Luciana Furbetta

Avit de Vienne et Dracontius en rapport

‘Chanter’ et ‘expliquer’ la Bible entre formation scolaire et création poétique

Le rapport entre Avit et Dracontius s’est imposé à l’attention de la critique comme un point tourmenté dont l’implication va bien au-delà du rapprochement entre leurs deux poèmes majeurs en s’étendant au débat sur la datation et composition du *de spiritalis historiae gestis* (à partir d’ici indiqué : *SHG*). À ce sujet, par rapport à la cautèle des premiers chercheurs¹ qui ont centré l’attention surtout sur l’individuation dans le vers d’Avit de reprises et d’échos ramenés au *de laudibus Dei* (à partir d’ici indiqué : *laud.*), la dernière éditrice du *SHG* fait de *laud.* et surtout de 496 un *terminus post quem* : « Il ressort donc du *prologue* qu’Avit avait déjà écrit le *De gestis* avant l’année 500. Plus précisément encore le poème doit avoir été rédigé dans les toutes dernières années du V^e siècle. Il semble en effet d’après certains parallèles textuels, qu’Avit ait eu connaissance du *De laudibus Dei* de Dracontius, publié selon toute vraisemblance après 496. La date de 496 constituerait ainsi un *terminus post quem* pour la rédaction du *De gestis* et permettrait de situer la date de sa composition entre 497 et 500 ». ² Les parallèles dont l’éditrice fait référence ici sont indiqués dans l’apparat des sources et pour la plupart coïncident avec les *loci* indiqués par Schippers (1945) dans le chapitre *Avitus en Dracontius* (p. 7–24) qui précède le commentaire au *SHG* I. La vérification d’une influence (ou moins) du *laud.* dans *SHG* et la mémoire poétique d’Avit passe nécessairement à travers une analyse textuelle ponctuelle ; dans l’espace qui nous est accordé ici nous nous interrogerons sur quels

1 Vollmer (1905) exclut, suivi par Romano (1959), la connaissance de la part d’Avit de *laud.* et estimait que les rapprochements tiennent seulement à la parenté des sujets, motifs et images communes tirées du récit biblique. Moussy-Camus (1985) 100 s’insère dans le débat avec une phrase qui reflète toute la complexité d’un rapport entre les deux textes : « En Gaule il est probable que saint Avit, l’évêque de Vienne, s’est inspiré de Dracontius dans son *De spiritalis historiae gestis* ». Par contre une prise de position plus nette arrive avec Roberts (1985) 100 n. 158, qui estime fort improbable une imitation de la part d’Avit. De même avis Arweiler (1999) dans le commentaire de plusieurs vers de *SHG* IV et V a montré avec clarté l’absence des emprunts dérivés d’une manière univoque de Dracontius en soulignant comme la connaissance de *laud.* soit « umgewiss » (cf. p. 230).

2 Telle la position prise par Hecquet-Noti (1999) 33 par rapport aux seules données disponibles : le poème de Dracontius (indépendamment de la composition effective de *laud.* dans sa totalité) peut être divulgué et publié avec le début du royaume de Trasamond à partir de 496, pas nécessairement dans la même année (cf. Moussy-Camus (1985) 26–29). Le *SHG* selon le témoignage d’Avit dans le *prologue* avait été écrit avant la prise de Vienne en 500, mais il fut publié après dans une date comprise entre 500 et 507 (année à laquelle remonte selon la chronologie actuellement proposée par la critique l’*epist.* 51 Peiper = 48 Malaspina-Reydellet dans laquelle Avit fait référence à son texte en indiquant aussi le thème).

sont les points sûrs de contacts entre les *loci similes* individués par la critique et leur poids pour la démonstration d'une connaissance de la part d'Avit.³

Nous prendrons en considération deux exemples afin d'évaluer les modalités et les fonctions de l'inclusion du *laud.* par rapport aux autres modèles qui font partie de la formation littéraire d'Avit et de valoriser les caractéristiques du traitement poétique des sujets communs entre les tableaux les plus caractérisés par l'interprétation exégétique du récit biblique.

La majeure partie des rapprochements envisagés par Schippers est concentrée dans *SHG I* dans l'*ekphrasis* sur le Paradis dont les v. 218–224 seraient inspirés par *laud.*, cf. v. 222 *hic ver adsiduum caeli clementia servat ~ laud.* I.185 *illic floret humus semper sub vere perenni*, et 199 *ver ibi perpetuum communes temperat auras*, v. 223 *turbidus auster abest semperque sub aere sudo ~ laud.* I.190–191 *flammat radiis, quatitur nec flatibus ullis / nec coniuratis furit illic turbo procellis*, v. 225 *nec poscit natura loci quos non habet imbres ~ laud.* I.452 *imbre ferax nullo, pluviis absentibus uber*. Comme on peut constater les parallèles sont très faibles et les consonances d'ensemble plutôt reliées à la commune emprunte par ex. à Ov. *met.* II.101–111 (en particulier le v. 107), à Mar.Vict. *aleth.* I.224–236 et Sidon. *carm.* 2.407–411 pour *SHG I*.193–195, 218–222.⁴ Les passages d'Avit et de Dracontius sont semblables dans leur ensemble seulement en raison de l'identité du motif mis en vers en s'appuyant d'une manière indépendante sur un commun *background* littéraire ancré à la connaissance et l'inclusion dans le tissu poétique des *auctores* comme Ovide et à la formation et pratique scolaire, ainsi que à l'exploitation dans la production poétique chrétienne d'un *topos*, celui du *locus amoenus* et de l'âge d'or⁵, adapté pour décrire le jardin de l'Éden avec tous les procédés rhétoriques propres de l'*ekphrasis*. La structuration même de la péripécie apparaît très différente : Dracontius introduit la description à la fin du troisième jour de la création, Avit après la création d'Adam et Ève et sans souligner la réaction émotive et psychologique des protagonistes au contraire de Dracontius qui met bien en évidence la merveille, l'étonnement devant la beauté de l'Éden.⁶

3 Nous avons examiné toutes les suggestions et les *loci* proposés par la critique en étendant l'analyse dans une étude centrée sur : *Proposte per una definizione dei rapporti tra i carmina di Avito di Vienne e il de laudibus Dei di Draconzio* (à paraître) ; dans cette étude émergent d'une manière détaillée les résultats de l'enquête sur le rapport (ici seulement abordé) entre les deux poèmes.

4 Pour l'analyse de l'influence d'Ovide, Marius Victor et Sidoine chez Avit : Furbetta (2017) 85–93, 106–109 pour un commentaire de *SHG I* : Morisi (1996). Tizzoni (2014) à propos de ces vers en reconnaissant la dépendance de modèles communes et en particulier de Sidoine Apollinaire, envisage une influence étroite de *laud.*

5 À ce sujet pour l'élaboration du cliché chez Prudence : Fontaine (1970), sur le traitement thématique du tableau sur l'Éden et la vie des hommes dans le Paradis chez Avit et Dracontius : Labarre (2011).

6 On peut remarquer l'absence des points de contact dans le traitement des thèmes communs exploités dans *SHG I* et *laud.* I surtout en ce qui concerne la création d'Adam et Ève dans lesquels Avit pouvait trouver chez *laud.* un exemple de réécriture poétique plus innovatrice et moins liée à la

Si ces vers ne permettent pas d'envisager un véritable rapport entre les deux poèmes, *SHG* I.24–29 montre de consonances précises. Au cœur du proème, après les v. 1–13 qui font d'introduction à la matière de *SHG*, Avit abrège le récit de la création du monde avec une grande liberté par rapport au récit biblique et aux v. 24–29 rappelle la création *sine germine* : *actutum suavi producens omnia fetu / pulchra repentino vestita est gramine tellus. / Accepere genus sine germine iussa creari / et semen voluisse fuit. Sic ubere verbi / frondescunt silvae: teneris radicibus arbor / duravit vastos parvo sub tempore ramos*. Dans le v. 28 la critique envisage d'une manière concorde une reprise de *laud.* II.224 *frondescunt silvae, spirat flos, germinat arbor*, motivée par l'occurrence de la même expression : *frondescunt silvae*. En fait, comme noté par Hecquet-Noti (1999), le verbe est commun d'après les chrétiens, mais le syntagme ne recourt pas ailleurs. Au-delà de cette affinité à l'apparence le passage ne montre pas d'autres échos, mais si on va étendre l'analyse on dévoile sous le tissu des vers un jeu de mémoire plus profonde et l'usage du même syntagme dévient plus significatif par rapport au contexte. Le v. 224 fait partie d'une section hymnique dans laquelle Dracontius chante la puissance de Dieu en rappelant les images de la création : v. 223–236 *per te fetat humus, per te, Deus, herba virescit, / frondescunt silvae, spirat flos, germinat arbor; / messis aristatas acuit per culmina fruges, / palmite gemmato post pampinus admovet uvas / et numquam caritura comis pinguescit oliva* et toute la première partie du *laud.* II insiste sur le motif de la grandeur du Créateur. Dans *laud.* II.224–225 il y a une sorte d'abrégé de la création avec le *topos* de la floraison de la végétation en faisant l'écho à la description beaucoup plus étendue de *laud.* I.167–168 ; dans ce cadre au v. 168 : *semper vestita comis frondescit oliva*. *Vestita* est utilisé aussi par Avit à peu de distance dans le même passage rappelé ci-dessus au v. 25 mais en référence à la *tellus* dans une image pas loin des *laud.* I.257 *silva comis vestita viret nidos loquaces*, un vers ceci qui fait partie de la description du sixième jour de la création avec l'essor des oiseaux. La possibilité que *vestita est tellus* du v. 25 d'Avit soit un indice d'une mémoire des vers de Dracontius est vraisemblable du moment que le deuxième hémistiche du v. 28 *teneris radicibus arbor* semble reprendre *laud.* I.628 (cf. v. 627–628 *maior et ex truncis surgit radicibus arbor / et foliis vestita viret redeuntibus annis*) en recombinaison dans son ensemble deux hémistiches de deux vers déplacés de Dracontius : *laud.* II.224 *frondescunt silvae* et *laud.* I.628 *radicibus arbor*, mais qui font partie de deux tableaux centrés sur le même sujet. En plus au v. 29 Avit remploie l'expression *parvo sub tempore*, qui montre affinité avec *laud.* II.364 *omnibus atque suis, solus sub tempore parvo* où il y a la seule occurrence sûre poétique précédente, même si variée, du syntagme. Ce vers fait partie d'une section (v. 360–371) où Dracontius introduit le récit du déluge à travers un vibrant mépris de la désobéissance des hommes qui

paraphrase de la *Genèse* (surtout en comparant les vers de l'*Alethia* et de l'*Heptateuchos* les deux référents poétiques les plus proches), ou la question même de la création de la nature à laquelle Dracontius confère beaucoup de centralité – cf. Speyer (1988), (1996), (2002) – au contraire d'Avit, qui focalise l'attention sur les *labores* de l'homme.

attire le châtement de Dieu. Un thème ceci au cœur de la réflexion d'Avit, qui développe à travers ses *carmina* une théologie de la faute, à partir de la réalité même du péché de l'homme. La tendance d'Avit à la superposition de plusieurs tesselles en façon de mosaïque est bien évidente et toutes ces expressions peuvent être sans doute le résultat d'une élaboration personnelle sur la base d'une multiplicité des modèles, pas nécessairement une imitation contrainte de *laud.*, mais la concentration des fragments cohérents au contexte, pertinents au niveau lexical combinés entre eux-mêmes, entremêlés à d'autres intertextes dans une péricope limitée, rend la présence d'une mémoire dracontienne vraisemblable et ancrée soit à la sensibilité poétique d'Avit, soit à sa lecture et interprétation du message biblique sous-entendu au parcours thématique spirituel développé dans le poème.

Dans ce cadre on peut s'interroger sur une influence éventuelle de *laud.* à un niveau plus profond, telle de faire envisager un rôle actif des vers de Dracontius dans les procédés rhétoriques et narratifs suivis par Avit dans la structuration des passages où lecture exégétique et création poétique sont combinées dans la narration et l'explication des récits bibliques. *SHG* III est centré sur le drame de l'esprit et de la conscience humaine au cœur du récit du châtement et de la chute d'Adam et Ève ; aux v. 220–310 Avit introduit la parabole du riche et de Lazare et selon les suggestions de Schippers – qu'on retrouve pour la plupart dans le commentaire de Hoffmann (2005) – le texte montrerait ici des bons points de contact avec *laud.* III.49–79. La péricope nous permet ainsi de tester le traitement d'un sujet tiré du Nouveau Testament et une analyse parallèle ponctuelle des modalités suivies par les deux poètes.

Drac. *laud.* III.49–80

Nec bona praesentis hic tantum perdere
vitae

50 contingit miseris, perdunt bona cuncta futura:

numquid eris pius, alme Deus, iam morte
perempto
illi quippe magis qui proditur impius in se

et sibi vel cunctis solacia tota negavit?

Non exempla docent damnati divitis ignes
55 pauperis et requies, qui post sua membra
beatus

Abrahae portante sinu per saecula quiescit?

Divitis extincti tormenta exspectat egestas
immitisque vices alterna sorte rependit.
Serica quem tenuis, quem mollia lina gravabant,

60 qui solet aestivum membris sudantibus
ostrum

Alc.Av. *SHG* III.213–278

Haud aliter vivax deceptus mole caduca

spiritus, impleto venit cum terminus aevo,

215 post obitum peccata dolet: tum quidquid iniquum

gesserit, in mentem revocat, tum paenitet
omnis

errorum lapsus, semet quos iudice damnat;
et si praeteritae reddatur copia vitae,
sponte ferat, quoscumque dabunt mandata
labores.

220 Sanctus namque refert de quodam divite
Lucas,

quem nimio luxu dissolvens vita fovebat.
Ipse coturnatus gemmis et fulgidus auro
serica bis coctis mutabat tegmina blattis.

Inde ut bacchantem suasissent tempora
mensam,

poscere, deposito confractus murice denso, cuius et in digitis non sedit crassius aurum et licet exiguae non ferret pondera gem- mae, inter anhelantes tormenta ultricia flammās	225	currebant epulae, totus quas porrigit orbis. Cumque peregrinus frugem misisset acervus, fervebat priscum crystallo algente Falernum.
65 supplicium crudele luens exaestuāt ardens et tolerat poscitque rogans ardente palato	230	Vivida quin etiam miscebant cinnama turi et suffita domus pingui fragrabat amomo. Quod pelagus, quod terra creat, quod flumina gignunt, certatim mensis cedentibus undique lassus portabat pallens auri cum fasce minister.
ut gelidum digito mereatur lingua liquorem, sed negat hoc immane chaos; crudele profundum dividit inter aquas et saeva incendia mor- tis,		Languidus ante fores pauper tunc forte iace- bat divitis obstrictis resolutō corpore membris
70 quae sine fine manent et stant sub perpete nexus. Et miser hic qui dives erat non vixit egener;	235	et supplex poscebat opem, non munera cap- tans, reliquias tantum sed, si quas copia iecit, has tunc opperiens alvus ieiuna rogabat.
vestibus indutus Tyriis processit et ostro, delicias consumpsit edax, reus inde voca- tus, pauperibus miseris quod trux alimenta negabat,		Sed proclamanti dives non addidit aurem
75 nam sibi dives erat dapibus conviva reple- tus. Si tales damnare placet sub perpete poena	240	nullaque languentem pietas respexit egenum, nec quae completis cecidere superflua men- sis, pauperis ad victum quisquam dedit. Insuper aegri despicitur facies et putria vulneris horrent.
qui sibi, non aliis, proprium dependere curant, quid passurus erit qui nec sibi praestitit umquam aut qui aliena rapit praedo temerarius audax,		Cumque canes miti perlambant ulcera lingua
80 cuius facta gemens plaudit spoliatus ege- nus?		blandior et fesso feritas medicabilis adsit,
	245	sola hominum nescit mens semper dura mo- veri. Haec sed diversa penitus dum sorte geruntur, impedens obitus pariter pulsavit utrumque divite praevento, numquam qui credidit istud.
v. 86 – 90 Nil opus est praeferre Deo. Sententia prisca est: «summum crede nefas animam praeferre pudori».		Optatam pauper longo vix tempore mortem
Si maius scelus est animam praeferre pu- dori, quam sit grande nefas animam praeferre datori, demere dum liceat quicquid dedit et cui confert?	250	pervenit et victor morbos artusque relinquit. Ille quidem, celsa qui dudum floruit arce, fletibus ad tumulum stipato funere fertur auratoque datur conditus membra sepulchro

- et pretiosa tegunt elatum linthea marmor.
 255 Spiritus abstruso sed mox demissus Averno
 incidit aeternas per saeva incendia poenas.
 E quarum medio sublimi sede locatum
 haut procul (hoc certe censetur, nam procul
 inde,
 ut docet eventus) sinibus conspexit ovantem
 260 Abrahae iusti mutatum in paupere vultum
 nec eius similem, quem dudum luce recep-
 tum,
 quarto forte die vix quisquam largus human-
 di,
 Ne per dispersum naturae lege cadaver,
 dira frequentatae contagia mitteret urbi,
 265 obtectum laceris tenui velamine pannis
 naribus adstrictis nuda tellure locavit.
 Angelicis manibus tunc in sublime levatus
 iam dives, iam sanus erat: contraque superbi,
 qui congesta tenens opibus diffluxerat am-
 plis,
 270 arida sic flammis mendicant guttura guttas:
 «O pater, electas animas qui sede beata
 colligis et meritis dispensas praemia iustis,
 haec ego non mereor: sed saltem deprecor
 unum,
 Lazarus ut missus veniat digitoque levatum
 275 adferat huc labris ardentibus inde liquorem
 quique refrigerio, si non extinxerit omnes,
 ad tempus saltem tantos vel mitiget aestus,
 donec fessa brevi respirent membra quiete.

D'après Avit les vers sont insérés à la fin du récit du châtement, un tableau construit à travers des insertions du discours de Dieu au serpent (v. 66–89) et puis aux hommes (v. 66–89). À la fin de la scène Avit introduit la plainte sur le Paradis perdu (v. 195–219) et termine avec une comparaison entre les tourments des hommes et la douleur de l'âme éternelle qui rend compte de sa conduite après la mort du corps. Dans ce cadre la parabole est introduite d'une manière explicite avec l'indication au v. 220 de la source : l'Évangile de Luc 16.19–31. En revanche dans le livre de Dracontius la parabole est insérée dans la première partie du chant qui s'ouvre avec un hymne de louange au Créateur dont l'épilogue est centré sur la bonté divine ; avec les v. 49–53 de transition, sans expliciter la source, le poète insère – à partir du motif de la perte des biens et de la vie future éternelle – la parabole. Cela s'inscrit ainsi dans un tableau (v. 32–75) tout consacré à démontrer la cupidité et l'avarice de l'homme qui s'éloigne de Dieu et qui attire avec sa conduite le châtement. Le récit exemplaire et bien connu est référé d'une manière directe par l'auteur, au contraire d'Avit qui s'appuie sur l'autorité de l'Écriture (v. 220) en introduisant l'*exemplum* comme au début d'une sorte d'homélie (une pause exégétique) développée à partir de l'Évangile

et visant à l'explication (en continuité avec le Nouveau Testament) des conséquences du péché, de la douleur du remord et de la nécessité du repentir en vie car la faute après la mort reste immuable. Le cœur de l'enseignement est anticipé aux v. 213–219 qui font de lien entre l'image d'Adam et Ève perdus pour l'éternité et la chaîne des péchés perpétués par leur descendance. En revanche chez *laud.* III la parabole complète avec simplicité et cohérence l'*exemplum* de l'accapareur de blé (v. 32–53) afin de souligner la cupidité, l'avarice et le manque de miséricorde qu'éloigne le chrétien de l'exemple de la bonté divine. Le récit s'insère sans évidence particulière dans la série d'*exempla* au cœur de la narration et fait déjà partie de la démonstration de la miséricorde de Dieu en démontrant dans la réalité les effets de la vie chrétienne, seul moyen de salut. Le récit constitue en fait la réponse à la question posée aux v. 49–53 à partir de laquelle Dracontius développe la matière de son chant. À côté de ces données le traitement poétique et les modèles choisis par les deux poètes contribuent à éclairer la différente structuration, lecture et usage du même récit. Tous les deux soulignent la richesse avec une petite digression sur le luxe du protagoniste, introduite par Avit avec le v. 221 qui anticipe d'une manière indirecte l'enseignement moral. La description dans *SHG* constitue elle-même un tableau amplifié jusqu'au v. 232 où le poète introduit la figure du pauvre, par contre l'espace confié par Dracontius est très limité. La comparaison entre le riche et le pauvre, leurs différentes richesses (l'une terraine éphémère et nuisible, l'autre durable et éternelle) est à la base de toute la scène, là où Avit procède d'une manière plus descriptive par tableaux distingués auparavant sur le riche et ensuite sur le pauvre. *Laud.* III.57–70, comme souligné par Moussy (1988), montre des emprunts très nets surtout aux *de Nabuthae historia* (à partir d'ici : *Nab.*) d'Ambroise et à Iuv. 1.27–29 *Crispinus Tyrias umero revocante lacernas / ventilet aestivum digitis sudantibus aurum / nec sufferre queat maioris pondera gemmae*, ce dernier exploité à sauts aux v. 60 (avec une reprise *ad verbum* et peu de variation du v. 28 de Juvénal) et 63 (où la clausule est empruntée au seul précédent Iuv. 1.29). L'influence de *sat.* 1 est corroborée par *laud.* I.588 *ventilat aestivo quas flatu mollior aura* (où recourt dans la même position métrique, mais sans relation de contexte, la combinaison *ventil* aestiv** présente seulement dans ses *loci* et chez Eug.Tol. *hex.* 470). Au-delà de l'exemplarité de la figure de Crispinus (étudiée en rapport à l'exploitation dans ses vers par Gnllka (1965–1966), qui relève plutôt les divergences entre les deux textes), la réminiscence de ce passage dans la mémoire poétique de Dracontius ne nous semble pas casuelle. Juvénal énumère Crispinus parmi les exemples de l'injuste et les motivations qui nourrissent la nécessité de faire de la satire (v. 81–88), surtout on retrouve d'après *sat.* 1 des passages en ligne avec le blâme de la *funesta Pecunia* (v. 113) et des vices sans fin et l'idée *mutatis mutandis* de la postérité du mal et de la chute qui tombe toujours plus en bas jusqu'à toucher le fond de la dégénérescence des générations futures, cf. v. 147–149 : *nil erit ulterius quod nostris moribus addat / posteritas, eadem facient cupientque minores, / omne in praecipiti vitium stetit*. De vers ceux-ci qui deviennent de maximes universelles à caractère moral introduites dans la partie finale de la satire et qui suivent l'image du goulu avide et de sa mort (cf. v.

139–146), un cliché qui peut bien s'adapter à la condamnation d'un des péchés capitaux. Sans sous-évaluer cette modalité du remploi des vers de Juvénal⁷, l'imitation des v. 27–29 pourrait être aussi déclenchée par un souvenir plus étendu de *sat.* 1 qui montre dans l'ensemble une cohérence de fond avec les thèmes et les mépris sur lesquelles Dracontius insiste dans son chant.⁸ Les v. 63–70 sont une amplification⁹ du récit de *Lc* 16.19–21 dont Dracontius tire aussi une citation presque littérale au v. 53. Dans le tissu des vers la tendance à la paraphrase glisse vers l'élaboration poétique sur la base d'une réminiscence des lectures exégétiques du récit évangélique, dans le cas spécifique influencé par des passages de l'*expositio* sur l'évangile de Luc d'Ambroise, cf. en particulier VIII.14–20 et V.107 *Quid existis videre? hominem mollibus vestimentis indutum? non hic Domini sermo de vestibus, quamquam plerosque mollioris cura vestis effeminet, qui quasi lanae onus ferre non possint, sericas vestes tectis per terram verrunt vestigiis usuque faciunt ut amictus oneri sit. Sed tamen alia videtur hic indumenta signare et, nisi fallor, humana corpora, quibus anima nostra vestitur* – un passage ce dernier à l'apparence décontextualisé, car Ambroise y explique le message de saint Jean dans *Lc* 7.18–28 – mais dans lequel Dracontius trouve vraisemblablement le lien thématique pour introduire la figure de l'*effeminatus Crispinus* dans le contexte du mépris de la *mollitia* du luxe et donc une suggestion d'ensemble de l'image (et l'idée du poids des vêtements) à combler avec le souvenir du modèle païen. L'influence d'Ambroise (dont le poète rappelle et combine plusieurs passages) est d'ailleurs bien plus profonde en ce qui concerne le *Nab.*, un texte qui montre les caractéristiques de l'homélie¹⁰ et que Dracontius semble suivre avec cohérence. Moussy envisage dans les v. 71–75 le souvenir de *Nab.* 1.1 *quis enim divitum non cottidie concupiscit aliena? Quis opulentissimorum non exturbare contendit agellulo suo pauperem atque inopem auiti ruris eliminare finibus? Quis contentus est suo? Cuius non inflamet divitis animum vicina possessio?* qui montre d'affinités au niveau lexical et thématique aussi avec *Ambr. Off.* III.3.15, 18, 19

⁷ Sur ce point et la modalité d'inclusion des vers de Juvénal dans les poèmes à sujet biblique on renvoie à De Gianni (2015) qui a étudié le cas spécifique de l'*Heptateuchos*, texte dont l'exemplarité (côté de l'*Alethia* de Claudius Marius Victor) pour les poèmes postérieurs a été déjà reconnue par la critique. En général sur la présence des modèles païens et la technique d'inclusion dans *laud.* : Stella (1985–1986), De Gaetano (2009) 241–315.

⁸ De vers de la même satire sont rappelés selon les loci indiqués par l'édition Moussy dans *laud.* II.289 *quae natura negat per nos elementa petuntur* ~ *sat.* 1.79 *si natura negat, facit indignatio versum* et dans *Drac. Satisf.* 15 *quicquid agunt homines, bona tristia prospera prava* ~ *sat.* I.85 *quidquid agunt homines, votum, timor, ira, voluptas* (tous les deux à notre avis pas sûrs, le dernier surtout du moment que le syntagme recourt dans *Prud. ham.* 763 *quidquid agunt homines Sodomorum incendia iustis* qui élabore évidemment le vers de Juvénal.

⁹ Le v. 64 rappelle pour la structure *Auson. Mos.* 339 *voluit anhelatas tectoria per cava flammas* sans aucune relation de contexte, la clausule du v. 65 recourt d'après *Coripp. Ioh.* VI.302 et la *iunctura* : *chaos crudele* est présente dans *Drac. Orest.* 483. Pour *Vestibus indutum* (v. 72) dans la même position métrique, cf. *Drac. Romul.* VIII.482, X.258, *Orest.* 305.

¹⁰ À ce sujet : Gori (1985) 18–28, Palumbo (2012) 183–207, plus en général sur l'interférence des genres et des styles chez Ambroise : Fontaine (1976).

et que Dracontius ici amplifie en faisant de pendant à l'image déjà développée aux v. 43, 59 autour de l'idée centrale du châtement de l'avare en soulignant la gravité de l'avidité sans limites afin de dénoncer la cupidité. Le poète semble faire l'écho au début du texte d'Ambroise et au thème portant de ses argumentations dont l'ancrage repose sur le principe : *in commune omnibus, divitibus atque pauperibus, terra fundata est*.¹¹ Cet écho de *Nab.* 1.1–2 est cohérent dans l'ensemble avec l'image de l'accapareur sur laquelle Dracontius centre les v. 32–53 afin d'introduire le thème du malheur et du châtement de l'homme cupide, des vers (comme montré par Moussy) inspirés eux-mêmes par Ambr. *hex.* III.8.35 et *Off.* III.6.40–41. Il n'est pas inutile de souligner que pour les v. 44–45 Arevalo (1791) avait envisagé une ressemblance avec Iuv. 14.303–304 (*tantis parta malis cura maiore metuque / servantur: misera est magni custodia census*) et que surtout pour les v. 43–45 (*extinctam dolet esse famem, bene dives egenus. / Semper avarus inops, pauper sub divite nummo / aestuat et custos alieni thuris odorat*) le référant est encore *Nab.* 2.4 (*O dives, nescis quam pauper sis, quam inops tibi ipse videaris, qui te divitem dicis. Quanto plus habueris, plus requiris et quidquid adquisieris, tamen tibi adhuc indiges. Inflammatur lucro avaritia, non restringitur*) qui montre des affinités aussi avec les v. 64–70 où l'image des tourments du riche est plus étendue. Les v. 68–69 font l'écho à *expos. Luc.* VIII.18 où le chaos, l'abîme qui attend le riche est inséré dans l'explicitation très nette de la part d'Ambroise sur la question des mérites et de la *paenitentia* : *inter hunc igitur divitem et pauperem chaos magnum est, quia post mortem nequeunt merita mutari*. Une influence du *Nab.* au niveau lexical est présente en plus dans *laud.* III.59 ~ *Nab.* 1.3 *sericae vestes et auro intexta velamina, quibus divitis corpus ambitur* ainsi que dans les v. 59–63 ~ *Nab.* 5.26 *habent et gemmae pondera sua, habent et vestes sua frigora. Sudatur in gemmis, algetur in sericis: tamen pretia iuvant et quae natura aversatur commendat avaritia*, où le poète transfère l'image des femmes (auxquelles se réfère le passage d'Ambroise) à l'homme avare en reprenant dans le v. 63 le syntagme *gemmae pondera*, mais à travers la citation de Iuv. 1.27–28. On peut en plus souligner que l'image de l'anneau et du riche *infelix* recourt *mutatis mutandis* dans *Nab.* 13.56. Au v. 75 le petit tableau avec la parabole termine sur l'image de la réfutation de la part du riche d'aider le pauvre, une image peu développée par Dracontius qui passe (v. 76–85) à tirer les files du sens des deux récits (celui du laboureur et l'accapareur inséré aux v. 32–43 et celui du riche et de Lazare) en anticipant le noyau thématique (à savoir négliger les biens et choisir la vie éternelle car : *quod spectat finem fragile est totumque caducum*) explicité aux v. 86–98. Dans ce cadre encore une fois Dracontius recourt à la superposition des modèles de Juvénal et d'Ambroise : la *sententia prisca* insérée *ad verbum* et puis recombinaison dans le développement du discours aux v. 86–89 est en fait tirée de Iuv. 8.83. Le choix de la maxime nous semble suivre les modalités déjà soulignées et être guidé par le même critère de sélection sur

¹¹ Ceci répété dans *off.* I.28.132, *hex.* VI.8.52, *exp.ps.* 118 8.22 et proche aux affirmations de Lact. *inst.* V.5 et à la diatribe stoïcienne, cf. Gori (1985) 132–133 n. 4.

la base d'une consonance large avec le message de la satire de Juvénal. Cette-ci est construite autour de l'idée de la noblesse qui dérive de la *virtus*, de la supériorité de la bonne conduite morale au regard d'une supériorité par naissance présumée *a priori*, contredite par les vices et la méchanceté de l'homme, des idées en ligne avec la démonstration d'Ambroise de la valeur de l'action et de la bonne conduite chrétienne opposée dans *Nab.* 13.54 au riche superbe pour ses origines et méprisable pour ses actions. Toutefois on peut souligner que l'usage des tesselles poétiques tirées de Juvénal ne semble pas seulement cohérent au contenu et à la lecture allégorique de la parabole, mais d'une certaine manière autorisé, légitimé par *Nab.*, où les échos à Juvénal ont été mis en évidence par la critique. Tandoi (1980) 94 par exemple avait souligné avec clarté les traces précises de Iuv. 11.6 dans *Nab.* 5.26 (un passage dont comme nous avons vu la présence dans ces vers de Dracontius est sûre) et remarqué le rôle actif de l'exemple de la courante moralisante représentée par Juvénal dans l'esprit d'Ambroise. En recombinaison tous ces indices il nous semble vraisemblable que le critère et la modalité d'inclusion des modèles de cette péricope de *laud.* III reposent sur la relecture de la parabole du riche et de Lazare à la lumière de la réflexion et l'exégèse déployées par Ambroise non seulement dans l'*expositio* sur la page de l'Évangile, mais surtout sur le commentaire (le premier) du récit de Naboth, texte dans lequel Dracontius perçoit une veine polémique et moralisante, qui à niveau de création poétique se traduit dans l'inclusion des citations et emprunts aux vers de Juvénal.

La centralité de l'exemple d'Ambroise (et des modèles y reliés) n'est pas seulement saisissable au niveau de construction des tableaux narratifs, mais aussi dans le développement du message au cœur de *laud.* III. Le lien entre la parabole et le récit de Naboth est en fait ancré à la condamnation de la richesse, au thème de l'oppression sociale ainsi que à l'insistance dans une perspective eschatologique à l'exhortation à l'exercice de la miséricorde, à la charité qui éloignent la mort éternelle (cf. e.g. *Nab.* 8.38 et *expos. Lc.* VIII.20). Dans les textes d'Ambroise se combinent ainsi lecture, explication des récits du Ancien et du Nouveau Testament sans distinction avec une lecture unitaire et l'intérêt sociopolitique, l'actualité du message y sous entendu (cf. e.g. *Nab.* 1.1 *historia tempore vetus est, usu cottidiana*). Le choix de l'hypotexte paraît ainsi encore plus profonde et poussé par l'adhésion à la valeur des passages d'Ambroise, à leur ancrage historique¹² dans le cadre d'une réflexion plus large sur la richesse, sa légitimité et son usage. Des thèmes où exégèse et sentiment / histoire personnelle du poète emprisonné et privé de ses biens¹³ se rencontrent dans l'actualisation et la démonstration de l'universalité et de la réalité du récit biblique dans la vie quotidienne de l'homme.

¹² Cf. Cracco Ruggini (1976), Vasey (1982). Plus en général sur les réflexions autour de la richesse d'après Ambroise : Brown (2016) 120 – 147.

¹³ Sur le poids de l'expérience personnelle en filigrane dans les tableaux de *laud.* III on renvoie à l'introduction Moussy-Camus (1985).

L'influence de la réécriture ambrosienne soit de la parabole que du *Nab.* s'étend à un modèle poétique commun à Dracontius et Avit : Paul.Nol. *carm.* 31 (Hartel), où aux v. 459–498 le poète insère une péripécie avec l'explication du signifié de la parabole du riche dans le cadre de la *consolatio* pour la mort de Celsus.¹⁴ La séquence des tableaux dans la pièce de Paulin montrent de points de contact avec *SHG* III et *laud.* III et les consonances lexicales – comme *laud.* III.57 ~ Paul.Nol. *carm.* 31.490 *gaudet ibi, et pleno paupere dives eget*¹⁵ – sont vraisemblablement suggérées par la sélection thématique adoptée par Paulin qui aux v. 75–192 rappelle le péché d'Adam et Ève, l'origine du mal dans leur descendance et le rachat à travers le Christ (avec une sorte d'abrégé poétique d'Ancien et Nouveau Testament), puis aux v. 193–198 il y a l'*exemplum* du bon larron qui fait de lien avec les v. 213–220 où Paulin se réfère à la foi et à la grâce divine donnée et élargie d'une manière gratuite sans le concours de l'action humaine. Aux v. 315–322 suit la réécriture d'Ez 37.1–14 et aux v. 464–474, 487–501 Paulin introduit la parabole du riche et de Lazare et un commentaire intercalé par une pause avec le mépris des *ficta* des païens (v. 475–486). Les v. 583–598 sont en fin plus centrés sur le passage de Lc 16.22–24. À l'exclusion de la référence topique aux *ficta* (qu'on retrouve dans *SHG* IV.3 et par allusion dans *laud.* III.251–260) le *carm.* 31 constitue un incontournable exemple dans lequel Bible, exégèse et exhortation à la vie chrétienne se combinent sous forme poétique comme expression d'une « *teologia sapienziale* »¹⁶ qui touche les noyaux de la foi, de la grâce, de la *confessio*, de la *paenitentia* et de la résurrection. Des thèmes présents avec de formes et modalités différentes d'après Dracontius – qui au-delà de la parabole introduit aux v. 689–717 l'image de la résurrection des ossements desséchés empruntée à la lecture allégorique d'Ez 37.1–14 en se fondant sur Ambros. *hex.* VI.9 et les vers de Paulin¹⁷ – et d'après *SHG* III. Dans ce dernier surtout on retrouve la même sensibilité aux questions doctrinales, la parabole du riche, puis le récit du bon larron sur l'exemple de l'Évangile de Luc, la préfiguration de la résurrection avec le Christ et le rachat de l'homme héritier de la faute d'Adam et de sa chute.

L'importance du *carm.* 31 dans *SHG* III est témoignée en plus par de reprises plus évidentes si on compare les vers de Dracontius. La réécriture poétique de la parabole est conduite par Avit avec une liberté majeure¹⁸, sans se conformer à la trace dressée par les traités d'Ambroise ou la superposition adoptée par Dracontius. Avit combine de citations plus ou moins ponctuelles de Lc 16.24–25 avec des tesselles précises tirées de Paulin. Les v. 243–245 rappellent *carm.* 31.470–472 *stercoris et lambant ulcera nostra canes, / ut placida tristem post vitam morte solutos / mitis ad occursum*

14 La présence du modèle ambrosien chez Paulin est suggérée par le v. 511 où le syntagme *consors naturae* dérive de *Nab.* 1.2. Sur le rapport entre les deux auteurs : Costanza (1976).

15 Cf. aussi e.g. Paul.Nol. *carm.* 31.176 ~ *laud.* I.650; v. 291 ~ *laud.* I.329 ; v. 351 ~ *laud.* III.224.

16 Cf. Nazzaro (2015). Pour une analyse du *carm.* 31 : Bordone (2015) 37–45.

17 Sur ce passage : Stella (2001) 100–107, De Gaetano (2010).

18 Nous borderons l'analyse du tableau aux vers dans lesquels la critique voit un rapprochement à *laud.* III. Pour un commentaire ponctuel on renvoie à Hoffmann (2005).

angelus excipiat, les v. 259–260 ~ *carm.* 31.473–474 et *patriarcharum sinibus deponat ovantes*, / *unde Gehenna procul saevit hiante chao*, v. 488 *pauper in Abraham, dives in igne iacet* et les v. 274–276 ~ *carm.* 31.495–498 *inde in eum ardentem nec parva e pauperis imo / stillavit digito gutta refrigerii, / de magnis quoniam dapibus nec mica referto / esurientis in os pauperis exciderat*. Le souvenir de Paulin s'étend aussi à la lettre 25bis (Hartel), adressée au compagnon d'armes de Victorius comme exhortation à la *conversio*, où aux par. 2–3 Paulin introduit un commentaire de la parabole dont on reconnaît des consonances avec les images exploités dans le *carm.* 31 et reprises par Avit (cf. par. 3 *itaque in ipsum mendicitate conversa nunc male dives in abundantia tormentorum suorum stipem roris exigui de mendico suo vitae opibus abundante mendicat, sed iustam vicem recipit, ne refrigeretur inopis misericordia, quem de copia sua nunquam refrigeraverat. Quid autem illud est, quod toto ardens corpore linguam tantum suam vel minimo pauperis digito aspergi rogat*). À côté de ces emprunts le jeu de mosaïque d'intertextes dans les vers d'Avit est moins serré ; pour en donner seulement quelque exemple le v. 221 rappelle sans rapport de contexte Prud. *ham.* 942–943 *ossibus extractum, corrupta quod incola luxu / heu nimium complexa fovet*, pour *nimio luxu* cf. Verg. *georg.* III.135. Les v. 222–223 montrent des combinaisons lexicales utilisées par Avit dans SHG IV.386–387 *serica contextoque aurum pretiosus ostro* (à propos du roi de Ninive converti grâce à l'exemple de Jonas) et dans *carm.* VI.35–40. L'ensemble des v. 223–229 a été rapproché à Lucan. X.123–124, 160–163, 167–168 modèle aussi de Sidon. *epist.* II.13.7 également évoqué comme hypotexte (cf. Hecquet-Noti (1999) 288 et Hoffmann (2005) *ad loc.*), mais on peut voir aussi Paul.Nol. *carm.* 31.465 *nolo mihi Tyrio modo serica murice vestis*, un référent commun à *laud.* III.72. L'apparente similarité des vers d'Avit avec *laud.* III.59–63, 72 est donc bordée au traitement topique de la figure du riche et de son luxe, mais sans de points de contact univoques et l'élaboration de l'image repose sur de modèles accessibles par les deux poètes sans nécessité de médiation réciproque. Cela vaut aussi pour le v. 230 rapproché par la critique à *laud.* I.412 *nam totum quod terra creat, quod pontus et aer* (pour le syntagme *quod terra creat*) et rappelle SHG II.154 *quod caelum, quod terra creat, quod gurgite magno*, surtout les précédents : Lucr. V.937 *quod sol atque imbres dederant, quod terra crearat*, Sedul. *carm.pasch.* I.12 *quidquid terra creat, quidquid ad astra volat* et pour le v. 256 semblable à *laud.* III.69 où recourt dans le même contexte la *iunctura* virgilienne *saeva incendia*. Le vers à l'analyse montre un entrelacement qui n'a pas aucun lien avec le vers de Dracontius et combine d'emprunts à Lucr. I.111 *aeternas quoniam poenas in morte timendumst* et Ps.Cypr. *resurr.* 300 *hos aeternae iubet Dominus discedere poenae* ainsi que à Prud. *apoth.* 938–939 *quid Christi in membris peccati saeva satellites / poena ageret? Quid mors hominis sine crimine posset?* L'exemple de Prud. *apoth.* est actif aussi au v. 232 où la clausule *fascie minister* est modelée sur le v. 720 de Prudence ; l'*auctor* est le référent (cf. *ham.* 188) aussi pour SHG II.81–82 où recourt la même *iunctura* : *saeva incendia*. Si Dracontius procède d'une manière plus étroite en suivant surtout Ambr. *expos.Lc* et *Nab.* (avec les emprunts à Juvénal, un modèle qu'il retrouve d'après le *Nab.*) avec des réminiscences de Paul.Nol. *carm.* 31, par contre les vers d'Avit mon-

trent un ancrage d'ensemble plus fort avec les vers de Paulin, dont le souvenir, comme nous avons vu, est combiné à la paraphrase de l'Évangile de Luc et aux *auctores* païens largement présents à la mémoire poétique de l'auteur.

Pour compléter l'analyse on peut souligner aussi l'interprétation exégétique et théologique de la parabole beaucoup plus marquées chez Avit. L'élargissement du récit, élaboré à travers une structuration par tableaux dialogiques, vise à emphatiser les tourments du riche mort, en pendant avec les tableaux précédents avec le dialogue entre Dieu et le serpent et puis Dieu et l'homme auxquels correspondent *mutatis mutandis* les insertions dialogiques avec la prière du riche qui demande de recevoir par Lazare de l'eau pour trouver du soulagement et la réponse qui confirme une condamnation éternelle définitive, sans possibilité de changement, car les larmes vaines ne portent aucune espoir de salut. Avit insiste et introduit une dernière prière du riche, qui désormais perdu sans pardon demande d'envoyer un message d'avertissement à ses frères qui vivent dans le péché afin qu'ils puissent se repentir et donc sauver en temps. Cette requête reste sans réponse (v. 297–310) et le poète évêque conclut avec une sorte d'actualisation en revenant à l'exemple d'Adam et à la condition de l'homme, à la réalité de la faute. Ce jeu de juxtaposition des cadres sur la trace du récit biblique aboutit à l'image finale de la désolation du riche qui admet trop tard ses fautes sans aucune possibilité de miséricorde (en parallèle avec l'image d'Adam aux v. 303–310). La parabole s'inscrit ainsi dans le noyau théologique de la prééminence de la grâce divine sur l'*intentio* de l'homme, un discours qui dans le cours de *SHG* III. fait de contrepoint aux idées de Faustus de Riez¹⁹ et qu'aboutit d'une façon toute implicite dans le récit du bon larron. Ce dernier récit tiré de l'Évangile de Luc impose une réflexion sur la valeur de la *paenitentia in extremis*²⁰ et sur l'intervention en perspective eschatologique de la *misericordia*, toute comprise dans la prière exégétique qui inclut le récit de la parabole du larron et qui introduit la préfiguration du pardon. D'implications différents essorent des vers de Dracontius, tous centrés sur les louanges, la démonstration et le témoignage de la grandeur de la bonté de Dieu et du pardon élargi à l'homme, qu'aboutirent dans l'hymne final à la résurrection et au retour de l'état édénique (en combinant ainsi la dimension de la *confessio* et de la prière avec celle eschatologique et explicitant les liens entre le message d'Ancien et du Nouveau Testament), mais sans entrer directement dans la question ni de l'action de la grâce divine, ni de l'intervention de la *paenitentia* ou dans la réflexion sur le statut de la faute.²¹

19 Un exemple concret est l'interprétation de la parabole de la femme qui retrouve la *drachma*, Avit compare la femme à Christ qui récupère le pécheur, pour Faustus dans *de gratia* 1.1 par contre la femme est symbole de l'homme qui retrouve à travers sa propre action la salut de l'âme ; sur Avit et Faustus cf. Nodes (1988).

20 Sur ce point et l'analyse des v. 407–425 : Neri (2015).

21 Pour une synthèse sur la théologie de la faute et la perspective antipélagienne en filigrane dans *SHG* III : Stella (2001) 129–136, sur les implications doctrinales de *SHG* I-III : Nodes (1984) et plus en général sur ce point dans les deux poèmes Nodes (1993) 45–71.

Le manque d'une influence sûre des vers de Dracontius est témoignée aussi par *SHG* III.334–341: *posteritas nam quanta ferat dispendia rerum, / non cui vel centum linguae vel ferrea vox est, / enumerare queat, nec si, quem Mantua misit, / Maeoniusve canant diversa voce poetae. / Quis tales referat motus? Quis denique fando / evolvat totos, qui volvunt saecula, fluctus? / Arma fremunt, crebra quatitur formidine mundus, / funditur irriguus sanguis maiorque sititur*. Le choix de la citation de Verg. *georg.* II.44; *Aen.* VI.626 qu'on retrouve dans *laud.* III.565–568 *gens scelerata sumus, nil de pietate merentes, / quorum primus ego plus quam peccator habendus. / Quando fatebor enim scelorum simul omne, reatum / pectoris et carnis? non si mihi ferrea vox sit* dérive d'un cliché désormais fixe dans la tradition poétique chrétienne où souvent la citation recourt pour condamner l'indicible méchanceté de l'homme. Entre les exemples poétiques Sedul. *carm.pasch.* I.99–100 *nam centum licet ora movens vox ferrea clamet / centenosque sonos humanum pectus anhelet* est un modèle commun aux deux auteurs²², mais le cliché recourt aussi en prose comme chez Hier. *epist.* 60.16 et *epist.* 77, dans cette dernière lettre *ad Oceanum de morte Fabiolae*, aux par. 6 la citation est introduite au milieu des louanges de la miséricorde montrée par Fabiola durant sa vie, dans lesquelles Jérôme insère un souvenir de la parabole du riche et de Lazare et du châtement éternel qui ne touchera pas la jeune. Il nous semble utile de remarquer l'occurrence d'une allusion au par. 4 au récit de Naboth dans une péricope avec les *exempla* les plus célèbres pour montrer la valeur de la bonne conduite et de la pénitence. Cette lettre est un exemple significatif de l'agrégation et juxtaposition des récits bibliques et des clichés poétiques autour de noyaux théologiques dans de séquences définies, de modules littéraires fixes bien connus et exploités.

En tenant compte de toutes ces données la diversité au niveau thématique et exégétique de l'exploitation des mêmes récits et des images bibliques ainsi que le traitement poétique révèlent le manque d'une dépendance indéniable de *laud.* dans les vers d'Avit et plutôt la présence d'emprunts à de modèles communs fort liés à la tradition exégétique accessibles aux deux poètes d'une manière indépendante. Le bilan de cette analyse semble pencher vers l'absence au niveau textuel d'une évidence réelle dans *SHG* de reprises ou d'inspirations tirées d'une manière univoque du *laud.* : les vers de Dracontius n'acquièrent aucune priorité parmi les modèles exploités par Avit et les consonances sont trop limités à des péricopes désormais topiques et largement exploités dans la tradition pour envisager un rôle du *laud.* dans la rédaction du *SHG* où pour en définir la date de composition comme *terminus post quem*. Plutôt on pourrait réfléchir sur une autre hypothèse : à savoir qu'Avit ait eu la possibilité d'utiliser ou lire le texte de Dracontius (mais nous ne pouvons définir sous quelle forme si par extrait ou dans sa totalité) quand il a remanié et révisé son poème pour la publication définitive (après le 500, cf. *supra* n. 2). Avec

²² Pour l'importance des vers de Sédulius dans l'image élaborée par Dracontius aux v. 565–592 cf. Stella (2005–2006).

beaucoup de cautèle on pourrait songer à une influence (au sens large du terme) du *laud.* dans une phase plus tardive au fil d'un procès de *labor limae*, de révision, dont on peut avoir un reflet par exemple dans *SHG* I.24 – 29.²³ Une présence qui dans le cas spécifique peut être bien compatible avec une opération de révision du texte car le poète condense dans peu de vers le contenu des ses *carmina* en reliant toute le signifié littéral et spirituel de son ouvrage et puis le récit de la création d'une façon toute personnelle (qui ne trouve pas ni de référents ni de précédents précis), dans une section initiale pour son statut sensible et susceptible de remaniement et d'une 'mise à jour' avant la publication définitive. Une influence qui donc pour *SHG* I.24 – 29 ne serait pas casuelle dans son évidence et concentration et bien favorisée par l'intérêt pour les thèmes abordées par Dracontius avec sensibilité et liberté poétique similaires dans la mise en vers du texte biblique, de son adaptation et une focalisation sur la dimension spirituelle de la *confessio*, ainsi que une perspective eschatologique développées *mutatis mutandis* dans le tissu des vers sur la base d'une coexistence de clichés poétiques et de lecture exégétique dont on a un exemple dans l'inclusion de la parabole du riche et de Lazare.

²³ Dans ce sens peut être inclus l'autre cas de vraisemblable mais pas univoque consonance entre *SHG* II.98 – 99 ~ *laud.* I.463 – 467, à ce sujet : Mondin (2011), étude où à côté de la démonstration de la circulation de l'image de la *simplicitas* d'Adam et Ève bien avant *laud.* est envisagée, à notre connaissance pour la première fois, la possibilité qu'Avit ait eu 'sous les yeux' *laud.* au moins dans une phase de révision (cf. p. 221).

Bibliographie

- Arevalo (1791): *Dracontii poetae christiani seculi V carmina ex mss. Vaticanis duplo auctiora iis quae adhuc prodierunt recensente Faustino Arevalo*, Romae.
- Arweiler (1999): Alexander Arweiler, *Die Imitation antiker und spätantiker Literatur in der Dichtung 'De spiritalis historiae gestis' des Alcimius Avitus*. Mit einem Kommentar zu Avit. Carm. 4,429–540 und 5,526–703, Berlin-New York.
- Bordone (2015): Fabrizio Bordone, «Povertà ed escatologia nei carmi di Paolino di Nola tra Scrittura e retorica», in: Fabio Gasti, Michele Cutino (éd.), *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V*, Pavia, 29–57.
- Brown (2016): Peter Brown, *À travers un trou d'aiguille. La richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme en Occident, 350–550*, (trad. par B. Bonne), Paris.
- Costanza (1976): Salvatore Costanza, «I rapporti tra Ambrogio e Paolino di Nola», in: Giuseppe Lazzati (éd.), *Ambrosius Episcopus*. Atti del Convegno internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2–7 dicembre 1974, vol. II, Milano, 220–232.
- Cracco Ruggini (1976): Lellia Cracco Ruggini, «Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo», in: Giuseppe Lazzati (éd.), *Ambrosius Episcopus*. Atti del Convegno internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2–7 dicembre 1974, vol. I, Milano, 230–265.
- De Gaetano (2009): Myriam De Gaetano, *Scuola e potere in Draconzio*, Alessandria.
- De Gaetano (2010): Myriam De Gaetano, «Echi politici nell'esegesi draconziana di Ez. 37,1–14», in: Clara Burini De Lorenzi, Myriam De Gaetano (éd.), *La poesia tardoantica e medievale. IV Convegno internazionale di studi. Perugia, 15–17 novembre 2007. Atti in onore di Antonino Isola per il suo 70° genetliaco*, Alessandria.
- De Gianni (2015): Donato De Gianni, «La presenza di Giovenale nel poema dell'*Heptateuchos*», in: *BstudLat* 45,1, 39–63.
- Fontaine (1970): Jacques Fontaine, «Trois variations de Prudence sur le thème du Paradis», in: Walter Wimmel (éd.), *Forschungen zur Römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von K. Büchner*, Wiesbaden, 96–115.
- Fontaine (1976): Jacques Fontaine, «Prose et poésie: l'interférence des genres et des styles dans la création littéraire d'Ambroise de Milan», in: Giuseppe Lazzati (éd.), *Ambrosius Episcopus*. Atti del Convegno internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2–7 dicembre 1974, vol. I, Milano, 124–170.
- Furbetta (2017): Luciana Furbetta, «Da Lucrezio a Sidonio Apollinare. Esempi di intertestualità nei versi di Avito di Vienne», in: Lucio Cristante, Vanni Veronesi (éd.) *Il Calamo della memoria VII*, Trieste, 85–146.
- Gnilka (1965–1966): Christian Gnilka, «Der Ring des Crispinus zu Juvenal und Dracontius», in: *JbAC*, 8–9, 177–182.
- Gori (1985): *Sant'Ambrogio. Opere esegetiche VI. Elia e il digiuno. Naboth. Tobia*, introduzione, traduzione, note e indici di Franco Gori, Roma.
- Hecquet-Noti (1999): Avit de Vienne. *Histoire spirituelle*, t. I, chants I-III, introduction, texte critique, traduction et notes par Nicole Hecquet-Noti, Paris.
- Hoffmann (2005): Manfred Hoffmann, *Alcimius Ecdicius Avitus, De spiritalis historiae gestis. Buch 3*, Einleitung, Übersetzung, Kommentar, München-Leipzig.
- Labarre (2011): Sylvie Labarre, «Âge d'or, Orient rêvé ou Terre promise: le Paradis de Dracontius et d'Avit», in: Anne Gimbert (éd.), *Le paysage ou les reliefs du texte*, Paris, 9–20.

- Mondin (2011): Luca Mondin, «*Simplicitas ignava*: testo e intertesto di Alc.Av. *carm.* 2,98–99», in: Paolo Mastandrea, Linda Spinazzé (éd.), *Nuovi archivi e mezzi d'analisi per i testi poetici*, Amsterdam, 217–225.
- Morisi (1996): *Alcimi Aviti de mundi initio*. Introduzione, testo, traduzione e commento di Luca Morisi, Bologna.
- Moussy-Camus (1985): *Dracontius Œuvres*. Tome I. *Louanges de Dieu*, livres I et II, texte établi, traduit et commenté par Claude Moussy et Colette Camus, Paris, CUF.
- Moussy (1988): *Dracontius Œuvres*. Tome II. *Louanges de Dieu*, livre III. *Réparation*, texte établi, traduit et commenté par Claude Moussy, Paris, CUF.
- Nazzaro (2015): Antonio Vincenzo Nazzaro, «Paolino di Nola: teologo sapienziale?», in: Fabio Gasti, Michele Cutino (éd.), *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V*, Pavia, 13–28.
- Neri (2015): Marino Neri, «Alcimo Avito e l'episodio del buon ladrone (*spir.* 3, 407–425): tra *gratia Dei* e *paenitentia in extremis*», in: Fabio Gasti, Michele Cutino (éd.), *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V*, Pavia, 133–148.
- Nodes (1984): Daniel J. Nodes, «Avitus of Vienne's Spiritual History and the Semipelagian Controversy. The Doctrinal Implications of Books I-III», in: *VChr* XXXVIII, 185–195.
- Nodes (1988): Daniel J. Nodes, «*De subitanea paenitentia* in Letters of Faustus of Riez and Avitus of Vienne», in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, LV, 30–40.
- Nodes (1993): Daniel J. Nodes, *Doctrine and Exegesis in Biblical Latin Poetry*, Leeds.
- Palumbo (2012): Stefania Palumbo, *Ambrogio di Milano, De Nabuthae historia*, Bari.
- Roberts (1985): Michael Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool.
- Romano (1959): Domenico Romano, *Studi draconziani*, Palermo.
- Schippers (1945): Abraham Schippers, *Avitus. De mundi initio*, Amsterdam.
- Speyer (1988): Wolfgang Speyer, «Kosmische Mächte im Bibelespos», in: *Philologus*, 132, 275–285.
- Speyer (1996): Wolfgang Speyer, «Die Bibeldichter Dracontius als Exeget des Sechstageswerkes Gottes», in: Georg Schöllgen, Clemens Scholten (éd.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für E. Dassmann*, Münster, 464–484.
- Speyer (2002): Wolfgang Speyer, «Das Leben im Garten Eden nach Dracontius», in: Jean-Michel Carrié, Rita Lizzi Testa (éd.), *Humana sapit. Études d'Antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Paris, 277–282.
- Stella (1985–1986): Francesco Stella, «Per una teoria dell'imitazione poetica cristiana; saggio di analisi sulle *Laudes Dei* di Draconzio», in: *Inv.Luc.* 7–8, 193–224.
- Stella (2001): Francesco Stella, *Poesia e teologia. L'Occidente latino tra IV e VIII secolo*, Milano.
- Stella (2005–2006): Francesco Stella, «Imitazione interculturale e poetiche dell'alterità nell'epica biblica latina», in: *Incontri triestini di filologia classica*, V, 9–24.
- Tandoi (1980): Vincenzo Tandoi, (*recensione a*) *La storia di Naboth*, introduzione, commento, edizione critica, traduz. a cura di Maria Grazia Mara, L'Aquila, 1975, in: *A&R*, 25,1, 92–94.
- Tizzoni (2014): Mark Lewis Tizzoni, *Dracontius and the Wider World. Cultural and Intellectual Interconnectedness in Late Fifth Century Vandal North Africa*, in: *N&N*, II,1, 87–105.
- Vasey (1982): Vincent R. Vasey, *The Social Ideas in the Works of St. Ambrose. A Study on De Nabuthae*, Roma.
- Vollmer (1905): Fridericus Vollmer, *Fl. Merobaudis Reliquiae. Blossii Aemilii Dracontii Carmina. Eugeni Toletani episcopi Carmina et Epistulae cum appendicula carminum spuriorum*, MGH AA XIV, Berolini.