  
 complesti Ionam, resonant dum viscera monstri  
 introrsum psallente cibo vel pondera ventris  
 ieiuni plenique tamen vate intemerato  
 ructat cruda fames, quem singultantibus extis  
 esuriens vomuit suspenso belua morsu

Sidoine consacre à Jonas un nombre de vers majeur et il emphatise le détail de la permanence dans l'*alvus* du monstre, sans expliciter le nombre des jours et des nuits (trois) qui est d'ailleurs souvent présent dans la réécriture de l'épisode. La

<sup>54</sup> Formulation cette dernière en ligne avec Paul.Nol. *carm.* 26,268 (*quibus et feritas et flamma pepercit?*).

<sup>55</sup> Sidoine rappelle le passage biblique dans la lettre 7,6,5 en comparant la situation des églises de Gaule (sous le pouvoir du roi arien Euric) à la souffrance de Lazarus, d'Israël et des trois jeunes fils (*dum in hac figuratae Babylonis fornace decoquimur*) ; pour un commentaire de la lettre cf. J.A. VAN WAARDEN, *Writing to survive. A Commentary on Sidonius Apollinaris. Letters Book 7. Volume I : the Episcopal Letters 1-11*, Leuven 2010.

valeur allégorique et typologique du personnage a été bien rappelée par DALY, *An adverse consensus* [n. 17], pp. 55-58 auquel nous renvoyons ; à notre propos il suffit de souligner que l'assimilation à la figure de Christ et à la Résurrection est plus qu'explicite parmi plusieurs *auctores* et en particulier d'après August. *civ.* 18,30 (*Jonas autem propheta non tam sermone Christum, quam sua quadam passione prophetavit, profecto apertius, quam si eius mortem et resurrectionem voce clamaret. Ut quid enim exceptus est ventre beluino et die tertio redditus, nisi ut significaret Christum de profundo inferno die tertio rediturum?*).

Sidoine adopte avec cohérence donc un critère de choix et de juxtaposition des épisodes dans les invocations à l'Esprit orienté à la préfiguration de Christ et aux récits tirés du Nouveau Testament<sup>56</sup> insérés plus avant (cf. vv. 40-67).

D'un point de vue de réalisation poétique les vers de Sidoine montrent, comme envisagé par SANTELIA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3], pp. 99-100, des emprunts à Prud. *cath.* 7,111-130 et dans le cas spécifique aux vv. 114-115 et 123-127 :

Iussus perire solus e cunctis reus, cuius voluta crimen urna expresserat, praeceps rotatur et profundo inmergitur. <i>Exceptus inde beluinis faucibus</i> <i>alvi capacis vivus hauritve specu.</i>	115
Transmissa raptim praeda cassos dentium eludit ictus incruentam transvolans inpune linguam, ne retentam mordicus offam molares dissecarent uvidi; Os omne transit et palatum praeterit.	120
Ternis dierum ac noctium processibus <i>mansit ferino devoratus gutture,</i> <i>errabat illic per latebras viscerum,</i> <i>ventris meandros circumibat tortiles</i> <i>anhelus extis intus aestuantibus.</i>	125
Intactus exim tertiae noctis vice <i>monstri vomentis pellitur singultibus,</i> qua murmuranti fine fluctus frangitur salsosque candens spuma tundit pumices; <i>ructatus exit seque servatum stupet.</i>	130

ainsi que (d'une manière plus allusive) à Paul.Nol. *carm.* 24,195-200 :

<sup>56</sup> Pour Jonas en particulier cf. *Matth.* 12,39-40 ; Y.-M. DUVAL, *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine : sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, Paris 1973.

Et sicut olim iussa Ionan obvio  
 exceptit ore belua  
 et hiulca late lubricum per guttura  
 transmisit in ventrem suum,  
 incolume corpus dente suspenso vorans  
 et quem vorabat non edens:

passage ceci qui constitue un modèle surtout pour l'image du *morsus suspensus* de la *belua* (v. 199) et du *quem vorabat non edens* (v. 200) varié par Sidoine aux vv. 27-28 *ventris / ieiuni plenique*<sup>57</sup>.

Aux remarques de Santelia nous n'ajoutons que la clausule *belua morsu* du v. 30 recourt seulement chez Ambr. *dist.* 21, qui résume l'histoire de Jonas en rappelant seulement l'intégrité du prophète :

excipit innocuo viventem belua morsu  
 cetus et ad terram Ionam gravis adtulit alvo.

Plusieurs emprunts lexicaux peuvent, à notre avis, dériver à Sidoine aussi de la mémoire des textes en prose qui élaborent de nouveau le récit biblique, en visant toujours à un exégèse typologique: cf. e.g.

Tert. *resurr.* 32, 11: Puto autem huius quoque divinae potestatis documentum idoneum Ionam, cum incorruptus utramque substantiam, carnem atque animam, de alvo bestiae piscis evolvitur, - et utique triduum concoquendae carni viscera ceti suffecissent quam capulum, quam sepulchrum, quam senium quietae atque conditae alicuius sepulturae, - salvo eo, quod et bestia feros in christianum vel maxime nomen homines vel ipsos etiam iniquitatis angelos figuravit, de quibus sanguis exigetur per ultionem pensandam

texte où recourt le mot *alvus* pour désigner le ventre de l'animal marin. Même choix lexical est adopté aussi dans le *carmen de Iona* (pièce de datation incertaine mais attribuée au Vème siècle<sup>58</sup>) : cf. vv. 85-91 : *Iamque illic imo exoriens de gurgite cetus, /*

<sup>57</sup> SANTELLA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3], p. 101 rappelle aussi Ambr. *bex.* 5,11,35 (*Iona psallebat in utero ceti*) et Hier. *epist.* 3,5.

<sup>58</sup> Sur le *carmen* attribué en premier lieu à Cyprien de Carthage voir F. GASTI, *Due note critiche al carme De Iona*, dans L. CRISTANTE - T. MAZZOLI, *Il Calamo della memoria riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, VI, Trieste 2015, pp. 206-218 (avec bibliographie); le texte avait été attribué aussi à Avit de Vienne par M. DANDO, « Alcimus Avitus (c. 450- c. 518) as the author of the *De Resurrectione Mortuorum*, *De Pascha (De Cruce)*, *De Sodoma* and *De Iona* formerly attributed to Tertullian and Cyprian », *C&M* 26, 1965, pp. 258-275 (sur la question cf. A. RONCORONI, « L'epica biblica di Avito di Vienne », *VetChr* IX, 1972, pp. 303-329).

*squamosum et conchis evoluens corporis agmen, / urguebat proprios concusso marmore fluctus, / praedam sponte petens, quam celsae puppis ab arce / provolventem avide limosis faucibus hausit, / viventemque dapem longam percepit in alvum, / cumque viro caeli rabiem pelagique voravit.*

Le texte biblique *Ion.* 2,2-11 reste dans ce cas au fond et le ‘point de départ’ pour la réécriture poétique de Sidoine et la combinaison des vers est plutôt modelée aux exemples de Prudence et de Paulin de Nole superposés aux réminiscences des lectures exégétiques qui attribuaient valeur typologique à la figure de Jonas.

### Élie, Élisée et Zacharie

La septième invocation est centrée sur l’ascension d’Élie à la présence d’Élisée (vv. 31-34) :

Quique duplex quondam venisti in pectus Helisei,  
Thesbiten cum forte senem iam flammeus axis  
tolleret et scissam linquens pro munere pellem  
hispidus ardentis auriga intraret habenas

et les vers abrègent le récit dans *4Rg* 2,11-13 :

cumque pergerent et incedentes sermocinarentur ecce currus igneus et equi ignei  
diviserunt utrumque et ascendit Helias per turbinem in caelum Heliseus autem  
videbat et clamabat pater mi pater mi currus Israhel et auriga eius et non vidit eum  
amplius adprehenditque vestimenta sua et scidit illa in duas partes et levavit pallium  
Heliae quod ceciderat ei reversusque stetit super ripam Iordanis

Au cœur des vers de Sidoine il y a l’héritage spirituel d’Élie à Élisée, le seul héritier du prophète dont l’autorité est symbolisée par le *pallium* lui remis. Ce détail est traité d’une manière toute particulière par Sidoine et les éditeurs ont envisagé dans ce passage textuel l’épreuve de la mauvaise connaissance de la Bible de la part du poète et une confusion d’ensemble qui, à leur avis, anime la juxtaposition des événements, peut-être cités à mémoire sans précision<sup>59</sup>. Le texte biblique parle en fait du *pallium* qui tombe pendant l’ascension d’Élie et qui est laissé en héritage à Élisée comme symbole d’investiture, ce dernier désespéré pour la perte d’Élie déchire en deux parties ses propres vêtements. Sidoine semble superposer les deux épisodes et parle de la *pellis* (qui renvoie au *pallium*) laissée *pro munere* (donc comme

<sup>59</sup> Cf. ANDERSON, *Sidonius Poems and Letters* [n. 19], p. 245 n. 3 ; LOYEN, *Sidoine Apollinaire, Poèmes* [n. 2], p. 191, n. 9 ; J. BELLÈS, *Sidoni Apolinar, Poemes, II (Poemes menors)*, Barcelona, 1992, pp. 121-122, n. 11 et PRÉVOT, *Origène, Lactance* [n. 17], p. 216.

légitimation du rôle d'Élisée) *scissa*. DALY, *An adverse consensus* [n. 17], pp. 58-62 ; 59, n. 144 propose d'interpréter *scindo* avec le sens de presser, solliciter; Élisée prend le *pallium* à Élie pour ne pas se séparer complètement de lui. SANTELIA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3], *ad loc.* envisage que *scissa* soit à lire en relation à la séparation du manteau de la part d'Élie pendant son ascension : c'est le prophète qui sur le char de feu en vêtement normal, sans le *pallium*, monte en laissant à Élisée *pro munere* l'insigne de l'autorité. Dans la figure d'Élie les exégètes reconnaissent la préfiguration du retour du Christ en ciel, Daly et Santelia ne mentionnent pas, dans ce cas spécifique des *loci paralleli* poétiques<sup>60</sup>, mais on peut souligner que si on compare les récits poétiques sur le même sujet, les vers de Sidoine sont les seuls à expliciter dans une série continue des vers l'épisode de l'ascension au ciel d'Élie sur le char de feu et celui de la remise du *pallium* à Élisée. Si on tient en considération par exemple les vers de Juvencus, qui est le seul poète à rappeler plusieurs fois l'image d'Élie sur le char, ou le texte de Sédulius, on peut mieux apprécier l'enrichissement rhétorique apporté par Sidoine qui introduit une *variatio* de l'image en emphasissant les détails des *habenae* du char et la figure d'Élie en tant qu'*auriga* et abrège le récit dans son ensemble (par rapport par exemple aux vers de Sédulius) et renvoie l'explication du significat allégorique au tableau suivant sur Zacharie :

Cf. Sedul. *carm.pasch.* 1,176-185

Plenus at ille Deo postquam miracula terris plura dedit meritisque suis succedere dignum heredem propriae fecit virtutis amicum, aurea flammigeris evectus in astra quadrigis, qua levis aerios non exprimit orbita sulcos,	180
sidereum penetravit iter curruque corusco dexteriora petens spatium maiore triumphum duxit et humani metam non contigit aevi. Quam bene fulminei praelucens semita caeli convenit Heliae!	

Iuvenc. 2,541-546

Lex omnis summam Baptistae ad tempora cepit atque profetarum finis concluditur idem. Si vultis volucris penetralia noscere saeculi, Ipse est Iohannis felix venturus in aevum corpus Iohannis felix habitabile sumpsit	543a
--	------

<sup>60</sup> Cf. SANTELIA, *Sidonio Apollinare carme 16* [n. 3], *ad loc.*





protinus ingrato restrinxit in ore loquellas,  
 donec praedicto fecundam redderet ortu 210  
 prolis anum, multos sterilis quae tenta per annos  
 fudit diffidens effeta puerpera fetum.

Dans ces vers le poète exploite la généalogie et la succession des figures typologiques: Hénoch - Élie - Jean le Baptiste - Jésus<sup>63</sup> en se rattachant à la tradition littéraire et exégétique chrétienne, mais entre les *loci similes* indiqués par Hecquet-Noti 2005,54 (apparat)<sup>64</sup> pour le premier cadre avec l'élévation d'Élie, le seul référant poétique qui peut avoir influencé Avit est Paulin de Nole qui dans le *carm.* 6,73-80 introduit l'image du char en reprenant tous les détails normalement rappelés par les écrivains chrétiens à la suite du récit biblique (en particulier la montée *ad aethera* et l'*igneus currus*) : *ac ne plura tibi variis ambagibus edam, / Eliae meritum doctus nescire sacerdos / non potes, exosae qui mortis lege remissa / aeternam degit proprio cum corpore vitam, / igneus excelsum quem vexit ad aethera currus / flammantum rapido nisu glomeratus equorum; / hunc tuus aequabit meritorum stemmate natus / tantundem et laudis simul et virtutis habebit.* Même en absence de rapports et de reprises précises, la mémoire du *carm.* 6 de Paulin est vraisemblable autant plus si on considère que peu avant aux vv. 108-115 Paulin introduit, dans une seule séquence, la figure de l'archange Gabriel qu'annonce à Zacharie l'attente de Jean le Baptiste, en exploitant dans le *carmen* la valeur typologique. Par ailleurs il nous semble que les vers de Iuvenc. 2,541-546 (ci-dessus rappelés comme modèle de Sidoine) puissent fournir un autre exemple poétique (cf. e.g. le v. 546 où Iuvencus construit l'image en se référant aux *flammipedes quadriungii*<sup>65</sup>). En plus le passage de Iuvencus contient aux vv. 541-544 le rappel de la naissance de Jean le Baptiste relié à l'enlèvement d'Élie en tant que précurseur de la naissance de Christ. La clausule *flamma calorem* au v. 184 se trouve seulement chez Sidon. *carm.* 7,410 et chez Paul.Petr. *Mart.* 5,303 vers, ce dernier, sans aucune relation de contexte, au contraire de celui de Sidoine, où la clausule est insérée dans le dernier vers d'un petit tableau avec le récit de la mort de Phethon et l'image du monde brûlé par la chaleur causée par le char du Soleil. Sidoine exploite le mythe (à l'exemple de Claud. *IV cons.Hon.* 60-72) pour construire la comparaison d'Avitus avec la *unica clemens flamma Phoebi* (*scil.* Apollon même) ; cette dernière reprend le contrôle du char en redonnant ainsi ordre et paix au monde, de même que le

<sup>63</sup> Cf. HECQUET-NOTI, *Avit de Vienne. Histoire spirituelle* [n. 37], p. 24.

<sup>64</sup> Ambr. *Parad.* 3,19; *Hel.* 22, 84-85; Cypr.Gall. *gen.* 205-210; Prud. *catb.* 7,26-35; Paul.Nol. *carm.* 6,74-80; Sedul. *carm.pasch.* 1,103-106.

<sup>65</sup> Le mot *quadriga* employé par Avit recourt dans la même image aussi chez Sedul. *carm.pasch.* 1,179, que nous avons cité en rapport aux vers de Sidoine (cf. *supra*), dans le passage de Sédulius on peut en plus noter la même combinaison et placement dans le vers des mots *quadriga* et *orbita* (cf. vv. 179-180 *aurea flammigeris evectus in astra quadrigis, / qua levis aerios non exprimit orbita sulcos*).

protagoniste avec l'alliance avec le roi wisigoth Théodoric II<sup>66</sup>. Les vers de Sidoine, même si relatés à un contexte bien différent ont laissé une trace, dont la clausule *flamma calorem* est indice, dans la description du char d'Élie, brûlant en ciel ; toutefois Avit ne suit pas par exemple le modèle de Sidoine (soit *Ov. met.* 2,161-162 ; 209-217 ; 262-264, mélangé aux emprunts à Claudien) et construit avec liberté tout le cadre, sans suivre un hypotexte précis. En revenant à l'ensemble des vers d'Avit on peut ajouter que le déplacement de deux épisodes bibliques (Enoch-Élie-annonce de Gabriel à Zacharie / prochaine naissance de Jean le Baptiste- annonce de Gabriel à Noé/ sauvetage de Noé) vise à mettre en rapport la figure d'Élie et de Christ en suivant la lecture typologique et combinant niveau narratif et récit poétique avec l'exégèse des passages scripturaires. La combinaison de cette double dimension (conduite avec un haut degré d'épiscisation du langage poétique employé<sup>67</sup>) permet au poète et à son publique de développer et de dévoiler, d'un tableau à l'autre, le *sensus spiritualis* et l'arrière-plan des cinq livres et dans le cas spécifique la valeur typologique de l'*historia* versifiée dans le quatrième et cinquième livre, en reliant dans une perspective escathologique (sous entendue à la narration) le déluge universel et la traversée de la Mer Rouge.

Jonas (*Alc.Av. carm.* 4,359-387)

L'épisode de Jonas s'insère dans cette perspective ; Avit introduit une séquence des vers qui constituent une parenthèse à mi-chemin entre digression escathologique et *excursus* didactique et qui retarde le début du déluge. L'*exemplum* de Jonas retourné sauf après avoir été dans le ventre la baleine trois jours est en fait, comme déjà vu, préfiguration de Christ, les Ninivites sont l'exemple du mauvais exercice de la liberté de l'homme et le récit est orienté à l'enseignement moral et à une réflexion sur le libre arbitre donné à l'homme (cf. vv. 372-390). Le repentir de Ninive et l'histoire de Jonas sont en opposition avec le péché et destin de Sodome et Gomorre rappelées aux vv. 355-361 (*securos laetosque reos tellure Gomorrae / iam prope sub flammis sententia dicta videbat. / Ninivae contra populis terrore salubri / praevaluit pro pace metus; nam venerat istic / iussus multum ille et terris iactatus et alto, / qui clamaturus tantae discrimina plebi / diluvium timuit mundo constante propheta*) et le vers font d'introduction au récit de l'engloutissement de Jonas et sa permanence dans le ventre de la baleine :

<sup>66</sup> Pour ces vers du panégyrique d'Eparchius Avitus nous soit permis de renvoyer à L. FURBETTA, *Il Panegirico di Avito: note di metodo e nuovi risultati*, dans R. POIGNAULT - A. STOEHR-MONJOU (éds.), *Présence de Sidoine Apollinaire*, Clermont-Ferrand, 2014, pp. 73-88.

<sup>67</sup> Sur le quatrième livre du *de spiritualis historiae gestis* cf. Th. GÄRTNER, « Zur Bibeldichtung 'De spiritalis historiae gestis' des Alcimius Avitus », *JbAC* XLIII, 2000, pp. 126-186.

362-371

Hauserat hunc valido pervadens belua rictu  
 immersumque mari ventris concluderat arca.  
 Degluttire virum faucesque implere capaces  
 ardentī monstro cum sit permissa potestas, 365  
 non licuit mordere tamen; nil dentibus actum.  
 Intravit cupidum deludens praeda vorantem  
 invasusque cibus ieiuna vixit in alvo,  
 dum tres luce dies una sub nocte prophetae  
 sol ageret litusque novum vacuanda viderent 370  
 et castigatum vomerent ergastula pastum.

Le tableau est ainsi encadré soit par l'opposition entre le destin de Sodome et Gomorre et Ninive par la mauvaise conduite morale des villes et le prophète Jonas qui sauve avec son exemplarité son peuple (vv. 355-361), ainsi que la digression didactique sur l'exercice du libre arbitre (vv. 372-390) qui déploie aussi la signification plus profonde de l'épisode rapporté. La première partie de la description est toute centrée sur Jonas englouti et la faim du monstre pas satisfait (*deludens praeda ieiunia*), l'emphase sur la figure du prophète assimilé au *cibus* et au *pastus* et l'intégrité préservée de Jonas qui se concretise dans l'impossibilité pour le monstre de manger l'homme de Dieu (*non licuit mordere tamen, nil dentibus actum*). Paul.Nol. *carm.* 22,105-107 : *quid profugus Tharsum vates, quem sorte pericli / in mare deiectum spatioso belua rictu / cepit et innocuum vasta eructavit ab alvo?*, rappelé par HECQUET-NOTI, *Avit de Vienne. Histoire spirituelle* [n. 37], p. 76 constitue un modèle pour les v. 368 et 370, mais Avit semble plutôt faire l'écho au *carm.* 24,195-200 et amplifier le passage de Paulin plus fidèlement de Sidoine (cf. *supra*). Les vv. 196-197 del Paulin (*exceptit ore belua / et hiulca late lubricum per guttura*) sont repris par Avit aux vv. 362-363 ; les vv. 199-200 de Paulin avec l'image de Jonas dévoré *incolumis* par le monstre bloqué et qui mange en vain (*incolume corpus dente suspenso vorans / et quem vorabat non edens: / excipit innocuo viventem belua morsu*) sont en revanche amplifiés aux vv. 364-368<sup>68</sup>. Les reprises et les échos aux vers de Paulin sont beaucoup plus saisissables de ceux des vv. 26-30 du *carm.* 16 de Sidoine qui partage avec le texte d'Avit seulement l'identité de sujet e de contexte (y compris la lecture typologique de l'épisode) et les mêmes sources d'inspiration, Paulin de Nole surtout.

<sup>68</sup> HECQUET-NOTI, *Avit de Vienne. Histoire spirituelle* [n. 37], p. 78 dans l'apparat des *loci similes* n'indique pas ces vers du *carm.* 24, mais elle rappelle la pièce de Paulin en note à propos du monstre qu'avale Jonas sans le tuer : cf. Paul.Nol. *carm.* 24, 215-216 (et *praeda cum sit, esca non est beluae / domoque ventris utitur*) uniment à Sedul. *carm.pasch.* 1,194-195. Encore plus significatifs nous semblent les vv. 211-214 de Paulin : (... *mersus aequore / intactus undis fluctuat. / Vivit voratus, quique glutivit manet / vivente ieiunus cibo*).

L'exploitation de ce modèle est plus accentué par Avit qui combine les 'fragments' de la narration biblique et les tesselles poétiques ; le résultat du mélange est une poésie plus fluide et moins emprisonnée entre le récit biblique et les procédés rhétoriques, ainsi que la préciosité du style. En plus les vers d'Avit témoignent de l'intériorisation des modèles mêmes et de la connaissance non seulement des Écritures et d'interprétation allégoriques, mais en particulier des précédents chrétiens qui on mis en vers la vraie histoire du monde et de l'homme révélée par la Bible.

\*\*\*

Cet essai d'analyse de la versification biblique exploitée soit dans le *car.* 16 de Sidoine, soit dans les vers d'Avit pris en considération, suffit à dresser les caractéristiques principales de la technique des deux poètes ainsi que de la manière de combinaison entre le tissu narratif du récit sacré et de son interprétation exégétique. En ce qui concerne le *car.* 16 de Sidoine c'est la Bible à entrer, pour ainsi dire, dans les vers : c'est-à-dire que à l'emprunt des *carmina* de Prudence et de Paulin de Nole, le texte sacré et son interprétation typologique devient matière poétique convenable à louer le maître Faustus et s'insère dans la forme de l'*eucharisticon* dans l'apparat rhétorique de la *laus* et dans le cas spécifique est mis en forme dans les invocations à l'Esprit, en constituant un nouveau proème dérivé du choix de laisser à part les Muses profanes (cf. la *recusatio* aux vv. 1-5). D'ailleurs la Bible est d'un même temps source d'inspiration des vers d'Avit de Vienne, sujet et cœur de la poésie et la matière sacrée constitue la seule forme admise par le poète. Les efforts du poète sont donc tous visés à mettre en vers le récit dans une haute-forme poétique (en suivant les procédés épiques) ; c'est la construction du vers qui doit être modélée à la matière et les stratégies, ainsi que les artifices rhétoriques pliés à l'exposition de la *veritas* de la Bible, pas plus aux *fabulae mendaces*. En tenant compte des différences quantitatives et des contextes des passages considérés, ainsi que des buts et des circonstances de composition bien différentes ; sans vouloir entrer dans ce cadre dans les rapports entre Sidoine et Avit, qui nécessitent d'une étude plus profonde, on peut rappeler qu'Avit suit les traces de Sidoine, qu'il notamment considère père, maître et modèle de style<sup>69</sup>. Il connaît et utilise les textes

<sup>69</sup> À ce sujet on peut voir L. FURBETTA, *Tra retorica e politica: formazione, ricezione ed esemplarità dell'epistolario di Sidonio Apollinare*, dans S. GIOANNI - P. CAMMAROSANO (éds.), *La corrispondenza epistolare in Italia. Forme, stili e funzioni della scrittura epistolare nelle cancellerie italiane (secoli V-XV)* - 2. (*Les correspondances en Italie. II. Formes, styles et fonctions de l'écriture épistolaire dans les chancelleries italiennes (V-XV siècle)* - 2), Trieste 2013, 23-65, cf. en particulier les pp. 47-53 (avec bibliographie) et pour la présence des emprunts à Sidoine dans le *de spiritalis historiae gestis* ARWEILER, *Die Imitation* [n. 34].



que les derniers vers (toujours sous la forme hymnique) et signent dans la lettre d'une manière définitive la conversion des *chordae* du poète au contenu chrétien, en explicitant, au moins au niveau formel, une adhésion à la poésie de Prudence et de Paulin de Nole<sup>70</sup>. La mémoire de ces derniers vers de Sidoine de la part d'Avit surtout dans la lettre prologue du *carm.* 6 :

Sane a faciendis versibus pedibusque iungendis pedem de cetero relaturus, nisi forte evidentis causae ratio extorserit alicuius epigrammatis necessitatem: cuius tamen tantam exiguitatem fore polliceor, ut ei aliud nomen adsumere nec ipse praesumas

ainsi que les emprunts au *carm.* 16 dans la première partie de la même pièce (cf. Alc.Av. *carm.* 6,11 *non hic fallaci tinguetur barbitus unda* ~ Sidon. *carm.* 16,70 *barbitus hic noster plectro licet impare cantat*; Alc.Av. *carm.* 6,15-16 *sed nec Pierio ducent hic cantica ludo / quas sibi ter ternas mentitur fama sorores* ~ Sidon. *carm.* 16,1 *Phoebum et ter ternas decima cum Pallade Musas*) témoignent de l'importance de l'exemple de Sidoine et en particulier de l'adhésion de la part d'Avit, *mutatis mutandis*, à la manière poétique de son oncle, même si le moyen d'inclusion des épisodes bibliques y pris en considération parfois ne révèle pas un emprunt précis au *carm.* 16 de Sidoine<sup>71</sup>.

Au niveau stylistique les deux auteurs montrent une liberté d'approche au texte biblique (bien plus marquée d'après Avit) et un traitement des sujets et de récits, qui dépasse largement les limites imposés de la paraphrase. Comme nous avons vu pour les vers pris en considération l'ensemble à coloration épique est parfois caractérisé par un mosaïque de reprises et d'échos aux modèles ('classiques' profanes et chrétiens), de l'autre par une liberté et un éloignement de l'hypotexte biblique. Sidoine en suivant la tradition exégétique joue sur la miniaturisation du

<sup>70</sup> Les vers de Sidoine ne suffisent pas à envisager une pleine et authentique adhésion au projet poétique et apologétique de Prudence et de Paulin de Nole, mais ils restent les modèles les plus proches pour 'les vers chrétiens' de Sidoine et surtout pour la forme poétique qu'il choisit ; les louanges de Faustus (le *carm.* 16) et le petit hymne à saint Saturnin sont modélés aux hymnes de Prudence et aux *carmina* où Paulin loue les miracles de saint Felix. Dans ce cadre il ne nous semble pas que le choix de Sidoine dans le *carm.* 16 tombe par hasard surtout sur le *carm.* 26 de Paulin où les louanges des miracles et du pouvoir taumaturgique de Felix, ainsi que le traitement hagiographique du sujet sont entremêlés aux récits bibliques et à leur interprétation typologique (sur cet aspect spécifique dans les *carm.* 26 et 19 de Paulin de Nole, cf. CUTINO, *L'epopea taumaturgica* [n. 53]).

<sup>71</sup> Cette pièce n'est pas citée souvent par Avit dans le *de spiritalis historiae gestis* qui semble utiliser plutôt les panégyriques (en particulier en clausule) comme on peut voir dans l'apparat des *loci similes* donné dans l'édition d'Hecquet-Noti. Sur le *carm.* 16 de Sidoine et le choix du projet poétique de Paulin de Nole dans le *carm.* 6 d'Avit cf. N. HECQUET-NOTI, *Avit de Vienne face à l'esthétique de Sidoine Apollinaire : l'embarrassant héritage littéraire d'un oncle admiré*, dans R. POIGNAULT - A. STOEHR-MONJOU, *Présence de Sidoine Apollinaire*, Caesarodunum-Présence de l'Antiquité, volumes 44-45 bis, Clermont-Ferrand 2014, pp. 451-463.

tableau, sur le détail peu connu, sur l'*amplificatio* rhétorique de l'épisode et sur l'image alambiquée. Avit en suivant l'exemple tracé par le 'maître' poursuit le jeu de juxtaposition des fragments et des tesselles des passages bibliques superposés dans un ensemble bien construit, ou les fils de l'*imitatio* et l'allusion aux hypotextes, ainsi que la valeur typologiques des sujets choisis (comme dans le *carmen* de Sidoine) sont imbriqués, mais d'un même temps – en dépassant la dimension esthétique, l'étalage d'habileté et le détail érudit – il s'inspire avec plus d'évidence à l'exemple de la poésie de Prudence et de Paulin de Nole, ou la 'lecture' exégétique du récit biblique fait partie de la construction même du *carmen* ainsi que du message du poète orienté à la défense de l'orthodoxie.

Sapienza Università di Roma

LUCIANA FURBETTA  
furbylux@yahoo.it