



**HAL**  
open science

# Sidoine Apollinaire et la Gaule chrétienne au Ve siècle

Lucie Desbrosses

► **To cite this version:**

Lucie Desbrosses. Sidoine Apollinaire et la Gaule chrétienne au Ve siècle. Histoire. Université Bourgogne Franche-Comté, 2018. Français. NNT : 2018UBFCC015 . tel-02178689

**HAL Id: tel-02178689**

**<https://theses.hal.science/tel-02178689>**

Submitted on 10 Jul 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**THESE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE BOURGOGNE FRANCHE-COMTE  
PREPAREE À L'UFR SLHS – Besançon**

École doctorale n° 594  
« Sociétés, Espaces, Pratiques, Temps »

Doctorat d'histoire ancienne

Par  
Madame Lucie Desbrosses

**Sidoine Apollinaire et la Gaule chrétienne au V<sup>e</sup> siècle**

Sous la direction de Monsieur Stéphane Ratti

Thèse présentée et soutenue à Dijon, le 18 octobre 2018

**Composition du Jury**

Madame Beatrice Girotti, Chercheur habilité en Histoire romaine à l'Université de Bologne.

Monsieur Jean-Yves Guillaumin, Professeur émérite de langue et littérature latines à l'Université de Bourgogne Franche-Comté.

Monsieur Bertrand Lançon, Professeur émérite d'Histoire romaine à l'Université de Limoges, rapporteur.

Monsieur Rémy Poignault, Professeur de langue et littérature latines à l'Université de Clermont Auvergne, rapporteur.

Monsieur Stéphane Ratti, Professeur d'Histoire de l'Antiquité tardive à l'Université de Bourgogne Franche-Comté, directeur de thèse.

## Remerciements

Au terme de la rédaction de ce mémoire, mes premiers et plus vifs remerciements vont naturellement à mon directeur de thèse, Monsieur le Professeur Stéphane Ratti, qui a ouvert pour moi les voies de la recherche et qui m'y a patiemment guidée en me faisant bénéficier de son expertise lucide, de ses lumineuses intuitions et de sa bienveillante sollicitude. Je ne saurais assez lui exprimer ma reconnaissance d'avoir su développer en moi, par son exemple et ses conseils, le goût de l'étude, du savoir, et surtout de la pensée libre.

Je tiens aussi à adresser mes plus sincères remerciements à Madame Catherine Virlovet, directrice de l'École française de Rome, ainsi qu'à Monsieur Clément Pieyre, directeur de la bibliothèque de l'École, et à Monsieur Pierre Savy, directeur des Études antiques, pour m'avoir accordé la belle opportunité d'un séjour d'étude extrêmement riche et fructueux au sein de leur prestigieuse institution durant l'été 2018. Ma très vive reconnaissance va également à Madame Claire Sotinel, professeur à l'Université de Paris-Créteil qui, en plus d'avoir éclairé de ses précieuses lumières quelques chapitres de ce mémoire, a grandement aidé à la réalisation de ce projet. Cette bourse d'étude fut pour moi l'occasion de consolider mes lectures et mon corpus à l'aide des précieuses ressources de la bibliothèque, mais aussi de rencontrer Madame Luciana Furbetta, Professeur à l'Université de La Sapienza, et Monsieur Fabrizio Oppedisano, professeur et membre de la Scuola Normale Superiore de Pise, qui ont eu la gentillesse de me confier leurs avis éclairés sur quelques points de mes travaux. Le contact régulier avec les membres de l'École Française de Rome, dont notamment Monsieur Pierre Chambert-Protat, me fut tout à la fois utile et agréable, et je n'oublierai pas leurs généreuses démarches pour m'aider à exploiter au mieux les riches fonds de la bibliothèque.

Je veux aussi témoigner ma reconnaissance à Monsieur Joop Van Waarden, professeur à l'Université d'Amsterdam, éminent spécialiste de Sidoine Apollinaire, qui m'a généreusement entretenu de ses réflexions au cours de nos échanges épistolaires, et dont les travaux ont beaucoup nourri mes recherches.

Je sais gré à Monsieur Damien Martinez, docteur en histoire et archéologie médiévale, de m'avoir donné la primeur de son travail de doctorat consacré au diocèse de Clermont, et de m'avoir si généreusement offert son aide, ainsi qu'à Monsieur Bassir Amiri, Maître de conférences, qui m'a gracieusement fait bénéficier de ses salutaires conseils à la bibliothèque universitaire de Dijon.

Je veux aussi exprimer ma gratitude à l'adresse de chacune des personnes qui, dans mon entourage, ont suivi et encouragé par leur présence bienveillante cette aventure doctorale, à commencer par mes parents, qui ont participé pour beaucoup à l'accomplissement de ce travail. Durant sept ans, ils ont eu la tendresse d'acquiescer à mes exigences de temps, de silence, de tranquillité égoïste, et m'ont témoigné toute la confiance dont j'ai eu bien souvent besoin.

Que ces lignes témoignent aussi de ma particulière reconnaissance à Élodie, Stéphane et Bénédicte, triade indispensable et indissociable de mes efforts depuis plusieurs années, ainsi qu'à Anne-Laure et Jean-François, Anne et Jean-Philippe, Sylvain, Sophie, Delphine, Lucie, Alix, Aurélie, Michel, Emmanuel, Chloé et Stéphane, Camille et Alexandre, Laureline et Nash, Anne et Hugo, Marion, Tanguy, Joaquin et tous ceux, parmi mes collègues et amis, que les bornes étroites de cette page ne peuvent contenir. Je veux enfin dire ici l'excellent souvenir que je garde de mes camarades boursiers de l'École française, et remercier notamment Anne-Laure Grevey pour sa précieuse coopération, Ivan Gontob et Solène Chevalier pour leur joyeuse et studieuse compagnie au sein des riches salles d'étude du Palais Farnèse où je finissais, dans la chaleur de l'été romain, la rédaction de ce mémoire.

# Table des matières

## Table des matières

Remerciements.....	2
Table des matières.....	3
Introduction.....	6
Biographie sommaire de Sidoine Apollinaire.....	14
Note de méthode.....	19
Partie I. Implantation, diffusion et limites du christianisme dans la Gaule de Sidoine Apollinaire.....	20
A. Quand, et comment, notre Gaule est-elle devenue chrétienne ?.....	21
I. Apport des sources pour une histoire de la conversion de la Gaule .....	22
1. Sources et stratégies littéraires : légende et histoire .....	22
2. Essai de reconstitution de la diffusion du christianisme en Gaule .....	28
II. Christianiser l'espace.....	40
1. Architectures d'une conversion .....	41
III. L'Église et l'État .....	47
1. Avitus (455-456).....	50
2. Majorien.....	55
3. Libius Severus (451-465).....	61
4. Le <i>graeculus</i> Anthémius (467-472).....	62
5. En manière de bilan .....	70
IV. Quelques modalités notables de la christianisation des personnes.....	71
1. Rôle central de l'évêque.....	72
2. Des pratiques et des croyances nouvelles.....	75
V. Divers degrés d'adhésion au christianisme.....	80
1. Laïcs et convertis.....	80
2. Limites d'un christianisme de masse : « <i>non potest integer Christianus dici</i> » .....	83
B. Hétérodoxes et non-chrétiens en Gaule tardo-antique. ....	92
I. Concurrence des hétérodoxies.....	92
1. L'arianisme germanique.....	92
2. Brèves histoires d'hérésies gauloises.....	96
II. Un paganisme qui n'en finit pas de mourir : rémanences de l' <i>antiquus error</i> .....	97
1. Une <i>rusticitas</i> païenne encore vivace.....	99
2. Des réactions païennes .....	105
3. Le paganisme barbare.....	114
III. Un judaïsme gaulois mineur, mais existant.....	116
IV. Études de cas : des « amis » irrévérencieux .....	121
1. Le philosophe Polemius.....	122
2. L'énigme Magnus Felix .....	124
Bilan provisoire .....	128
Partie II. Sidoine Apollinaire : itinéraire édifiant d'un chrétien gaulois <i>a peccatis ad Christum</i> .....	130
A. La <i>conuersio</i> de Sidoine.....	131
I. Éléments du catéchisme de Sidoine : le <i>uademecum</i> faustien.....	137
1. Renoncer aux biens de ce monde.....	137
2. Renoncer aux douceurs du monde .....	139
3. Lire (et écrire) des textes édifiants .....	144
II. L' <i>error</i> du passé.....	150
1. La profession d'humilité : effet rhétorique ou conscience repentante ? .....	151
2. Qu'est-ce que l' <i>error</i> ? .....	157

III. Sidoine et le « lobby » monastique.....	160
1. L'esprit des lois de l'île .....	160
2. L'ascétisme est-il un idéal ?.....	165
B. Qu'est-ce qu'être évêque ?.....	171
I. Reconstitution de l'accession à l'épiscopat : vers la définition d'un standard.....	171
1. Stratégie d'annonce.....	172
2. Une charge assumée bon gré mal gré ? .....	174
II. L'ordination des évêques au V <sup>e</sup> siècle : comment on se choisit un modèle.....	180
1. Qui choisit ? .....	180
2. Parmi qui choisir ? .....	184
3. Qui ne pas choisir ? .....	192
III. <i>Sidonius, inlustris episcopus</i> .....	198
1. L'épiscopat ou la continuation de la politique par d'autres moyens.....	198
2. Cérémonies mondaines.....	203
3. Pourquoi ne pas écrire une Passion ? .....	207
4. Constructions .....	217
Bilan provisoire.....	221
Partie III. La conversion de l'Ancien Monde. ....	223
A. Nouvelles missions sacrées de l'évêque : convertir le discours et le geste.....	225
I. Comment dire l'Évangile ?.....	226
1. Abstention théologique .....	226
2. À la recherche du prédicateur.....	232
II. Convertir le dignitaire : du <i>praefectus</i> ou <i>perfectus</i> . ....	236
1. Christianisation de la lutte politique.....	237
2. Conversion du patronage.....	239
B. Le problème de la culture profane.....	244
I. La culture classique de Sidoine .....	245
Sidoine pouvait-il lire le grec ? .....	248
II. Que faire de la philosophie ?.....	256
1. Les <i>membra philosophiae</i> .....	257
2. La philosophie et le savoir comme vaine science et fausse religion.....	261
3. Enrôler la philosophie dans l'Église .....	263
III. Que faire de la littérature profane? .....	273
1. Les bibliothèques de Sidoine.....	275
2. Sidoine et la littérature apologétique païenne .....	281
IV. « <i>Tempus est seria legi, seria scribi</i> ». Écrire ou ne pas écrire à la mode classique ?...290	
1. Rire et satire.....	291
2. De la lyre classique au luth chrétien ?.....	296
L'impossible adieu .....	303
Convertir la poésie ? .....	310
C. Sauvegarder ou rejeter l' <i>antiquus error</i> ?.....	313
I. « <i>Quisnam deus ?</i> » : que faire des dieux du paganisme ? .....	313
1. Les dieux de la poésie : coexistence ou conflit ?.....	315
2. Rejet du panthéon classique dans la tradition chrétienne.....	322
3. Les <i>carmina</i> : intermède ludique entre deux traditions.....	326
II. Que faire des antiques croyances du paganisme ?.....	334
<i>L'etrusca disciplina</i> dans les poèmes.....	337
L'astrologie dans les Lettres.....	343
Conclusions.....	351
Annexe 1. Les <i>Statuta Ecclesiae Antiqua</i> .....	356

Annexe 2. Prosopographie .....	368
Bibliographie.....	425

### Principales abréviations

*CC = Corpus Christianorum (Series Latina)*

*CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum*

*CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

*C. Th. = Codex Theodosianus*

CUF = Collection des Universités de France

*GCS = Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*

*ILS = Inscriptiones Latinae Selectae*

*MGH = Monumenta Germaniae Historica*

*PG = Patrologia Graeca (Migne)*

*PL = Patrologia Latina (Migne)*

PCBE = Prosopographie chrétienne du Bas-Empire

*PLRE = The Prosopography of the Later Roman Empire*

SC = Sources Chrétiennes

TCCG = Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines jusqu'au milieu du VIIIe s.

## Introduction

Ce mémoire de thèse aurait pu s'intituler « Sidoine Apollinaire et la conversion de la Gaule », mais un tel choix aurait oblitéré le fait que la Gaule de Sidoine était censément déjà chrétienne au milieu du V<sup>e</sup> siècle – et nous verrons, précisément, de quelle manière il est loisible de dire qu'elle le fut. Postuler au contraire l'état déjà prétendument converti de ces provinces occidentales permet aussi d'observer comment les standards de cet état de christianisation alléguée ont muté au cours du siècle, avec, et peut-être même grâce à Sidoine Apollinaire, pour avancer précisément vers une définition plus intelligible, objective et contrôlable de l'identité chrétienne ; car les paradigmes de la christianité gauloise avant 450 ne sont assurément pas les mêmes que ceux de la seconde moitié du siècle. Notre travail de recherche est né d'un étonnement : comment comprendre, dans un monde qui se christianise encore, et non sans mal, qu'un écrivain chrétien continue à sacrifier aussi volontiers aux habitudes de l'ancien monde, et notamment, dans ses œuvres, à l'inspiration profane, voire païenne ? Quel discours le laïc et le clerc étaient-ils fondés à tenir sur la culture classique et sur les mœurs pré-chrétiennes, dans l'empire christianisé dont Sidoine était amené à devenir un représentant et une figure de référence ? Une évolution, un changement de ton et de discours sont-ils décelables chez cet auteur ainsi passé de la « franchise » du laïcat au milieu plus corseté de la condition cléricale et épiscopale ?

Notre projet consiste d'abord à questionner le postulat d'une Gaule « christianisée » au V<sup>e</sup> siècle. Le siècle de Sidoine est volontiers étudié comme une période où l'empreinte chrétienne s'étend et se consolide en Gaule ; plus rarement comme un siècle où se prolongent les habitudes, les idées et les croyances de l'ancien monde, c'est-à-dire celles de l'empire non chrétien. Une lente mais remarquable évolution est sensible, entre l'an 392, qui correspond à la date de promulgation des lois anti-païennes de Théodose adressées aux préfets orientaux, et le moment de la mort de Sidoine, que l'on peut situer vers 485 ; pour percevoir cette évolution, il convient aussi d'observer ce que l'on abandonne, ce que l'on transforme, et comment on le transforme.

Il nous a paru intéressant à cet égard de rechercher comment Sidoine Apollinaire participe, à travers les modèles de vie laïque et cléricale qu'il dissémine significativement dans son oeuvre, au processus de définition d'une Gaule chrétienne, et plus précisément comment il s'inscrit dans le mouvement de transformation, ou pour mieux dire, de conversion de la culture gallo-romaine, dont les composantes nouvelles se définissent aussi par opposition à l'ancien monde. L'observation du

corpus de Sidoine, avec, mais aussi parfois contre d'autres textes prescriptifs ou descriptifs chrétiens, permet de restituer les grands traits d'une christianité gauloise, laïque et cléricale, qui se constitue autour et par l'intermédiaire de cette figure centrale, et toutefois protéiforme, qu'est l'évêque. Or l'évêque Sidoine se signale aussi par sa fascinante singularité, en tant qu'il traduit à la fois l'impossible adieu au monde antique, et la nécessaire conversion de la culture.

L'oeuvre foisonnante que nous a léguée Sidoine Apollinaire se prête à bien des égards à une analyse vouée à faire apparaître les traits saillants d'une christianisation en cours de fixation dans la Gaule du V<sup>e</sup> siècle. L'état et les modalités de progression de la religion chrétienne sur le sol gaulois en ce V<sup>e</sup> siècle demeure une question passionnante et difficilement soluble. Fixons d'abord le cadre géographique : le champ de notre étude, ouvert de fait par le réseau très étendu des relations de Sidoine Apollinaire, nous permet d'investir, à des degrés divers, les provinces de la Gaule tard-antique telles que la réforme administrative de Dioclétien les a redessinées, puis telles que Constantin I<sup>er</sup> les a regroupées sous le nom de préfecture du prétoire. Ce territoire est composé de deux diocèses : celui des sept provinces (auparavant dit Diocèse de Vienne), comprenant l'Aquitaine I et II, la Novempopulanie, la Narbonnaise I et II, la Viennoise et les Alpes Maritimes, et celui dit « diocèse de Gaule », regroupant les Lyonnaises, les Belges, les Germanies, la Maxima Sequanorum et les Alpes pennines. Ces deux ensembles composites forment la préfecture du prétoire des Gaules telle que la mentionne la *Notitia Dignitatum*. Une partie de ces provinces est passée depuis peu sous domination barbare : les wisigoths se sont définitivement fixés dans le Sud-Ouest en 412, et les Burgondes occupent la Sapaudie depuis 443. La question de la christianisation de ce vaste territoire s'offre à notre examen précisément parce que les correspondants de Sidoine proviennent de ces multiples horizons gaulois, et que les trente évêques auxquels il adresse ses lettres et poèmes, qui sont aussi des amis ou des collègues de longue date dans l'administration publique, sont répartis dans la grande majorité des provinces gauloises, de l'Aquitaine II à la Viennoise, de la Novempopulanie aux Belges I et II, de la Lyonnaise III à la Narbonnaise en passant bien entendu par le bassin lyonnais et l'Auvergne, ou, pour mieux dire, la Lyonnaise I et l'Aquitaine I qui sont les deux principaux points d'ancrage de notre auteur : il est originaire de Lyon, possède des terres arvernes et deviendra évêque de Clermont-Ferrand.





Provinces et cités de la Gaule du IV<sup>e</sup> au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, d'après PCBE, 4, p. 42-43.

Cette « Gaule » qui unifie des provinces disparates est-elle chrétienne au V<sup>e</sup> siècle ? Cette question pose d'abord le problème épistémologique de la définition et des sens diversement attachés aux termes de « christianisation » d'une part, et de ce qu'Ariane Bodin a récemment conceptualisé par le terme de « christianité »<sup>1</sup> d'autre part. L'historiographie récente a cherché à déterminer quand et comment notre monde est devenu chrétien<sup>2</sup> ; à ces questions s'ajoute la suivante, hissée comme questionnement central du livre de Robert Markus consacré à la définition de l'identité chrétienne à la fin du christianisme ancien<sup>3</sup> : *quid sit christianum esse*, « qu'est-ce qu'être chrétien ? ». Les réponses à ces questions peuvent varier infiniment selon la diversité des individus convertis<sup>4</sup>, mais aussi des discours antiques et modernes tenus à ce sujet, les positionnements idéologiques ou historiographiques, la visée polémique ou apologétique des auteurs, les cheminements aléatoires de l'orthodoxie, l'évolution historique de normes et la disparité géographique des pratiques et des conceptions. Comme le remarquait Hervé Inglebert en introduction de son ouvrage consacré précisément au « problème de la christianisation du monde antique »<sup>5</sup>, le terme renferme une ambiguïté sémantique qui favorise la confusion : « christianisation » signifie à la fois « le fait de rendre chrétien », désignant alors le processus (d'ailleurs coercitif ou pacifique ?), et « le fait d'avoir rendu chrétien », renvoyant alors au résultat, parfois très progressif<sup>6</sup>, dont on ne peut juger parfois qu'arbitrairement, faute de pouvoir sonder les consciences, *a fortiori* antiques<sup>7</sup>. À cet égard, même l'affirmation identitaire d'un chrétien demeure sujette à caution : il faut s'en remettre alors aux manifestations, aux diverses formes d'expression et parfois même aux subtilités dissimulées dans le discours. Enfin, l'ambivalence du terme tient aussi à son complément : christianisation des

---

<sup>1</sup>Le concept de christianité sera capital pour notre étude. Il s'agit d'un outil heuristique, comme le définit Ariane Bodin (Bodin 2013), propre à mesurer les manifestations de l'« être-chrétien » durant la période tardo-antique. Cet ancrage dans la foi chrétienne s'exprime essentiellement sur le plan pragmatique, voire dramatique, c'est-à-dire par des gestes (ce que le chrétien fait) et des expressions (ce que le chrétien dit). Ce concept fait spécifiquement l'objet, pour les provinces d'Italie et d'Afrique, de la thèse de doctorat d'Ariane Bodin intitulée *Les manifestations sociales de l'être-chrétien en Italie et en Afrique romaine (début du IV<sup>e</sup> siècle fin du VI<sup>e</sup> siècle)* (Bodin 2014). Notre démarche n'est pas éloignée de la sienne ; nous incluons toutefois aussi, dans notre examen, les comportements-limites d'une société gauloise dite « chrétienne ».

<sup>2</sup>Veyne 2007 et Baslez 2008.

<sup>3</sup>Markus 2012.

<sup>4</sup>Mac Mullen 2011, p. 158.

<sup>5</sup>Inglebert 2010, p. 7-17.

<sup>6</sup>*Ibid.*, p. 9 et p. 13 : « En Occident après 400, la christianisation fut interprétée comme un long combat interne à l'Église [...]. A une conception de la christianisation presque immédiate, de type conversion, s'était substituée une représentation d'une christianisation sans fin, un éternel combat que chaque époque, en variant ses critères d'exigence, pourrait reprendre ».

<sup>7</sup>Certes, le secret de la conscience paraissant inaccessible, la sincérité des déclarations peut sembler douteuse, et à ce titre, rendre toute affirmation d'appartenance à telle ou telle religion vaine d'un point de vue scientifique, et inutilisable pour l'historien. Néanmoins, on ne peut faire fi des discours explicites, mais aussi implicites, tenus par le sujet, qui s'offrent à l'analyse de façon plus ou moins sensible et cryptée, et l'on sait tout ce que le langage révèle que la volonté voudrait taire. Voir les travaux de Stéphane Ratti (Ratti 2016, p. 69), à propos, par exemple, du vol des poires commis par Augustin et son interprétation métaphorique comme péché de chair.

personnes et des peuples, de la culture, des cités ou des lois sont autant de processus différents, impliquant des méthodes d'investigation très diverses, et toutes ne nous occuperont pas de la même façon dans le propos qui est le nôtre, que nous voudrions préciser ici.

Si l'oeuvre poétique et épistolaire de Sidoine Apollinaire, témoin privilégié de la chute de l'empire romain en Gaule, et représentant incontournable de l'esthétique tardo-antique par les aspects divers et caractéristiques de son oeuvre, fait souvent l'objet à part entière d'études historiques<sup>8</sup> – notamment politique et sociale – et littéraires depuis plusieurs décennies, notre démarche vise une direction tierce, représentée et initiée par Pierre Courcelle<sup>9</sup>, Salvatore Pricoco<sup>10</sup>, Franca Ela Consolino<sup>11</sup>, Françoise Prévot<sup>12</sup>, Brigitte Beaujard<sup>13</sup>, Stefania Santelia<sup>14</sup> et Joop Van Waarden<sup>15</sup> qui eurent à cœur d'extraire du corpus sidonien une documentation et un commentaire pour la connaissance de l'Église gauloise des premiers siècles : de même, il s'agit pour nous de faire l'état des lieux de la christianisation, en tenant compte de toute la potentialité sémantique du terme, de la Gaule, en exploitant ce que nous apprennent les lettres et poèmes de l'évêque Clermontois, notamment en terme d'*habitus* chrétien et clérical. Qu'est-ce qu'être chrétien pour Sidoine et son réseau ? Comment l'exemple singulier de ce laïc devenu évêque peut-il nous renseigner sur le christianisme primitif en Gaule, et sur la façon dont il s'est départi des habitudes culturelles de l'ancien monde au moment de son implantation ?

---

<sup>8</sup>Entre autre encouragées, au cours des cinquante dernières années, par la parution des traductions françaises des poèmes (1960) et des lettres (1970) de Sidoine par André Loyen à la Collection des Universités de France, et par celle, en anglais, de William Blair Anderson (1965) à la collection Loeb classical library, d'après l'édition de référence de Luetjohann (1887) dans les *Monumenta Germaniae Historica*.

<sup>9</sup>Le grand érudit Pierre Courcelle (Courcelle 1948 et Courcelle 1964) fut l'un des pionniers à étudier la question de la culture des chrétiens de la Gaule tardo-antique.

<sup>10</sup>Salvatore Pricoco (Pricoco 1965) a notamment examiné les relations qui ont uni Sidoine à deux de ses amis et clercs gaulois influents, Claudien Mamert et Fauste de Riez.

<sup>11</sup>Franca Ela Consolino ( Consolino 1979) étudie Sidoine comme modèle de l'évêque-sénateur.

<sup>12</sup>Françoise Prévot (Prévot 1997 et 2014) s'est intéressée notamment à la fonction pastorale de Sidoine.

<sup>13</sup>Brigitte Beaujard (Beaujard 1988 et 2000) exploite notamment les lettres de Sidoine dans le cadre d'une historiographie du catholicisme gaulois, en outre par la thématique singulière des saints et des martyrs.

<sup>14</sup>Stefania Santelia a notamment traduit, édité et commenté le poème de actions de grâces à Faustus, unique poème de notre auteur d'inspiration « chrétienne » (Santelia 2012). Elle a également étudié certains aspects du culte de Julien de Brioude (Santelia 1999a) et les vers épigraphiques de Sidoine pour l'église de Lyon (Santelia 2007).

<sup>15</sup>Joop Van Waarden promeut aujourd'hui les études sidoniennes en unifiant les publications critiques de chercheurs européens dans le cadre de son projet de *comprehensive commentary* intitulé *Sidonius Apollinaris for the Twenty-First Century*. Son effort de centralisation des données documentaires et critiques est mis à portée de tous par l'intermédiaire d'un site internet très riche (<https://www.sidoniusapollinaris.nl>). Il étudie lui-même (Van Waarden 2010 et Van Waarden 2016) le septième livre de lettres de Sidoine qu'il présente comme des « lettres épiscopales » (7, 1 à 7, 12) et « lettres ascétiques » (7, 12 à 7-18).

Notre projet peut être décrit à partir des trois principaux questionnements qui le fondent. Dans la première partie de ce mémoire, intitulée « implantation, diffusion et limites du christianisme dans la Gaule de Sidoine Apollinaire », il s'agira d'abord de voir dans quel contexte idéologique apparaît, puis évolue cet homme longtemps resté laïc et devenu évêque, par un tableau de la christianisation de la Gaule, d'abord considérée, dans un projet de bilan historiographique, à partir de ce que nous transmettent les sources à propos de la conversion au christianisme des habitants de cette région de l'empire occidental. Il s'agira, ensuite, de concevoir la christianisation comme un processus physiquement observable de transformation progressive du paysage urbain et de prolifération d'évêchés, puis comme un effort de conversion des consciences et des individus par l'action conjointe du pouvoir civil et des autorités religieuses, qui purent oeuvrer ensemble pour instaurer une religiosité nouvelle, étayée sur de nouvelles manières de *dire* et de *faire*. Dans ces conditions, un spectre large d'identités chrétiennes gauloises apparaît, d'un christianisme médiocre au statut confirmé de *conuersus*, acté par une décision d'ancrage dans la foi. Toutefois, dans ce tableau marqué par le triomphalisme des sources historiographiques, nous tâcherons d'ajouter des touches de nuances en démontrant que la Gaule tardo-antique conserve une attache forte à l'ancien culte et aux croyances antiques et ancestrales. Il s'agira dès lors de débusquer les traces et formes d'une résistance à la christianisation au sein d'une historiographie déjà fortement orientée par l'idéologie chrétienne, mais qui laisse entrevoir quelles ambiguïtés religieuses persistent dans la Gaule de Sidoine.

À partir de l'examen de la pénétration et des lenteurs du christianisme en Gaule romaine, nous voudrions faire apparaître ce que la personnalité « chrétienne » de Sidoine Apollinaire comporte d'à la fois représentatif et de singulier, en examinant notamment comment il se conforme au modèle chrétien du converti, mais comment aussi il conforme lui-même les paradigmes de la christianité à ses propres valeurs et références. Ainsi, la deuxième partie de ce mémoire, « Sidoine Apollinaire : itinéraire édifiant d'un chrétien gaulois *a peccatis ad Christum* », examine le cheminement spirituel de notre auteur en s'intéressant notamment aux influences conjointes du discours ecclésiastique, parfois inspiré de l'ascétisme, et du modèle clérical qui lui furent donnés à imiter, ce dont il s'acquitta d'ailleurs non sans pratiquer quelques ajustements remarquables. Quoique manifestement conscient des errances de sa vie profane, qu'il rejette explicitement dans un discours où point une rhétorique pénitente, notre auteur n'est manifestement pas une figure de l'ascèse, et ne peut ainsi renoncer au monde. La figure épiscopale que nous donne à connaître Sidoine, par son exemple propre comme par celui de ses collègues clercs, est certes composite et

inspirée parfois de modèles de sainteté éloignés des préoccupations séculaires, mais les éléments du discours de notre auteur font apparaître sa préférence pour le clerc qui conserve des attaches dans le siècle, et des goûts hérités de son existence passée parmi les membres de la riche aristocratie élitare, très liée aux cadres de la romanité traditionnelle. Pourtant, et tel sera l'objet de la troisième partie de notre développement, « la conversion de l'Ancien monde » est à l'oeuvre, et le discours de l'évêque devra y participer. La condition cléricale implique en effet un certain nombre de renoncements et de sacrifices, accomplis par Sidoine avec une détermination plus ou moins perceptible. Nous tenterons de déceler, dans les déclarations de notre auteur, comment la voix du clerc doit exprimer l'idée que le monde est converti. Cette dernière partie s'attachera notamment au problème de la « cléricalisation » de la culture et de la posture qu'affiche l'évêque vis-à-vis des savoirs et de la littérature classiques.

Avant toutefois d'entamer notre propos, nous avons jugé utile d'insérer une courte note biographique liminaire afin de mieux appréhender le parcours singulier de notre auteur.

## Biographie sommaire de Sidoine Apollinaire

### *Décennies 430-450*

Né entre 429 et 434<sup>16</sup>, Sidoine appartient à une famille sénatoriale gauloise de premier ordre, les Apollinaires<sup>17</sup>, dont plusieurs membres illustrèrent le nom, avant lui, par diverses charges honorifiques : il révèle lui-même que « [son] père, [son] beau-père, [son] grand-père, [son] arrière-grand-père ont eu l'honneur de gérer les Préfectures de la Ville et du Prétoire, des commandements en chef au Palais et à l'Armée »<sup>18</sup>. Apollinaris, grand-père de Sidoine, ainsi que son père (anonyme<sup>19</sup>) gèrent la préfecture du prétoire des Gaules ; néanmoins, le premier adopta une posture dissidente en assumant cette charge entre 408 et 409, sous l'usurpateur Constantin III, usurpateur pour qui il prit manifestement parti contre Honorius.

Comme nous l'apprend d'autre part Sidoine lui-même, son grand-père, Apollinaris, a été le premier de sa lignée à avoir reçu le baptême et à avoir « renoncé au culte sacrilège »<sup>20</sup> : il est donc hautement probable que Sidoine ait lui-même été baptisé dans ses premières années, *a fortiori* à une époque où le baptême infantile tendait à devenir la norme, notamment dans le milieu aristocratique<sup>21</sup>.

Il reçoit une éducation très classique, composée de leçons de philosophie, de rhétorique, de littérature et de poésie, en compagnie des fils du consul Magnus, Felix et Probus, chez un arlésien du nom d'Eusébius.

L'intérêt du jeune Sidoine pour la sphère politique a dû être très tôt stimulé par l'action d'un père et d'un grand-père, tous deux préfets du prétoire. Il écoute avec attention le discours prononcé par l'avocat Flavius Nicetius en l'honneur du consul Astyrius, le premier janvier 449, à Arles. Cet

<sup>16</sup>Plus vraisemblablement en 430 ou 431, puisqu'il est *adulescens* en 449, d'après la lettre 8, 6, 5.

<sup>17</sup>Grégoire de Tours, *Hist.*, l. 19 : *nobilissimus et de primis Galliarum senatoribus*.

<sup>18</sup>*Epist.* 1, 3, 9 : *cui pater, socer, auus, proauus praefecturis urbanis praetorianisque, magisteriis Palatinis militaribusque micuerunt*.

<sup>19</sup>Mathisen 1981, p. 100 pense que le père de Sidoine s'appelle Alcimus. Cf. Mascoli 2010, p. 18 et Van Waarden 2016, *addenda et corrigenda*, p. 325 : *addendum* à la page 5 du volume 1 (Van Waarden 2010).

<sup>20</sup>*Epist.* 3, 12, 13-16 : *haec sed maxima dignitas probatur, / quod frontem cruce, membra fonte purgans / primus de numero patrum suorum / sacris sacrilegis renuntiauit*.

<sup>21</sup>Plusieurs critiques estiment que le baptême a été reçu plus tard (les dates oscillent entre 458 et 468), et que c'est à cet événement que se référerait, de façon allégorique, le *carmen* 16, intitulé *Eucharisticon*, composé par Sidoine à l'adresse de Fauste de Riez en 469 au plus tard. Il nous paraît plus plausible que Sidoine fasse plutôt référence à sa *conuersio*, et non à son baptême, comme nous le verrons.

habile orateur, conseiller de son père alors qu'il est préfet des Gaules, dut avoir une certaine incidence dans le développement des aptitudes rhétoriques du futur panégyriste, qui restera lié à lui toute sa vie, et dont il écouterait « souvent [...] les brillants discours <sup>22</sup>».

Il est également vraisemblable que, durant cette décennie, Sidoine ait épousé Papianilla, fille de l'empereur Avitus. De cette union naîtront, à date inconnue, quatre enfants.

### *Décennie 450-460*

Sidoine fait ses premiers pas en politique aux côtés de son beau-père, Avitus, qu'il accompagne à Rome après que ce dernier a été proclamé *Augustus* à Arles le 9 juillet 455<sup>23</sup>. Les lettres 1, 3 à 1, 6 pourraient dater de ce premier voyage<sup>24</sup> : elle témoignent du souci de s'élever dans la carrière des honneurs, et manifestent le refus de l'oisiveté juvénile, puisque Sidoine y exhorte ses amis à embrasser au plus tôt la carrière administrative au service du bien public.

Le premier janvier 456, le *Panégyrique d'Avitus*, prononcé en l'honneur de son beau-père promu au principat, vaut à Sidoine d'être récompensé par le Sénat, à l'unanimité, par une statue de bronze sous le portique de Trajan « au milieu des écrivains des deux bibliothèques »<sup>25</sup>. Mais Avitus (455-456), défait à Plaisance par Majorien (457-461), entraîne Sidoine dans sa chute, qui bénéficie toutefois de la grâce du nouvel empereur, puisqu'il affirme que l'éloge que contient le panégyrique à Majorien sera « le prix de [s]a vie » : « ainsi moi-même j'ai succombé naguère dans les rangs de votre adversaire et vous m'invitez alors, ô vainqueur, à n'avoir pas l'âme d'un vaincu »<sup>26</sup>, rappelle Sidoine à Majorien, soulignant l'écart de leur situation par le polyptote *inuicto/uictor*, dans le panégyrique qu'il prononce en son honneur lors de sa venue à Lyon, en décembre 458<sup>27</sup>. Intercédant en faveur de sa ville natale et animé d'un sensible sentiment patriotique, Sidoine prie le nouvel empereur, à la fin de son panégyrique, de se montrer clément à l'égard de Lyon, reprise par Majorien en novembre 458 après une révolte que soutinrent les Burgondes. Il poursuivra sa prière de clémence dans une épigramme, le *carmen* 13, afin de voir sa patrie libérée de ses ruines et d'obtenir un dégrèvement d'impôts pour lui, et pour ses concitoyens. En 459 ou 460, Sidoine est convié à un banquet, sans doute donné à Arles, en présence d'autres éminents poètes, avec lesquels

<sup>22</sup>*Epist.* 8, 6, 4 : ... *me saepe luculentis eius (=Flauii Nicetii) actionibus adstitisse*, « j'ai souvent été présent lors de ses brillants discours ».

<sup>23</sup>*Carm.* 7, 528.

<sup>24</sup>Mathisen 2013, p. 235-238.

<sup>25</sup>*Carm.* 8, 78 et *epist.* 9, 16, 3, v. 21-28.

<sup>26</sup>*Carm.* 4, v. 14 et v. 11-12 (*sic mihi diuerso nuper sub Marte cadenti iussisti inuicto, uictor, ut essem animo*). Il indique encore que Majorien a voulu l'épargner, comme il a épargné certains Lyonnais, dans le *carm.* 5, v. 598.

<sup>27</sup>Et publié dans un livre que Sidoine dédie à son mécène, Petrus.

s'engage une joute poétique, à la gloire du livre récemment paru de Petrus, *magister litterarum* de l'empereur<sup>28</sup> : cet éloge poétique célèbre autant la valeur de l'ouvrage de Petrus qu'il exprime l'impatience du jeune poète de voir débiter les festivités en son honneur ; il invite alors les convives à imiter les « bacchantes frénétiques<sup>29</sup> »... Sidoine se présente alors encore sous les traits d'un poète traditionnel, amateur de banquets et de réjouissances mondaines.

### Décennie 460

En 460, Sidoine assume, en même temps que son ami Catullinus, une charge qu'il nomme *commilitium*, et *peregrinatio*<sup>30</sup> : ce service géré en commun pourrait désigner l'expédition d'Espagne entreprise par Majorien cette année-là<sup>31</sup>. En tout cas, en 461, Sidoine, revêtu du titre de *comes*, est suffisamment revenu en faveur auprès de Majorien pour être convié à la table de l'empereur, à l'occasion du banquet que ce dernier donne pour les jeux du cirque à Arles. Là, il est sommé de se défendre contre l'accusation qui pèse sur lui, lancée par Peonius, selon laquelle il aurait rédigé une satire contre ce dernier, ainsi que d'autres proches de l'empereur : le faux coupable improvise habilement un quatrain par lequel il se disculpe, en même temps qu'il fait naître l'admiration pour la vivacité de son esprit<sup>32</sup>. L'assassinat de Majorien survenu en août 461 entraîne, directement ou non, le retrait temporaire de Sidoine des affaires publiques : dès lors, il consacre environ six années, dans sa propriété d'Avitacum, à ses activités littéraires ainsi qu'à l'entretien de ses relations sociales par de régulières visites, et ce jusqu'en 467, date de la composition du *Panegyrique d'Anthémius* (467-472). En récompense de ce poème, Anthémius revêt Sidoine de la très honorifique charge de préfet de la Ville en 468.

Avant d'entrer dans les ordres vers 470, Sidoine se présente à nous sous les traits traditionnels d'un aristocrate raffiné, goûtant les joies de la vie mondaine et s'adonnant volontiers aux douceurs de l'*otium* classique, au premier rang desquels les banquets littéraires. En 461 ou 462, Sidoine rédige un *Epithalame* en l'honneur de Polemius et d'Araneola ; en 462 ou 463, un autre pour Ruricius et Hiberia ; dans le même temps, il déclinera la proposition d'en écrire un autre pour Catullinus à cause de la proximité désobligeante des Burgondes, qui nuit à ses facultés d'écriture.

<sup>28</sup>*Epist.* 9, 13, 5, v. 1-120

<sup>29</sup>*Epist.* 9, 13, v. 66-67.

<sup>30</sup>*Epist.* 1, 11, 3 : *Catullinus [...] cum semper mihi tum praecipue commilitio recenti familiaris ; saepe enim ciues magis amicos peregrinatio facit* : « Catullinus [...] qui avait toujours été mon ami, et notamment depuis notre récente fraternité d'armes ; car il est fréquent qu'un voyage renforce les liens d'amitié entre concitoyens » (traduction personnelle).

<sup>31</sup>Cf. note de Loyen *ad loc.*, n. 48, t. I, p. 215.

<sup>32</sup>*Epist.* I, 11.



Chez Consentius de Narbonne, dans la riche propriété de l'*ager Octavianus*, ainsi qu'au Burgus de Pontius Leontius, Sidoine s'adonne, ici et là, à l'activité poétique, tout en participant à des discussions littéraires avec ses congénères : de même, à Vorocingus, chez Ferreolus, où il peut utiliser une bibliothèque relativement complète. Les *Nugae* de Sidoine font peut-être l'objet d'une première publication, sans les deux derniers poèmes (*Carmen* 22 et 23) entre 462 et 465 : l'allusion à l'affaire de la satire d'Arles, qui a eu lieu en 461, fixe le *terminus post quem*, puis on situe traditionnellement la publication des œuvres poétiques complètes<sup>33</sup> de Sidoine (hormis les pièces poétiques contenues dans les lettres dont on ne trouve aucun doublon dans les *Carmina*) en 469, mais il faut rappeler ici que cette datation n'est étayée par aucun argument autre que la vraisemblance : la publication des pièces poétiques précéderait logiquement l'épiscopat assumé un an plus tard, puisque cette charge devait désormais exclure, comme l'affirme Sidoine, de sacrifier encore à la *leuitas uersuum*. Cette même année, le premier livre de la correspondance devait circuler isolément, avant de faire l'objet d'une publication collective avec les autres volumes de lettres quelques années plus tard. À ce moment-là, voire plus tôt, Sidoine serait déjà sur la voie de la *conuersio* : on peut dater de cette même année, voire même d'avant, comme le propose Joop Van Waarden<sup>34</sup>, la lettre à Philagrius, où il affirme vouloir suivre l'exemple de ce destinataire dont il loue les mérites spirituels et la vie continentale, faite de jeûnes et de lectures, digne d'une *persona religiosi*<sup>35</sup>. Il participe comme observateur, vers la même époque, à l'élection de l'évêque de Chalon présidé par Patiens de Lyon<sup>36</sup>. Il n'est pas encore clerc lorsqu'il reçoit la dédicace du traité *De statu animae*, de Claudien Mamert, soit possiblement en l'an 469. C'est vraisemblablement cette même année, ou peu de temps avant, qu'il fait sa conversion, c'est-à-dire qu'il se met à mener une vie plus continentale, pour se préparer à entrer dans les ordres. Il est très plausible qu'il ait exercé une charge de diacre ou de prêtre avant de devenir évêque.

### Décennie 470

Promu à l'épiscopat de Clermont entre 470 et 471, Sidoine sollicite souvent l'appui de ses collègues à l'épiscopat pour l'aider à remédier à « une ignorance jusqu'à présent entretenue par la vie

---

<sup>33</sup>André Loyer (t. 1, p. 30) a longtemps fait autorité au sujet des modalités de publication des œuvres poétiques. Selon lui, les *carmina minora* auraient notamment fait l'objet de trois éditions successives, en 461 (*carmina* 9-15 et 17-21), en 464-5 (tous les poèmes sauf les *c.* 22 et 23) et 467 (uniquement les *c.* 22 et 23), avant publication définitive en 469. En réalité, Santelia 2012 souligne que rien ne permet de prouver ces hypothèses.

<sup>34</sup>Van Waarden 2016, p. 119-120.

<sup>35</sup>*Epist.* 7, 14, 10.

<sup>36</sup>*Epist.* 4, 25.

séculaire »<sup>37</sup> : plusieurs lettres sont alors adressées aux principaux évêques des Gaules, tels Loup de Troyes, Leontius d'Arles, Eutropius d'Orange, Fonteius de Vaison ou Patiens de Lyon, pour leur demander conseil et bénédiction. Sidoine assume la charge cléricale avec une telle mauvaise conscience qu'il en tombe vraisemblablement malade<sup>38</sup>. Vers le même temps, il publie le deuxième livre de sa correspondance.

Dès les débuts de son épiscopat, soit en 470 ou 471, il est chargé, alors qu'il ne s'en trouve pas légitime, d'organiser l'élection épiscopale de Bourges, dont le siège est vacant<sup>39</sup>. L'Église de la Gaule du centre et de l'Ouest est alors fragilisée par les menées hostiles du roi wisigoth Euric. Entre 471 et 475, Sidoine organise, en tant que chef religieux de sa cité, la résistance contre les assaillants wisigoths désireux de s'emparer de Clermont : à cette fin, il introduit en 473 l'usage des Rogations, que son collègue Mamert a instituées à Vienne. Entre 474 et 475, il publie le troisième livre de sa correspondance.

Au milieu de l'année 475, l'Auvergne est cédée aux Wisigoths en échange de la Provence. En conséquence, Sidoine sera envoyé en exil à Livia, près de Carcassonne, avant d'être assigné à résidence à Bordeaux jusqu'à ce qu'il obtienne le pardon du roi wisigoth Euric, qui le libère entre 476 et le début de l'année 477. À son retour, Sidoine publie un volume des sept premiers livres de sa correspondance : son dernier livre contient notamment l'épithaphe du récemment défunt moine Abraham qui a fondé, près de Clermont, le monastère saint-Cirgues. Sidoine adjoint à cette publication un huitième livre de correspondance, en 479.

### *Décennie 480*

Sidoine poursuit sa mission épiscopale, pratique de plus pieuses lectures<sup>40</sup> et visite régulièrement ses paroisses<sup>41</sup> tout en continuant à écrire. Ses dernières lettres sont teintées de nostalgie et renferment notablement des pièces poétiques inédites, composées au temps de sa jeunesse. Il publie, en 482, son neuvième livre de correspondances qui se referme avec un poème autobiographique dans lequel Sidoine commente son itinéraire politique, littéraire et spirituel, et exprime la volonté de ne plus composer dorénavant que des hymnes en l'honneur des martyrs. Il meurt vers 485-486, « à l'époque où la terreur des francs se propageait dans ces pays »<sup>42</sup>.

<sup>37</sup>*Epist.* 7, 3, 1 : *ignorantiae hactenus saecularis*.

<sup>38</sup>*Epist.* 5, 3, 3.

<sup>39</sup>*Epist.* 7, 5 et 7, 8.

<sup>40</sup>*Epist.* 8, 4, 3 : *tempus est seria legi, seria scribi*.

<sup>41</sup>*Epist.* 9, 16, 2.

<sup>42</sup>Selon son épithaphe (RICG VIII, 21), dont l'identification a été récemment confirmée par Montzamir 2014.

## Note de méthode

Les trois volets de ce mémoire s'appuient, pour les références aux *Poèmes* et aux *Lettres* de Sidoine Apollinaire, sur le texte latin établi par André Loyen à la Collection des Universités de France<sup>43</sup>. Chaque passage traduit a fait l'objet d'une relecture, par nos soins, de la traduction de l'éditeur français, que nous avons parfois pris la liberté de corriger ou de préciser : nous signalons et expliquons alors systématiquement, lorsque notre version diffère sensiblement de la traduction des Belles Lettres, le choix que nous avons opéré. Les autres sources employées à l'appui de notre étude, quand elles ne font pas déjà l'objet d'une traduction à la Collection des Universités de France ou aux Sources Chrétiennes, ont été traduites par nos soins. Notamment, nous avons fait le choix d'insérer, en annexe, notre traduction personnelle complète de la collection de canons ecclésiastiques intitulée *Statuta Ecclesiae Antiqua*, texte qui, en raison de sa grande valeur documentaire pour la compréhension du fonctionnement de l'Église gallicane de la fin du V<sup>e</sup> siècle, est souvent employé à l'appui de notre propos.

La lecture de ce mémoire peut être complétée avec profit, comme nous l'espérons, par la consultation de la prosopographie que nous avons personnellement construite et intégrée en annexe. Ce document est conçu comme un catalogue de notices biographiques synthétiques voué à faciliter la compréhension des relations et du contexte de communication unissant Sidoine aux individus contemporains dont il est fait mention dans ce volume. Sauf mention contraire, tous les documents produits (cartes, tableaux, notices prosopographiques et note biographique introductive) dans ce volume ont été élaborés par nos propres moyens.

---

<sup>43</sup>Sidoine Apollinaire, *Poèmes*, éd. A. Loyen, t. 1, Paris, CUF, 1960 ; Sidoine Apollinaire, *Lettres*, éd. A. Loyen, tome 2, (Livres 1-5) et 3 (Livres 6-9), Paris, CUF, 1970 (désormais abrégés Loyen t. 1, Loyen t. 2 et Loyen t. 3).

**Partie I. Implantation, diffusion et limites du christianisme dans la Gaule de Sidoine Apollinaire.**

La première partie de ce mémoire aura pour objet d'évaluer les progrès de la mission chrétienne dans la Gaule du V<sup>e</sup> siècle, afin d'en saisir l'état d'avancement et de stabilisation au moment où Sidoine quittera le monde laïc pour entrer dans les ordres. Il s'agira d'abord de décrire la progressive implantation du culte chrétien en Gaule à l'aide de sources textuelles et de données archéologiques récemment analysées, afin de voir quels facteurs et stratégies se conjuguent pour importer, dans cette partie de l'Occident, les usages et les articles de foi de la *religio noua*. Néanmoins, la mise en œuvre massive d'une religion d'État, aidée par des mesures administratives coercitives, nous invite à examiner l'hypothèse d'un processus superficiel de christianisation de la Gaule, où divers degrés d'adhésion au culte nouveau sont perceptibles, et où plusieurs forces lui résistent encore manifestement, le concurrencent ou le ralentissent.

## **A. Quand, et comment, la Gaule est-elle devenue chrétienne ?**

Pour qu'apparaisse, avec plus de familiarité et de netteté, le cadre dans lequel Sidoine sera amené à agir et à évoluer, on commencera par examiner quels acteurs et stratégies ont participé à la christianisation des provinces de la Gaule, et sur quels aspects ces efforts ont été effectivement concentrés. Sidoine Apollinaire hérite de fait, en accédant à la charge épiscopale de Clermont en 470, d'une histoire, d'une tradition et d'un discours ecclésiastiques qui valorisent les efforts de l'Église et qu'il est utile de connaître pour préjuger sainement des devoirs qui durent lui incomber. Les analyses modernes, à rebours d'une tradition historiographique obsolète véhiculant parfois l'idée d'une imprégnation du culte chrétien assez précoce et d'emblée triomphant, tendent aujourd'hui à reculer le moment où ces provinces occidentales furent réellement - c'est-à-dire majoritairement et solidement - converties. À partir de cet examen, nous voudrions aussi faire apparaître quelles formes d'identité chrétienne et quelles modalités du culte se constituent encore au moment où Sidoine devient évêque, afin de mettre en lumière la singularité de sa personnalité et de son parcours dans ce siècle de conversion des hommes et de la culture.

## I. Apport des sources pour une histoire de la conversion de la Gaule

L'historiographie de la christianisation de la Gaule telle que les sources tardo-antiques l'évoquent, présente un double intérêt. Nous l'employons d'abord pour tenter de retracer, à grands traits, une chronologie de la diffusion du christianisme en Gaule jusqu'à l'époque de Sidoine Apollinaire afin de mesurer son état d'avancement et de pénétration. En mettant ensuite en perspective les données des sources littéraires contemporaines de Sidoine avec ce que la documentation législative et archéologique nous apprend, nous voudrions faire apparaître comment les stratégies littéraires des premiers chrétiens gaulois construisent l'image, en grande partie erronée, d'un christianisme prégnant et précocement ancré sur le sol gaulois. L'orientation idéologique des sources nous semble en effet pouvoir être vérifiée à l'aune des textes canoniques et juridiques ; ces derniers nous permettent d'observer plus objectivement les manifestations de l'ancrage véritable et vérifiable, de fait beaucoup plus lent et tardif, de la *religio noua* en Gaule.

### 1. Sources et stratégies littéraires : légende et histoire

Le projet de dresser un état des lieux de la christianisation - et de ses lenteurs - dans la Gaule du V<sup>e</sup> siècle s'appuiera naturellement sur les données écrites dont nous disposons à ce sujet. Commençons par rappeler que nous sommes tributaires, pour cette période et pour cette aire géographique, d'une bibliographie partielle et partielle. Pour ce qui concerne les sources épistolaires, les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles nous ont livré quelque 8200 lettres, parmi lesquelles 5300 sont écrites par des clercs ; quant aux chroniques et histoires du V<sup>e</sup> siècle, elles sont pour l'essentiel le fait de chrétiens dont la lecture des événements est probablement orientée par une idéologie possiblement triomphaliste et eschatologique<sup>44</sup> : Prosper d'Aquitaine, Hydace, l'anonyme de la *Chronica Gallica* et le Comte Marcellinus écrivent des histoires chrétiennes, où la rhétorique peut parfois concurrencer la véridicité en ce que leurs auteurs peuvent choisir de taire, on le suppose, l'existence de foyers de résistance au christianisme, si tant est qu'ils en aient eu connaissance. Grégoire de Tours, qui rédige une consistante histoire de ce qui deviendra le royaume des Francs, rapporte des faits déjà anciens et, partant, douteux, où l'on peut parfois entrevoir les lents progrès de la religion nouvelle, mais nombre des informations qu'il nous lègue ne peuvent être vérifiées. D'ailleurs, les sources que l'on pourrait appeler « littéraires », à savoir les récits de martyres et les hagiographies,

---

<sup>44</sup>Lançon 2017, p. 217 et 221.

ne constituent pas à eux seuls des documents suffisamment fiables pour dessiner l'histoire de l'imprégnation du christianisme, dans la mesure où leur contenu est idéologiquement orienté et forgé. Il convient donc de superposer les données de ces différents textes pour parvenir à une première image, imparfaite, d'une vérité historique toujours composite, mais qui a du moins le mérite de nous donner à voir la variété des représentations et des discours des chrétiens de l'empire tardo-antique.

L'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée est tenue pour le premier document attestant de la présence d'une communauté chrétienne en Gaule. Elle établit une première liste de Gaulois devenus martyrs lors des persécutions qui ont eu lieu la dix-septième année du règne de Vêrus (Marc-Aurèle), alors qu'Eleuthère succède à Soter à Rome, soit en l'an 178 de notre ère, et signale donc Lyon comme siège de la première communauté chrétienne gauloise connue, avec Vienne. La petite Église gauloise n'est alors qu'aux premiers temps de son organisation, mais elle est d'emblée présentée comme hiérarchisée : Pothin est évêque, Irénée prêtre, Sanctus (venu de Vienne) diacre. Eusèbe fait par ailleurs connaître les noms d'une petite dizaine de fidèles persécutés, parmi lesquels certains sont originaires d'Orient, tel Attale de Pergame, le médecin phrygien Alexandre, et d'autres tout récemment baptisés, tel l'athlète Maturus<sup>45</sup>. Irénée<sup>46</sup>, qui succède à Pothin à Lyon et qui contribuera à y implanter un foyer d'intellectuels chrétiens influents, atteste aussi la présence d'Églises établies en Germanie, chez les Celtes, comme chez les Ibères, mais il ne nous permet pas de connaître avec précision les modalités de cette diffusion, non plus que son véritable ancrage. Il faut ensuite attendre le siècle suivant pour débusquer d'autres évocations ponctuelles d'un culte chrétien très local : Cyprien de Carthage déplore, dans une lettre de 254, la nouvelle qu'il a reçue de la part de l'évêque Faustinus de Lyon : l'évêque Marcianus d'Arles se rend coupable de l'hérésie novatienne<sup>47</sup>, nuisant à la petite communauté chrétienne de la ville où « beaucoup de frères sont morts ces dernières années sans recevoir la paix »<sup>48</sup>. Il évoque aussi d'autres évêques gaulois, *coepiscopos nostros in Gallia*, sans spécifier de quelles cités ces derniers seraient éventuellement issus<sup>49</sup>.

Désireux de cheville le christianisme gaulois aux temps apostoliques, les papes du V<sup>e</sup> siècle

---

<sup>45</sup>Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique* 5, 1, 18-53. Grégoire de Tours, *Glor. Mart.* 48-49, rapporte les mêmes faits, mais évoque quarante-huit martyrs.

<sup>46</sup>Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* 1, 10, 2.

<sup>47</sup>Cyprien de Carthage, *epist.* 68, 1, 1 : *Faustinus collega noster Lugdunu consistens (...) mihi scripsit (...) quod Marcianus Arelate consistens Nouatiano se coniunxerit...*

<sup>48</sup>*Ibid.*, 3, 1 : (...) *multos illic ex fratribus nostris annis istis superioribus excessisse sine pace.*

<sup>49</sup>*Ibid.*, 2, 1.

postulent, quant à eux, une évangelisation encore plus précoce des Gaules. Ces versions tardives ne sont plus tenues pour fiables depuis fort longtemps, mais méritent d'être évoquées pour montrer quelles stratégies les acteurs de la christianisation antique, qui ont immédiatement précédé Sidoine, ont employées pour diffuser l'idée de l'antiquité et de la longévité de leur culte sur le sol gaulois à des fins sans doute prosélytiques. D'après une lettre du pape Innocent (401-412), les premiers évêques auraient été envoyés par le Saint Siège afin d'évangéliser la Gaule<sup>50</sup> ; Zosime (417-418), défend le privilège de la ville d'Arles, première étape de la mission évangelisatrice de Trophime, un disciple de Pierre lui-même, qui aurait ensuite évangelisé toutes les Gaules<sup>51</sup>. Toujours au V<sup>e</sup> siècle, le pape Léon (440-461) confirme, à son tour, la primauté chrétienne d'Arles<sup>52</sup>.

Au VI<sup>e</sup> siècle, Grégoire de Tours enrichit l'histoire l'évangélisation de la Gaule en adjoignant au martyr de Pothin et d'Irénée l'action de sept évêques, qui se seraient alors déployés sur le territoire gaulois sous Dèce, soit vers l'an 250 :

« En ce temps sept hommes, qui avaient été ordonnés évêques, furent envoyés pour prêcher dans les Gaules, comme l'histoire de la passion du saint martyr Saturnin le raconte. Elle dit en effet : « sous Dèce et Grat consuls, ainsi qu'un fidèle souvenir en est conservé, la cité de Toulouse reçut saint Saturnin, son premier et éminent évêque »<sup>53</sup>. Voici donc ceux qui furent envoyés : chez les Tourangeaux Gatien évêque, chez les Arlésiens Trophime évêque, à Narbonne Paul évêque, à Toulouse Saturnin évêque, chez les Parisiens Denis évêque, en Auvergne Austremonie évêque ; chez les Limousins Martial fut désigné comme évêque »<sup>54</sup>.

D'autres textes, tels que récits de martyres ou hagiographies - dont il est prouvé qu'ils ne sont nullement contemporains des faits qu'ils relatent sous forme romancée -, voudraient nous

<sup>50</sup>Innocent, *epist.* 25, 2 c. 552 (PL 20): *Cum sit manifestum in omnem Italiam, Gallias (...) nullum instituisse ecclesias, nisi eos quos uenerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerint sacerdotes*, « comme chacun sait, dans toute l'Italie, dans les Gaules (...), ceux qui y implantèrent les églises ne furent nul autre que ceux que nommèrent évêques le vénérable apôtre Pierre ou ses successeurs » (Traduction personnelle).

<sup>51</sup>Zosime, *epist.* 1, 3, c. 645 (PL 20): *... metropolitanae Arelatensium urbi uetus priuilegium minime derogandum est, ad quam primum ex hac sede Trophimus summus antistes, ex cuius fonte totae Galliae fidei riuulos acceperunt, directus est ...*, « l'antique privilège de la ville métropolitaine d'Arles ne doit nullement être remis en cause. C'est vers cette ville que le très grand évêque Trophime se dirigea d'abord depuis le siège <apostolique>, et à partir de là, toutes les Gaules reçurent les petits ruisseaux de la foi » (Traduction personnelle). (Cf. aussi *epist.* 1, 5, c. 666 et *epist.* 1, 6, c. 667.)

<sup>52</sup>Léon, *epist.* 65, 2, c. 880 : *Omnibus etenim regionibus Gallicanis notum est, sed nec sacrosanctae Ecclesiae Romanae habetur incognitum, quod prima intra Gallias Arelatensis ciuitas missum a beatissimo Petro apostolo sanctum Trophimum habere meruit sacerdotem. Idem, c. 881(PL 54).*

<sup>53</sup>Cette phrase est effectivement contenue dans la version dont nous disposons de cette passion (*BHL 7495-7496*), où par ailleurs, il n'est fait mention que de l'épiscopat de Saturnin, mais nullement des sept évêques.

<sup>54</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 1, 30 : *Huius tempore septem uiri episcopi ordenati ad praedicandum in Galliis missi sunt, sicut historia passionis sancti martyris Saturnini denarrat. Ait enim : « Sub decio et Grato consolibus, sicut fideli recordationem retenitur, primum ac summum Tholosana ciuitas sanctum Saturninum habere coeperat sacerdotem ». Hii ergo missi sunt: Turonicis Catianus episcopus, Arelatensibus Trophimus episcopus, Narbonae Paulus episcopus, Tolosae Saturninus episcopus, Parisiacis Dionisius episcopus, Aruernis Stremonius episcopus, Lemouicinis Martialis est destinatus episcopus ».*



renseigner sur cette période de pénétration du christianisme en Gaule, qui aurait commencé au II<sup>e</sup> siècle : parmi les plus anciennement composés, les vies de Symphorien d'Autun<sup>55</sup>, de Saturnin de Toulouse<sup>56</sup> ou de Maurice d'Agaûne<sup>57</sup> font volontiers remonter la persécution de ces témoins au III<sup>e</sup> siècle, mais elles ne peuvent être tenues pour des sources fiables, puisqu'elles sont l'œuvre de rédacteurs du V<sup>e</sup> siècle très manifestement engagés au service de la foi. Elles ne sont d'ailleurs pas sans comporter quelques incohérences ou problèmes : par exemple, la *Passion de Symphorien* situe le martyre de son protagoniste sous Aurélien (270-275), alors que cet empereur ne nous est pas connu pour avoir pris un quelconque édit de persécution (à la différence de son prédécesseur Valérien en 258) ; elle mentionne de plus un hypothétique préfet du nom d'Heraclius dont nous n'avons gardé aucune trace. Les autres passions que nous connaissons sont encore postérieures. Outre quelques *uitae* indépendantes et anonymes, les principales histoires de martyrs gaulois nous sont racontées par Grégoire de Tours ; ce sont les *passiones* de Donatien et de Rogatien à Nantes<sup>58</sup>, de Genès d'Arles<sup>59</sup>, de Denis à Paris (sous Valérien)<sup>60</sup>, de Victor à Marseille<sup>61</sup>... Mais voilà longtemps désormais que les historiens de la Gaule chrétienne ne voient plus dans ces hagiographies que les supports littéraires contemporains de cultes de martyrs locaux qui se développent au V<sup>e</sup> siècle<sup>62</sup>. Sidoine lui-même participe à la perpétuation de ces histoires de martyres, en accréditant d'une part celle de saint Ferréol et de saint Julien dont, dit-il, Mamert de Vienne retrouva les reliques, en précisant toutefois que ce dernier fut « le seul, depuis le temps de nos aïeux, ou depuis le temps du confesseur Ambroise - qui découvrit deux martyrs »<sup>63</sup> à recevoir cet honneur. Notre auteur rendra d'autre part, à la fin de sa carrière ecclésiastique, une certaine popularité à un épisode de la persécution de saint Saturnin, contenu aussi dans le récit à peu près contemporain de sa *passio*<sup>64</sup>, texte dont la date de composition oscille toutefois, selon les spécialistes, entre le premier quart du V<sup>e</sup> siècle et le début du VI<sup>e</sup> siècle<sup>65</sup>, mais dont l'auteur dit

<sup>55</sup>*Passio Symphoriani*, BHL 7967-7969.

<sup>56</sup>*Passio Saturnini*, BHL 7495-7496.

<sup>57</sup>Eucher de Lyon, *Passio Acaunensium martyrum* ; Grégoire de Tours, *Glor. mart.*, 74-75. Son corps aurait été inventé dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle, d'après le texte de sa *Passio* du V<sup>e</sup> siècle, mais cette information, là encore, ne peut être tenue pour sûre.

<sup>58</sup>Grégoire de Tours, *Glor. mart.*, 59.

<sup>59</sup>On a parfois attribué, sans fondement, la passion de Genès à Paulin de Béziers ou à Paulin de Nole (*PL* 61, c. 418). Genès est évoqué dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle par Prudence, *Perist.* 4, 35. Grégoire de Tours écrira aussi la passion de Genès (*Glor. mart.*, 67-68.)

<sup>60</sup>Grégoire de Tours, *Hist.*, 1, 30 et *Glor. mart.*, 71.

<sup>61</sup>Grégoire de Tours, *Glor. mart.*, 76.

<sup>62</sup>Griffe 1966, t. 1, p. 95-101.

<sup>63</sup>*Epist.* 7, 1, 7 : *tibi soli (...) post auorum memoriam uel confessoem Ambrosium duorum martyrum primorum repertorem.*

<sup>64</sup>La *passio Saturnini* a été traduite par Maraval 2010 à partir du texte établi par Ruinart (*Acta Martyrum sincera et selecta*, 1689, p.109-113).

<sup>65</sup>Griffe (t. 2, 1966, p. 148) la situe « au lendemain de la mort d'Exupère », donc après 411. Maraval 2010, p. 181,

s'appuyer sur une source antérieure qu'il présente comme « un récit fidèle »<sup>66</sup>. Ce texte relate le martyre de Saturnin, évêque et évangéliste de la région de Toulouse envoyé en Gaule par le pape Fabien, et qui refusa d'accomplir un sacrifice païen, en 250, c'est-à-dire :

« ... au temps où, après la venue corporelle du Sauveur, le soleil de justice qui s'était levé dans les ténèbres avait commencé à illuminer de l'éclat de la foi les contrées occidentales, parce qu'insensiblement et graduellement la parole des Évangiles se répandit sur toute la terre et que par un lent progrès, la prédication des apôtres brilla dans nos régions, alors que dans quelques cités s'élevaient de rares églises, par la dévotion du petit nombre des chrétiens (...), il y a bien des années de cela, précisément sous le consulat de Decius et de Gratus<sup>67</sup> ».

La mention que Sidoine fait, à son tour, de cet épisode intervient dans l'ultime lettre du dernier recueil épistolaire, où le sujet de ce martyre est présenté comme l'un des seuls thèmes dignes désormais de lui faire reprendre le calame, à un moment où il semble résolu à assumer pleinement son rôle d'évêque chrétien, en renonçant dorénavant à ses anciennes habitudes d'écriture. Délaissant la poésie légère et l'épistolographie, Sidoine se dit enfin prêt à composer des hymnes chrétiennes :

65 *E quibus primum mihi psallat hymnus  
Qui Tolosatam tenuit cathedram,  
De gradu summo capitulorum  
Præcipitatum,*

Parmi ces martyrs, que mon hymne chante tout d'abord celui qui occupa le siège épiscopal de Toulouse et fut précipité de la plus haute marche du Capitole.

70 *Quem negatorem Iouis ac Mineruae,  
Et crucis Christi bona confitentem,  
Vinxit ad tauri latus iniungati  
Plebs furibunda :*

Négateur de Jupiter et Minerve et confesseur des bienfaits de la croix du Christ, la foule furibonde s'empara de lui, pour l'attacher au flanc d'un taureau qui n'avait point connu le joug,

75 *Vt per abruptum boue concitato,  
Spargere cursus lacerum cadauer,  
Cautibus tinctis calida soluti  
Pulte cerebri.*

Afin que la charge du bœuf, excité par la foule et lancé violemment sur les degrés de l'escalier dispersât les membres déchirés du cadavre et teignît les pierres de la pulpe chaude du cerveau déchiqueté.<sup>68</sup>

Sidoine, s'il ajoute foi à ce récit, contribue donc lui aussi à diffuser l'idée d'une Gaule méridionale assez tôt christianisée localement (au milieu du III<sup>e</sup> siècle). Il sait que Toulouse

---

propose une rédaction antérieure à 450, regroupant toutefois plusieurs trames antérieures. Cabeau 2001, p. 59, pense que le texte a dû être achevé dans la deuxième décennie du V<sup>e</sup> siècle, et que Sidoine le connaît. Chalon 2010, p. 173, la situe plutôt au début du VI<sup>e</sup> siècle, (n. 95), à la suite de Beaujard, 2000, p. 210-212, qui indique que la *Passio Saturnini* paraît plutôt postérieure à 507.

<sup>66</sup>*Passio Saturnini*, 2, dans P. Cabau (éd.), p. 66 : *sicut fideli relatione retinetur...*

<sup>67</sup>*Ibid.* : *Tempore illo quo, post corporeum Saluatoris aduentum, exortus in tenebris sol ipse iusticie splendore fidei illuminare occidentalem plagam coeperat, quia sensim et gradatim in omnem terram Euuangeliorum sonus exiuit tardoque processu in regionibus nostris apostolorum predicatio choruscauit, cum rare in aliquibus ciuitatibus ecclesiae paucorum christianorum deuotione consurgerent(...), ante annos satis plurimos, id est sub Decio et Grato consulibus (...)*

<sup>68</sup> *Epist.* 9, 16, v. 65-76.

comptait parmi les premiers foyers chrétiens. Toutefois, il ne souscrit pas explicitement à la version d'une Gaule évangélisée par sept évêques envoyés de Rome : c'est là un point de convergence avec la *Passio Saturnini* anonyme que nous avons conservée, qui ne mentionne pas non plus ces sept évêques, alors que Grégoire de Tours l'enrichit avec cette version supplémentaire. Gageons que, si Sidoine avait eu connaissance de la légende des sept évêques, il les aurait mentionnés tous plutôt que le seul Saturnin, et surtout Austremoine, qui aurait pu occuper une place de choix dans son œuvre en tant que *primus episcopus* de la *ciuitas* arverne ; mais il semble que la valorisation culturelle de la figure d'Austremoine ne s'active véritablement qu'au siècle de Grégoire.

Comme nous l'avons dit, pour tout historien contemporain, ces « légendes apostoliques »<sup>69</sup> et autres récits tardivement forgés valent souvent comme documents prouvant une volonté, ultérieure, de compléter l'histoire du christianisme gaulois<sup>70</sup>. Certes, la fable peut s'enraciner dans le fait : on peut rappeler qu'en traduisant la *Passion* de saint Saturnin ainsi que d'autres récits hagiographiques, Pierre Maraval dit sélectionner les histoires pour lesquelles sont attestées des bases historiques<sup>71</sup>. Néanmoins, ces récits de martyrs sont souvent l'équivalent poétique tardif de constructions religieuses – dont ils sont précisément contemporains – qui transforment, de façon bien réelle cette fois, le territoire gaulois au V<sup>e</sup> siècle, avatars concrets d'une transition religieuse très progressive ; on considèrera donc qu'ils sont la version littéraire du culte des saints, qui prend son essor par l'intermédiaire du rite de la translation des reliques, ou la construction de sanctuaires dédiés, durant le siècle de Sidoine, précisément.

Évoquons enfin d'autres traces qui pourraient concourir à étoffer le nombre des premiers témoins. Les listes épiscopales, qui donnent la liste des premiers évêques installés dans les cités, permettent souvent de signaler l'existence d'une communauté chrétienne dans certaines villes gauloises depuis le III<sup>e</sup> siècle ; par exemple, les évêques Desiderius de Langres et Valerianus d'Auxerre, dont l'existence est bien attestée grâce à leur signature au pseudo-concile de Cologne en 346, sont mentionnés comme troisièmes évêques de leurs cités d'après les listes épiscopales de ces villes : cette information permettrait d'avancer la date du premier évêque de ces cités à la fin du troisième siècle. Toutefois, ces listes étant souvent très tardives (celles dont nous venons de parler datent respectivement des VI<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles), on ne peut pas leur prêter pleine confiance : c'est pourquoi elles sont, au témoignage de Charles Pietri, « des instructions fragiles », moins

---

<sup>69</sup> Griffé 1951, p. 42-43.

<sup>70</sup> « Bien évidemment plus personne ne peut croire à une évangélisation précoce des provinces gauloises menée par des missionnaires envoyés de Rome dès le I<sup>er</sup> siècle ! » conclut Brigitte Beaujard à la fin d'un récent volume consacré aux premiers temps chrétiens dans le territoire de la France actuelle (Beaujard 2009, p. 250).

<sup>71</sup> Maraval 2010.

témoignages historiques que documents possiblement inventés par des clercs des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles voulant transmettre une tradition peu sûre ou imaginaire<sup>72</sup>. Quant à l'épithaphe grecque de Pektorios à Autun, document parfois employé pour attester d'une présence paléochrétienne précoce en Bourgogne, sa datation fait encore problème<sup>73</sup>.

De ces premières considérations, nous retiendrons que les témoignages écrits permettant d'attester une implantation du christianisme gaulois avant le IV<sup>e</sup> siècle nous sont parvenus en très faible nombre. L'histoire forgée par les clercs ne peut être lue qu'avec une grande précaution, et nécessite d'être mise en relation avec d'autres témoignages, notamment archéologiques, pour vérifier quand et où le christianisme gaulois s'est véritablement enraciné. Par ailleurs, dans le cadre de notre projet de reconstitution de l'emprise du christianisme gaulois au V<sup>e</sup> siècle, il faut souligner que l'attestation d'un martyr, d'un évêque ou d'une petite Église au niveau local ne permet en rien d'affirmer que le culte chrétien s'implante solidement. Il semble bien que, si la religion chrétienne a bel et bien pénétré en Gaule à partir de la date haute du milieu du II<sup>e</sup> siècle, ce ne fut que de façon très locale, autour de Lyon et d'Arles, d'où elle se répandit lentement, comme tendent à le confirmer d'autres documents, moins incertains, ou moins susceptibles d'être factices, que nous allons désormais employer.

## ***2. Essai de reconstitution de la diffusion du christianisme en Gaule***

Des sources textuelles plus fiables, telles que des lettres et des canons ecclésiastiques, puis des témoignages archéologiques, surtout attestés à partir du IV<sup>e</sup> siècle, permettent en fait d'établir que l'on ne peut parler d'une Gaule « christianisée » qu'au terme du V<sup>e</sup> siècle ; et encore ce terme doit-il être soigneusement précisé. Nous entendons ici par « christianisation » le résultat d'un ancrage territorial observable, marqué par l'empreinte architecturale chrétienne et la monumentalisation des lieux de culte d'une part, et par l'empreinte « démographique » d'autre part, comprise comme une proportion conséquente de communautés chrétiennes, représentées par un clergé local, sur le territoire total. Ce dernier point d'attention, soulignons-le d'emblée, ne peut donner lieu, la plupart du temps, qu'à de vagues conjectures, puisque la présence d'un évêque ou

---

<sup>72</sup>Pietri 1991, p. 396-397.

<sup>73</sup>Griffe 1966, p. 49, la datait de la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle. La TCCG indique qu'elle « semble bien attester la présence de chrétiens de langue grecque à Autun à la fin du II<sup>e</sup> siècle ou au début du III<sup>e</sup>, mais cela n'implique pas qu'il y ait, comme à Lyon, un évêque et une communauté organisée » (Prévot, Gaillard et Gauthier 2014, vol.1, p. 49). Toutefois Picard 1998, p. 294, pense au contraire que l'inscription doit être datée du IV<sup>e</sup> siècle.

d'un prêtre promu dans une ville, représentants d'une paroisse dont les contours géographiques sont fluctuants, ne saurait permettre d'estimer avec précision le nombre de fidèles : elle ne permet d'attester *que* la présence d'une communauté chrétienne d'ampleur inconnue. Du reste, la construction de lieux de culte chrétiens ou de la conversion de bâtiments existants dans les paroisses est soumise aux mêmes limites d'interprétation, à ceci près qu'elle implique que les élites civiles aient donné leur aval à ces édifications, ce qui implique donc qu'elles soient en majorité converties. S'il semble systématique, à partir du IV<sup>e</sup> siècle, qu'une église soit bâtie en même temps que toute nouvelle cité, les traces de constructions chrétiennes dans les anciennes cités romaines s'avèrent parfois rares, ou tardives. Le processus de monumentalisation chrétienne dans les cités se poursuit de fait jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle puisqu'un cinquième des villes gauloises ayant fait l'objet de l'enquête systématique d'ampleur de la *Topographie Chrétienne des Cités de la Gaule* n'offre aucune documentation archéologique chrétienne avant 751<sup>74</sup>. Les conclusions de cette étude mettent par ailleurs l'accent sur les lenteurs de l'évangélisation gauloise en soulignant que le concile d'Agde de 506 est le premier document permettant de recenser la liste quasiment définitive des évêchés gaulois connus pour la période tardo-antique<sup>75</sup>.

L'étude complète et précise de la progression des centres religieux en Gaule, confrontant les données des sources et des résultats archéologiques récents, mériterait une étude à part entière équivalente à celles d'Elie Griffé<sup>76</sup> en son temps, qu'il faudrait enrichir systématiquement des découvertes archéologiques récentes de l'équipe de la TCCG<sup>77</sup>, et des données, vérifiées, des archives de chaque paroisse française, combinées aux informations de chaque volume de la *Gallia Christiana*<sup>78</sup>. Précieuses contributions à ce champ d'étude dont il reste fort à défricher, les récents ouvrages de Dominique Paris-Poulain, Daniel Istria et Sara Nardi Combescure (*Les premiers temps chrétiens dans le territoire de la France actuelle*) et de Michèle Gaillard (*L'empreinte chrétienne en Gaule du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle*) ont fait jaillir de nouvelles lumières sur ces premiers temps du christianisme en Gaule. À partir de données diverses tirées de ces ouvrages scientifiques récents et des apports de sources relativement fiables, nous faisons le choix d'esquisser quelques lignes d'un tableau global de la Gaule chrétienne aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle, qu'il conviendrait bien sûr de nourrir en

---

<sup>74</sup>TCCG 16, vol. 2, p. 363.

<sup>75</sup>*Ibid.*, p. 365.

<sup>76</sup>Griffé 1966.

<sup>77</sup>*Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines jusqu'au milieu du VIII<sup>e</sup> s.*, N. Gauthier et J. Ch. Picard (éd.), 16 vol., Paris, 1986-2013.

<sup>78</sup>*Gallia Christiana, in prouincias ecclesiasticas distributa in qua series et historia archiepiscoporum, episcoporum et abbatum regionum omnium quas vetus Gallia complectebatur, ab origine Ecclesiarum ad nostra tempora deducitur, et probatur ex authenticis instrumentis ad calcem appositis*. Denis de Sainte-Marthe (éd.), 16 vol., 1715-1865.

profondeur et de compléter dans le cadre d'un travail spécifique sur la question (qui outrepasserait les bornes que nous nous fixons ici), pour comprendre dans quelle Gaule chrétienne Sidoine a vécu et évolué, et comment ce cadre religieux a pu agir sur sa façon singulière d'expérimenter la foi chrétienne.

Tout d'abord, les informations, dans l'ensemble fragmentaires, que nous livrent les sources textuelles, font apparaître que la progression chrétienne s'est organisée par poussées ponctuelles et locales : comme nous l'avons vu, Lyon aurait été la première métropole gauloise à avoir accueilli une communauté de fidèles, vers l'an 150, sous l'influence de marchands venus d'Orient ; c'est essentiellement autour de cette cité, qui recense une cinquantaine de martyrs lors de la persécution de 177<sup>79</sup>, ainsi que le long de l'axe de communication central qu'est le Rhône, que se concentre le développement lent et progressif de l'évangélisation des Gaules, jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, dans le Sud-Est de la Gaule, à Vienne, ou à Narbonne. Au tournant du III<sup>e</sup> siècle, le traité *aduersus Iudaeos* de Tertullien<sup>80</sup> nous fait connaître, sans plus de précision, des *Galliarum diuersae nationes*, puis la lettre déjà mentionnée de Cyprien de Carthage confirme l'existence de quelques évêchés gaulois vers 256<sup>81</sup>. Ce sont ensuite essentiellement les sources conciliaires qui nous permettent d'évaluer ponctuellement la progression de la christianisation des Gaules au cours du IV<sup>e</sup> siècle.

Il faut d'abord se référer au concile d'Arles de 314, qui, au lendemain de l'acte de reconnaissance de la liberté de l'Église par Constantin, permet de recenser, outre Lyon, Vienne et Arles, quatorze centres religieux gaulois, dont l'importance variable transparaît d'après le nombre et les fonctions de leurs représentants signataires, nommés dans les souscriptions<sup>82</sup>. Ces dernières attestent la présence d'évêchés dans les cités de Marseille, Vaison, Reims, Rouen, Autun, Cologne, Bordeaux, Trèves, Éauze<sup>83</sup>, auxquelles on peut adjoindre Toulouse<sup>84</sup>, ainsi que des jeunes Églises - non encore sans doute dotées d'un évêché puisque représentées en la circonstance par des clercs de second ordre - d'Orange, de Nice, d'Apt, de la cité des Gabales (Javols). Il faut en inférer que ces cités devaient posséder une communauté chrétienne depuis quelque temps ; les listes épiscopales corroborent parfois l'ancienneté de ces premiers foyers de la christianisation. D'autres Églises, par

---

<sup>79</sup>Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique* 5, 1-3, rapporte la *Lettre* que les martyrs survivants lyonnais et viennois ont écrite à leurs coreligionnaires d'Asie et de Phrygie.

<sup>80</sup>Tertullien, *adu. Jud.*, 7.

<sup>81</sup>Cyprien, *epist.* 68, *op. cit.*

<sup>82</sup>*Conc. Arelatense a. 314*, dans *Conciles Gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, p. 58-61. Ces listes font d'ailleurs exception par leur relative fiabilité, car les huit collections canoniques pour ce concile sont concordantes (*Conciles Gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, p.10). La liste épiscopale des *subscriptions* devait manifestement s'organiser d'après un ordre hiérarchique (Mathisen 1990, p. 126) : la fin des listes épiscopales rend donc possiblement compte de la création récente de certains centres ecclésiastiques, c'est pourquoi nous avons conservé l'ordre de ces souscriptions.

<sup>83</sup>Contrairement à ce qu'affirme la TCCG, vol. 2, p. 513, selon laquelle le premier évêque attesté pour cette ville est Clarus, au concile d'Agde de 506.

<sup>84</sup>Nommé dans un seul *codex*.

ailleurs, ne sont peut-être pas représentées à ce concile de 314, faute d'être encore organisées, mais étaient peut-être en train de se constituer. On remarquera toutefois que, des provinces de Narbonnaise seconde (dont la métropole est Aix), et d'Aquitaine première (région de Bourges et de Clermont), aucune cité n'est présente à ce concile, alors que ces provinces jouxtent la Viennoise et la Lyonnaise première, qui sont, elles, bien représentées.

En 346, d'après la liste authentique du pseudo-concile de Cologne<sup>85</sup>, la Gaule compte *a minima* 34 évêchés, dessinant un réseau par ailleurs très inégalement réparti géographiquement, bien concentré au Sud-Est et autour du Rhin, mais de plus en plus clairsemé en allant vers le Nord et l'Ouest : s'ajoutent (dans l'ordre des souscriptions) les sièges de Chalon, Sens, Troyes, Spire, Worms, Auxerre, Strasbourg, Bâle, Amiens, Tongres, Mayence, Metz, Langres, Besançon, Verdun, de la cité des Nerviens (Bavay), Soissons et Orléans. Les sièges épiscopaux demeurent toutefois rares en Aquitaine, en Novempopulanie, et en Narbonnaise I ; l'Armorique n'en dispose pas ; un seul est attesté en Lyonnaise seconde, à Rouen, dès 343<sup>86</sup>. Le concile d'Arles de 353 évoque un autre synode tenu à Béziers, d'où l'on peut supposer que cette ville comporte aussi à cette date une communauté chrétienne importante<sup>87</sup>. Le concile qui s'y tient, trois ans plus tard, ordonne l'exil d'Hilaire de Poitiers<sup>88</sup>. Agen est représenté par l'évêque Phébade au concile de Rimini de 359. Sulpice Sévère évoque ensuite un concile tenu à Paris (en 360) et mentionne un évêque à Périgueux<sup>89</sup>. Quelques données archéologiques corroborent l'existence de foyers importants de fidèles dans ces cités au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, tels que le baptistère de Marseille<sup>90</sup> ou de Limoges<sup>91</sup> ou le groupe épiscopal de Valence<sup>92</sup> dont – le fait est toutefois assez rare – on peut fixer la date de construction à cette période. Bien entendu, les diverses vies de Saint Martin<sup>93</sup> attestent de la présence de centres religieux autour de Tours<sup>94</sup> (dont Martin, vraisemblablement baptisé à Amiens, est élu évêque en 371), mais aussi des paroisses rurales qu'il organise dans la vallée de la Loire, dans le Berry, le Poitou<sup>95</sup>, et peut-être l'Auvergne, la Saintonge et le territoire éduen<sup>96</sup>, territoires où

---

<sup>85</sup>*Conc. Coloniae Agrippinae a. 346*, dans *Conciles Gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, p. 70-71.

<sup>86</sup>Pietri 2005a, p. 61-62, d'après la lettre du concile de Sardique de 343.

<sup>87</sup>*Conc. Arelatense a. 353*, dans *Conciles Gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, p. 82-83.

<sup>88</sup>Jérôme, *De scriptoribus ecclesiasticis*, 100, 699 (PL 23), évoque *Hilarius urbis Pictaorum Aquitanicae episcopus...*

<sup>89</sup>Sulpice Sévère, *Chron.*, 2, 45.

<sup>90</sup>Moliner 2009.

<sup>91</sup>Denis 2009.

<sup>92</sup>Gabayet 2009.

<sup>93</sup>Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, que complète le recueil de miracles intitulé *Gallus ou Dialogues sur les vertus de Martin* ; Paulin de Périgueux, *Vit. Mart.* ; Grégoire de Tours, *uir. Mart.* ; Venance Fortunat, *Vit. Mart.*

<sup>94</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 10, 31, 6, évoque un évêque du nom de Litorius entre 337 et 370.

<sup>95</sup>Sulpice Sévère, *Mart.*, 7, 1

<sup>96</sup>Sulpice Sévère, *Mart.*, 13-15.

l'on aurait détruit d'anciens temples, comme à Amboise<sup>97</sup> ; mais disons d'emblée que le témoignage de Sulpice Sévère, de nature littéraire et prosélyte, doit être examiné avec une certaine prudence : des fouilles archéologiques menées depuis les années 1970 sont en effet venues démentir la version du biographe, selon lequel Martin aurait fondé son monastère dans un endroit qui n'avait « rien à envier à la solitude du désert »<sup>98</sup>... Or, justement, les conclusions récentes d'Elisabeth Lorans et Thomas Creissen<sup>99</sup> montrent que le lieu choisi par Martin faisait déjà l'objet d'une occupation antique et avait même été récemment réaménagé au moment où Martin choisit de l'élire comme lieu de monastère... Par ailleurs, l'effort de conversion de Martin, si tant est qu'on puisse se fier aux témoignages qui l'évoquent<sup>100</sup>, ne se concentre vraiment que dans les *uici* de relative importance, et non dans les zones rurales. Son action, comme celle de Victrice à Rouen et de Delphin à Bordeaux, contribua toutefois sans doute à ancrer la religion chrétienne dans les provinces qu'il traversa.

Grégoire de Tours nous apprend d'autre part le nom des premiers évêques arvernes de Clermont, Illidius, qui mourut vers 384, puis Nepotianus<sup>101</sup>. Vingt-et-un évêques gaulois signent les statuts du concile de Valence en 374 : leurs noms, lorsqu'on peut les rattacher à un siège épiscopal, permettent ainsi d'ajouter, à la liste des évêchés cités plus haut, ceux des villes de Nantes, d'Embrun, de Tricastinum et Digne ; il est aussi fait mention d'un prêtre de Fréjus<sup>102</sup>. Le concile de Nîmes en 396 mentionne les évêques de Cavaillon, d'Aix ou de Gap, et d'Angers<sup>103</sup>.

Si l'on compare ces sièges aux cités listées par la *notitia prouinciarum et ciuitatum Galliae*, datée au plus tôt du début du V<sup>e</sup> siècle, on peut recenser ainsi, à cette époque, une petite soixantaine<sup>104</sup> de sièges épiscopaux sur les 114 cités listées<sup>105</sup>. Néanmoins, l'archéologie ne permet d'attester qu'une vingtaine d'églises avant le tournant du V<sup>e</sup> siècle, d'après le bilan de la *Topographie chrétienne des cités de la Gaule*<sup>106</sup> ; on ajoutera aux listes des cités chrétiennes établies ci-dessus les preuves archéologiques découvertes à Genève, Martigny, Tongres, Grenoble, Cimiez, Saint Quentin et Riez, mais encore ces édifices ne datent-ils peut-être que de la toute fin du IV<sup>e</sup> siècle, au moment où Théodose favorisa la situation de l'Église gauloise, jusque-là encore précaire.

<sup>97</sup>Sulpice Sévère, *Dial.*, 3, 8.

<sup>98</sup>Sulpice Sévère, *Mart.*, 10, 4 : *Qui locus tam secretus et remotus erat, ut eremi solitudinem non desideraret.*

<sup>99</sup>Creissens et Lorans 2014.

<sup>100</sup>Sotinel 2004 souligne le caractère fortement topique de ce récit hagiographique.

<sup>101</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 1, 45 et *Vit. patr.*, 2.

<sup>102</sup>*Conc. Valentinum a. 374*, dans *Conciles Gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, p. 102-103 et 110-111.

<sup>103</sup>*Conc. Nemausense a. 396*, dans *Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, p. 130-131.

<sup>104</sup>Maraval 2005, p. 142 estime à une cinquantaine le nombre total d'évêchés gaulois dès le milieu même du IV<sup>e</sup> siècle, auquel s'ajoute « un grand nombre » d'autres évêchés entre 350 et 370 ; mais il s'agit d'une estimation, non corroborée par les textes.

<sup>105</sup>*MGH aa 9*, p. 555-561. Voir aussi Prévot 2014, p. 16.

<sup>106</sup>TCCG 16, vol. 2, p. 365.

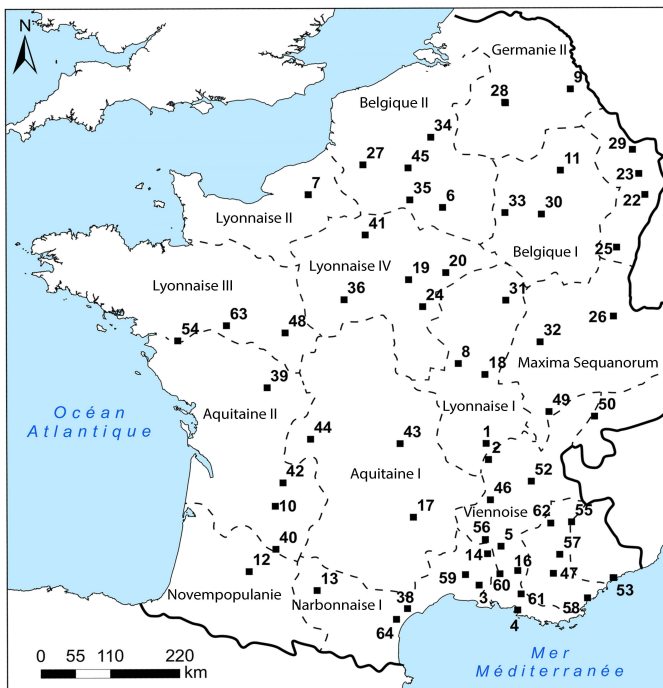


À la fin du IV<sup>e</sup> siècle, Sulpice Sévère peut ainsi commenter : *serius trans Alpes Dei religione suscepta*, « la religion de Dieu a été reçue assez tard de l'autre côté des Alpes »<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup>Sulpice Sévère, *Chron.*, 2, 32.

### Evêchés gaulois attestés en l'an 400



1 Lyon	23 Worms	44 Limoges
2 Vienne	24 Auxerre	45 Saint Quentin
3 Arles	25 Strasbourg	46 Valence
4 Marseille	26 Bâle	47 Riez
5 Vaison	27 Amiens	48 Tours
6 Reims	28 Tongres	49 Genève
7 Rouen	29 Mayence	50 Martigny
8 Autun	30 Metz	51 Tongres
9 Cologne	31 Langres	52 Grenoble
10 Bordeaux	32 Besançon	53 Cimiez
11 Trèves	33 Verdun	54 Nantes
12 Eauze	34 Bavay	55 Embrun
13 Toulouse	35 Soissons	56 Saint Paul trois Châteaux
14 Orange	36 Orléans	57 Digne
15 Nice	37 Rouen	58 Fréjus
16 Apt	38 Béziers	59 Nîmes
17 Javols	39 Poitiers	60 Cavaillon
18 Chalon	40 Agen	61 Aix en Provence
19 Sens	41 Paris	62 Gap
20 Troyes	42 Périgueux	63 Angers
22 Spire	43 Clermont	64 Narbonne

Conception de la carte : Lucie Desbrosses et Anne-Laure Grevey (ASM - UMR 5140, Univ. Paul-Valéry Montpellier III, CNRS)

Le siècle de Sidoine est d'ailleurs encore celui d'une conversion lente des territoires, à laquelle voudrait aider une politique volontariste de construction ecclésiastique encore disparate. Quelques chiffres significatifs : en Provence, seules douze constructions chrétiennes du V<sup>e</sup> siècle sont archéologiquement attestées, et seule une vingtaine de cités ailleurs en Gaule présente des vestiges datables d'avant l'an 500<sup>108</sup> ; là encore, les listes conciliaires et quelques lettres sont les uniques témoins d'une lente appropriation du territoire par la mission cléricale. Les évêques d'Albi, Angoulême, et Cahors sont attestés entre 407 et 409 par la lettre de Paulin de Nole reproduite par Grégoire de Tours<sup>109</sup>. Un évêque est attesté pour la première fois à Vence vers 420<sup>110</sup>, puis les souscripteurs du concile de Riez de 439<sup>111</sup> manifestent l'existence de nouvelles églises à Avignon et Carpentras. Le concile d'Orange en 441<sup>112</sup> mentionne un évêque à Toulon ; les signataires du concile

<sup>108</sup>TCCG 16, vol. 2, p. 366. Par exemple, la construction du baptistère de Roanne remonterait à la fin du V<sup>e</sup> siècle : cf. Le Nézet-Célestin 2009, p. 200.

<sup>109</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 13.

<sup>110</sup>Destinataire de l'*epist.* 3, c. 758 de l'évêque Boniface (PL 20).

<sup>111</sup>*Conc. Regense a. 439*, dans *Concilia Galliae* 314-506, p. 71-72. Riez présente, quant à elle, des vestiges archéologiques paléo-chrétiens datés de la fin du IV<sup>e</sup> ou du début du V<sup>e</sup> siècle.

<sup>112</sup>*Conc. Arausicanum a. 441*, dans *Concilia Galliae* 314-506, p. 78-87.

de Vaison de 442<sup>113</sup> représentent des nouvelles églises d'Antibes et d'Uzès. Le concile d'Angers de 453<sup>114</sup> fait mention pour la première fois d'un évêque au Mans et à Nantes, ainsi qu'à Bourges, quatrième évêché dans la province de Sidoine et métropole d'Aquitaine première - ce dernier devra d'ailleurs y nommer un nouvel évêque en 471 car le siège en est devenu vacant. Le concile de Tours tenu en 461<sup>115</sup> atteste pour la première fois un évêque à Châlons-en-Champagne, à Rennes, et la tenue de celui de Vannes, entre 461 et 491, constitue en même temps la première attestation d'une présence chrétienne dans cette ville<sup>116</sup>. Il faut par ailleurs bien rappeler que le mince recueil de nos sources ne nous donne peut-être qu'un aperçu très partiel de la réalité : par exemple, une lettre de Sidoine Apollinaire lui-même nous apprend l'existence d'un évêque du nom d'Auspicius, auquel il écrit, et que l'on pense être l'évêque de Toul, mais qu'aucune autre source ne mentionne hormis ses propres lettres<sup>117</sup> : il est très probable que d'autres prélats contemporains soient ainsi tombés dans l'oubli.

---

<sup>113</sup>Et non de Valence (TCCG 16, vol. 2, p. 427). *Conc. Vasense a. 442*, dans *Concilia Galliae 314-506*, p. 102.

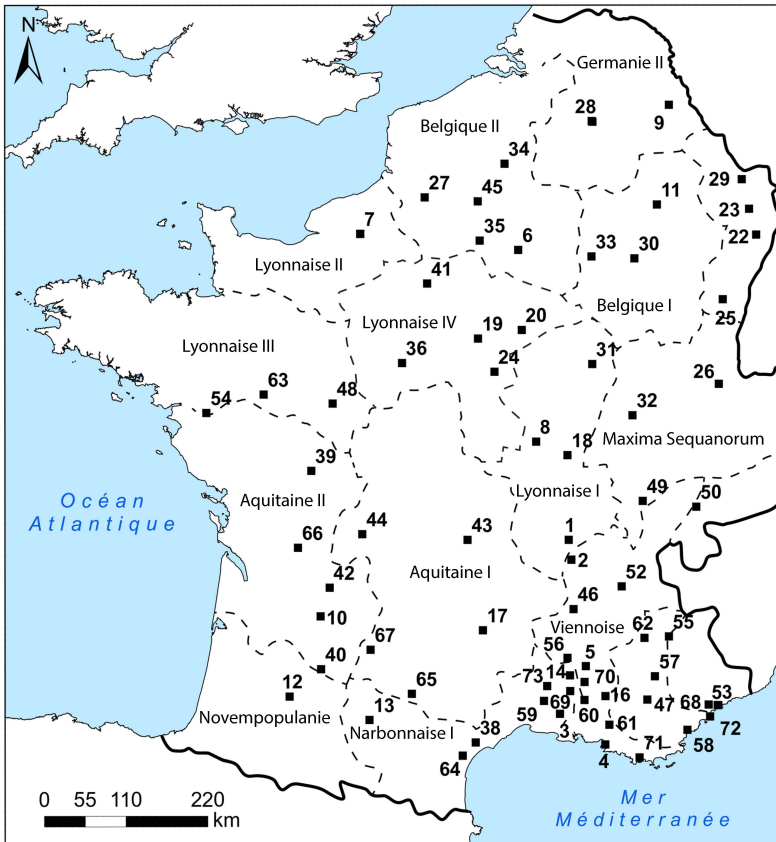
<sup>114</sup>*Conc. Andegauense a. 453*, p. 137.

<sup>115</sup>*Conc. Turonense a. 461*, dans *Concilia Galliae 314-506*, p. 148.

<sup>116</sup>*Conc. Veneticum a. 461-491*, dans *Concilia Galliae 314-506*, p. 150-151.

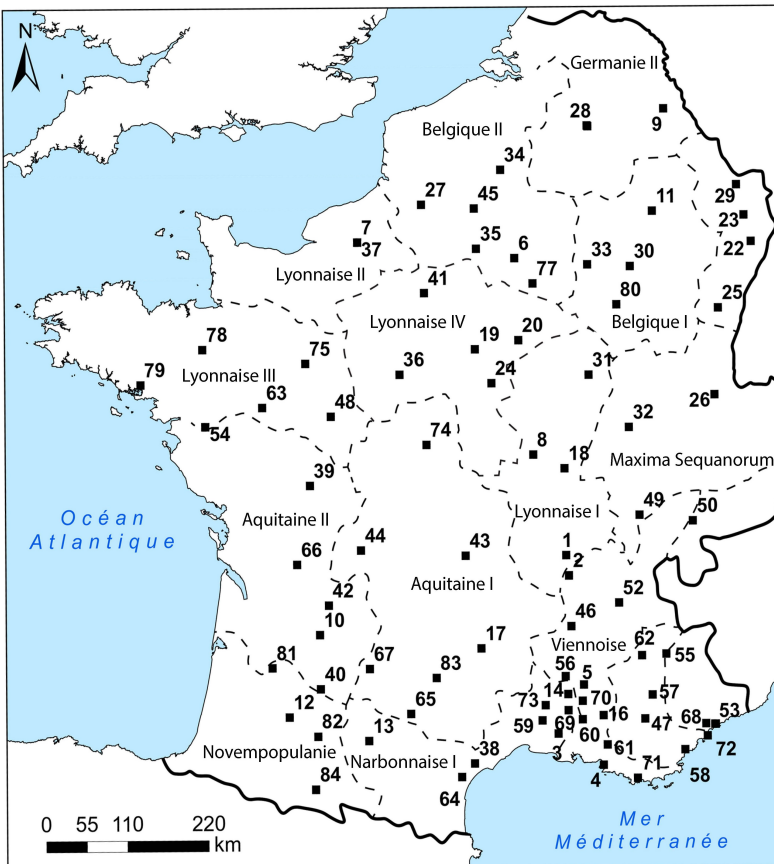
<sup>117</sup>*Epist. 4, 17* et Auspicius de Toul, *epist. ad Arbogastem comitem Treuerorum (Epist. Austras. 23, Malaspina)*, p. 144-158.

**Evêchés gaulois attestés avant l'an 450**



- |               |                               |
|---------------|-------------------------------|
| 1 Lyon        | 44 Limoges                    |
| 2 Vienne      | 45 Saint Quentin              |
| 3 Arles       | 46 Valence                    |
| 4 Marseille   | 47 Riez                       |
| 5 Vaison      | 48 Tours                      |
| 6 Reims       | 49 Genève                     |
| 7 Rouen       | 50 Martigny                   |
| 8 Autun       | 51 Tongres                    |
| 9 Cologne     | 52 Grenoble                   |
| 10 Bordeaux   | 53 Cimiez                     |
| 11 Trèves     | 54 Nantes                     |
| 12 Eauze      | 55 Embrun                     |
| 13 Toulouse   | 56 Saint Paul trois Châteaux  |
| 14 Orange     | 57 Digne                      |
| 15 Nice       | 58 Fréjus                     |
| 16 Apt        | 59 Nîmes                      |
| 17 Javols     | 60 Cavaillon                  |
| 18 Chalon     | 61 Aix en Provence            |
| 19 Sens       | 62 Gap                        |
| 20 Troyes     | 63 Angers                     |
| 22 Spire      | 64 Narbonne                   |
| 23 Worms      | 65 Albi                       |
| 24 Auxerre    | 66 Angoulême                  |
| 25 Strasbourg | 67 Cahors                     |
| 26 Bâle       | 68 Vence                      |
| 27 Amiens     | 69 Avignon                    |
| 28 Tongres    | 70 Carpentras                 |
| 29 Mayence    | 71 Toulon                     |
| 30 Metz       | 72 Antibes                    |
| 31 Langres    | 73 Uzès                       |
| 32 Besançon   | 74 Bourges                    |
| 33 Verdun     | 75 Le Mans                    |
| 34 Bavay      | 76 Nantes                     |
| 35 Soissons   | 77 Châlons-en-Champagne       |
| 36 Orléans    | 78 Rennes                     |
| 37 Rouen      | 79 Vannes                     |
| 38 Béziers    | 80 Toul                       |
| 39 Poitiers   | 81 Bazas                      |
| 40 Agen       | 82 Auch                       |
| 41 Paris      | 83 Rodez                      |
| 42 Périgueux  | 84 Saint Bertrand de Cominges |
| 43 Clermont   |                               |

**Evêchés gaulois attestés en l'an 500**



*Conception des cartes :  
Lucie Desbrosses et Anne-Laure Grevey (doctorante  
ASM - UMR 5140, Univ. Paul-Valéry Montpellier III)*

À tout le moins peut-on certifier que trois quarts des cités gauloises de la *Notitia Dignitatum* disposent d'un évêque dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle<sup>118</sup>, lorsque Sidoine entame sa carrière publique puis cléricale. Mais que traduit ce chiffre? Si des communautés chrétiennes d'importance et de rayonnement variables (et qu'il est bien malaisé d'estimer) sont bel et bien implantées dans une bonne majorité des cités de la Gaule romaine au temps de Sidoine, l'on ne peut toutefois pas en inférer davantage qu'une simple présence chrétienne dans les villes. Ces traces d'une chrétienté urbaine sont par ailleurs très inégalement réparties sur la carte. Les régions du Nord et de l'Ouest présentent encore un très faible nombre d'évêchés, dont on peut questionner le pouvoir de rayonnement ; significativement, pour le Nord de la Gaule, Bruno Dumézil a montré qu'à l'époque mérovingienne, Clovis et Childebert I<sup>er</sup> doivent encore massivement encourager les conversions<sup>119</sup>. Du reste, la Novempopulanie proche de Sidoine, région tardivement christianisée où la TCCG n'atteste que quatre édifices chrétiens pour douze cités<sup>120</sup>, est sensiblement fragilisée par la politique hostile d'Euric qui s'oppose à l'élection d'évêques dans cette province. Ainsi Sidoine déplore-t-il, dans une lettre de 475 qui constitue justement la première trace historique de ces évêchés, que le roi wisigoth interdise le renouvellement du personnel cléricale catholique à Bazas, à Auch, à Rodez<sup>121</sup> et à saint-Bertrand de Comminges ; de même sont alors vacants, nous apprend-il, ceux de Bordeaux, Périgueux, Limoges, Javols et Éauze<sup>122</sup> : la situation de l'Église gauloise du Sud-Ouest semble de fait particulièrement critique à la fin du V<sup>e</sup> siècle en raison de l'hostilité du roi wisigoth arien Euric envers le clergé catholique qui paraît donc bien vulnérable : Joop Van Waarden<sup>123</sup> a calculé que plus d'un tiers des sièges épiscopaux des trois provinces concernées par les menées hostiles d'Euric (à savoir les Aquitaines première, seconde et la Novempopulanie), c'est-à-dire dix sur vingt-six, devait alors souffrir de l'absence d'un évêque : là où la religion chrétienne avait pénétré depuis peu, elle se voyait donc déjà fragilisée. Par ailleurs, soulignons que les investigations archéologiques, lorsqu'elles permettent de la dater, situent plus volontiers la construction d'édifices chrétiens gaulois à la fin du V<sup>e</sup> ou au VI<sup>e</sup> siècle : voire, les constructions chrétiennes de la Novempopulanie, qui

---

<sup>118</sup>Prévot 2014, p. 16.

<sup>119</sup>Dumézil 2009.

<sup>120</sup>TCCG 16, p. 366.

<sup>121</sup>Sidoine atteste de la construction d'un baptistère dans cette ville, par un riche laïc du nom d'Elaphius (*epist.* 4, 15). On n'a pas retrouvé trace de cette construction.

<sup>122</sup>Epist. 7, 6, 7 : *Burdegala, Petrogorii, Ruteni, Lemouices, Gabalitani, Helusani, Vasates, Conuenae, Auscenses, multoque iam maior numerus ciuitatum summis sacerdotibus ipsorum morte truncatus nec ullis deinceps episcopis in defunctorum officia suffectis, per quos utique minorum ordinum ministeria subrogabantur, latum spiritalis ruinae limitem traxit.*

<sup>123</sup>Van Waarden 2010, p. 315.

remontent pour une très large majorité, aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles<sup>124</sup> et des Alpes Maritimes, présentent un très faible nombre<sup>125</sup>. Enfin, en observant plus spécifiquement la carte des provinces centrales que sont l'Aquitaine première, l'Aquitaine seconde et la Lyonnaise première, on constate le très faible nombre d'évêchés entre lesquels de vastes zones ne possèdent tout bonnement aucun centre religieux. On comprend mieux pourquoi, pour procéder à l'élection d'un nouvel évêque à Bourges<sup>126</sup>, Sidoine n'a eu d'autre choix que d'envoyer un appel à l'aide jusqu'à Sens et Autun afin que le nombre légal d'évêques puisse être réuni pour ratifier l'élection d'un nouveau métropolitain<sup>127</sup>. C'est dire si les centres religieux sur les territoires gaulois au-delà de la Narbonnaise et de la Vienne sont encore fragiles et clairsemés.

Finalement, en interprétant ces diverses données textuelles et archéologiques, on s'aperçoit qu'une grande part des centres chrétiens gaulois sont attestés pour la première fois moins d'une cinquantaine d'années avant Sidoine, et que nombre d'autres sont manifestement créés et organisés concomitamment ; d'où l'on induit une présence chrétienne récente en Gaule, et encore fragile. Notamment, il est étonnant que pour les provinces très anciennement romanisées de Narbonnaise I et II, des évêques ne soient pas attestés avant une date relativement avancée : ainsi à Narbonne même<sup>128</sup> et à Antibes au V<sup>e</sup> siècle. Ailleurs, il faut encore attendre le VI<sup>e</sup>, voire le VII<sup>e</sup> siècle pour trouver la trace d'une église dans les autres villes de la Gaule et enfin parvenir à une carte quasi-complète des églises gauloises tardo-antiques, comprenant aussi les cités d'Agde, Aime, Aire-sur-L'Adour, Arras, Avenches, Avranches, Bayeux, Beauvais, Belley, Carcassonne, Chartres, Coutances, Dax, Elne, Evreux, Exmes, Gap, Laon, Lausanne, Lectoure, Lescar, Liège, Lisieux, Lodève, Maastricht, Mâcon, Maguelone, Meaux, Moûtiers, Nevers, Oloron-sainte-Marie, Noyon, Rezé, Saint-Lézer, Saint-Lizier-en-Couserans, Saint-Paul trois châteaux, Saintes, Senlis, Sion, Sisteron, Tarbes, Théroouanne, Tournai, Venasque, Vermand, villes pour lesquelles nous n'avons aucune trace de culte chrétien avant le VI<sup>e</sup> siècle, d'après les notices dédiées à chaque cité dans les volumes de la TCCG.

Par ailleurs, la présence garantie d'un évêque ou d'un lieu de culte chrétien dans une cité, dont nous faisons un indice révélateur solide de l'existence d'une église au plan local, n'est qu'un marqueur très insuffisant d'une christianisation des territoires : l'existence d'un évêque ou d'un baptistère ne signale pas davantage que la présence d'une communauté religieuse, dont on ne peut

---

<sup>124</sup>Colin 2009, p. 235-246.

<sup>125</sup>TCCG 16, p. 363.

<sup>126</sup>Cette élection fait l'objet des lettres 7, 5, 7, 8 et 7, 9 de Sidoine.

<sup>127</sup>*Epist.* 7, 5 et 7, 8. Un chapitre sera consacré aux modalités de l'élection épiscopale à partir de cet exemple.

<sup>128</sup>Dont le premier évêque est attesté entre 417 et 422 d'après Duchesne, *Fastes* 1, p. 20 ; néanmoins, la TCCG (vol. 2, p. 589) mentionne deux édifices chrétiens construits à Narbonne dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle.

mesurer l'ampleur ni, *a fortiori*, le degré de conversion. Sans doute serait-il abusif, dans ces conditions, de vouloir affirmer que la Gaule est chrétienne au V<sup>e</sup> siècle : si elle l'est *de iure*, depuis que la législation théodosienne a acté cette transition religieuse en interdisant l'exercice du culte païen<sup>129</sup>, il faut aussi souligner que l'Église des Gaules achève alors de construire les cadres d'une conversion longue des paysages et des populations, véritablement engagée et actée moins d'un siècle plus tôt, et poursuivie jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle dans ses principaux centres culturels et politiques<sup>130</sup>. Par ailleurs, l'effort de christianisation des hommes et des territoires se poursuit encore longtemps dans les zones rurales occidentales et septentrionales, où le culte païen persiste vraisemblablement jusqu'à une date très avancée, faute d'y avoir jamais été véritablement délogé, comme l'a résumé récemment Brigitte Beaujard<sup>131</sup>. Ce constat est également rappelé récemment par Lisa K. Bailey, qui mentionne, sans toutefois y adhérer entièrement, le postulat de Winrich Löhr, selon lequel la christianisation du monde occidental est restée très lente et graduelle, *a fortiori* dans les campagnes éloignées des zones d'influence des évêques<sup>132</sup>. De fait, comme nous le verrons dans le second volet de cette première partie<sup>133</sup>, la Gaule de Sidoine demeure ponctuellement mais à bien des égards, une terre de mission.

---

<sup>129</sup>Entre 391 et 394, Théodose fait publier plusieurs lois interdisant les cérémonies païennes ; notamment, l'édit du 8 novembre 392 proscrit, dans tout l'empire, le sacrifice aux idoles, dans le cadre public comme privé (*C.Th.* 16, 10, 12).

<sup>130</sup>Voir encore à ce sujet les remarques de Fraschetti 2000, p. 324-325.

<sup>131</sup>Beaujard 2009, p. 249-252, dans Paris-Poulain, Nardi-Combesure et Istria 2009. « À la fin du VII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire au bout d'un demi-millénaire, la christianisation est encore inachevée » (p. 250).

<sup>132</sup>Bailey 2016, p. 68 et Löhr 2007, p. 9. Dans son ouvrage consacré aux « mondes religieux du laïcat dans la Gaule tardo-antique » (Bailey 2016), l'auteur n'aborde que très brièvement la question des limites de la christianisation de la Gaule et récuse hâtivement l'idée que des forces aient continué à agir contre l'action des évêques : la chercheuse intègre volontiers les comportements liés au paganisme traditionnel dans l'église, en y voyant de mauvais comportements (*misbehaviours*) de chrétiens convertis. Cette vision nous semble devoir justement être nuancée.

<sup>133</sup>« Hétérodoxes et non-chrétiens en Gaule tardo-antique ».

## II. Christianiser l'espace

L'administration de l'Église s'est installée dans les cadres que l'Empire avait préparés en découpant le territoire en diverses cités depuis Dioclétien<sup>134</sup>. Dans l'empire christianisé, chaque cité (territoire né de la *ciuitas* antique) consiste en une circonscription, composée d'abord d'un chef-lieu, où l'évêque officie dans le groupe épiscopal<sup>135</sup>, puis d'un certain nombre d'agglomérations de moindre importance, voire d'agglomérations secondaires rurales parfois elles-mêmes regroupées en paroisses (*parochiae*). Les diverses cités sont regroupées en provinces ecclésiastiques, qui équivalent aux 120 provinces impériales recensées par la *Notitia dignitatum* au début du V<sup>e</sup> siècle, présidées par l'évêque métropolitain qui doit réunir les évêques provinciaux de préférence à intervalle régulier. Ces provinces forment, d'autre part, par regroupements, différents diocèses, terme lui encore emprunté à l'administration civile. Pour prendre l'exemple de l'évêché de Sidoine, Clermont, *ciuitas Aruernorum*, appartient à la province d'Aquitaine première (dont la métropole est Bourges et qui compte seulement six évêchés au temps de Sidoine). Cette province fait elle-même partie du Diocèse dit « des Sept Provinces », dont la capitale est Bordeaux<sup>136</sup>. Ce diocèse jouxte celui « des Gaules », qui contient notamment la province de Lyonnaise Première, où se situe la cité de Lyon, autre lieu fortement fréquenté par Sidoine.

Cette hiérarchisation rationalisée doit favoriser d'une part l'évangélisation en lui conférant un cadre administratif stable, et d'autre part la cohésion des diverses Églises, soutenue par ailleurs par la tenue bi-annuelle de conciles provinciaux au cours desquels il s'agissait de résoudre les questions disciplinaires et doctrinales, ou en d'autres termes, de fixer ou de consolider l'orthodoxie et de trancher les éventuels différents territoriaux entre chaque province ecclésiastique. Cette organisation métropolitaine sera actée au concile de Turin, en 398 ; mais l'autorité romaine corsetait déjà l'ensemble des évêchés gaulois qui s'étaient soumis, dès le concile de Sardique de 343, à la papauté romaine qui exigeait ce mode d'administration. Les cités de Gaule ont très tôt reconnu la suprématie de l'évêque de Rome, qui incarnait sans doute un rempart spirituel contre l'adversité barbare, et fournissait des réponses à leurs préoccupations pragmatiques : en témoigne la lettre

---

<sup>134</sup>Conformément au canon 4 du concile de Nicée de 425, dans Alberigo 1994.

<sup>135</sup>Sauf dans certains cas, tels celui de Toulon, évêché créé en Provence au V<sup>e</sup> siècle. L'ampleur de la christianisation de ces provinces méridionales déborde alors les limites de l'antique carte administrative.

<sup>136</sup>Cependant, un édit d'Honorius, du 17 avril 418, impose Arles comme lieu de réunion de l'assemblée provinciale des Sept Provinces.



d'Irénée rapportée par Eusèbe, qui salue l'Église de Rome comme *potior principalitas*<sup>137</sup>. Toutefois, si les évêchés s'installent dans les anciens cadres administratifs, leur emprise territoriale dans les environs des villes reste flottante au moins jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle.

### 1. Architectures d'une conversion

Le V<sup>e</sup> siècle gaulois voit s'accomplir l'évangélisation progressive du territoire urbain qui compte, vers 450, entre 70 et 80 évêchés, sur un total d'environ 120 villes. Dans ces cités, l'espace urbain se réorganise autour de la *domus ecclesiae*, qui occupe dorénavant une place centrale, et n'est pas, comme on l'a longtemps cru, reléguée la périphérie de la ville avec les nécropoles : c'est ce que tend à montrer l'archéologie contemporaine<sup>138</sup>, avec, entre autres, les exemples significatifs des basiliques de Trèves, Lyon, Genève, Rouen, ou Bordeaux qui semblent bâties d'emblée sur l'ancien forum. Le cas de Clermont (de même que celui de Paris et de Tours), est singulier en ce que, en plus de la cathédrale construite le long du forum par Namatius au milieu du V<sup>e</sup> siècle (mais on ignore où était située la précédente cathédrale), de nombreuses basiliques construites sur les tombes chrétiennes, dont certaines remontent au IV<sup>e</sup> siècle, ont contribué à créer un véritable *vicus christianorum*, « quartier chrétien »<sup>139</sup> périphérique. Dans les cités, des sarcophages paléochrétiens témoignent de la conversion des élites urbaines dès le IV<sup>e</sup> siècle, mais la plus grande part des basiliques chrétiennes du Centre et du Sud de la Gaule (zones qui sont le plus tôt christianisées), telles que celles de Saint Julien à Brioude ou de saint Germain à Auxerre, est édifiée à partir de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle. Sidoine nous est un témoin précieux de cet élan de constructions : des travaux d'édification chrétienne sont menés par Patiens à Lyon<sup>140</sup>, par Perpetuus à Tours<sup>141</sup>, par Mamert à Vienne<sup>142</sup>, et par le moine oriental Abraham vers Clermont<sup>143</sup>, qui bâtit un petit temple chrétien. La *domus episcopalis* clermontoise, première église de plan cruciforme en Gaule, est longuement évoquée par Grégoire de Tours<sup>144</sup>, qui nous indique ses dimensions conséquentes de 44 mètres de longueur et 18 mètres de largeur. Comme le remarque Damien Martinez dans ses récents travaux de recherche consacrés à la topographie ecclésiale auvergnate, ces grands sanctuaires

<sup>137</sup>Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, 5, 6.

<sup>138</sup>Prévot, Gaillard et Gauthier 2014, p. 367. Cf. aussi Dubois 1987, p. 5-44.

<sup>139</sup>C. Pietri 1980.

<sup>140</sup>*Epist.* 6, 12, 4.

<sup>141</sup>*Epist.* 4, 18, 4.

<sup>142</sup>*Epist.* 7, 1, 7. Cf aussi Grégoire de Tours, *Glor.* 2 : « Mamertus ... aliam basilicam construxit ».

<sup>143</sup>*Epist.* 7, 17, 2, v. 23-24.

<sup>144</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 16.

constituent des « points de départ » pour la christianisation de la cité<sup>145</sup>. Celle-ci est ponctuellement aidée par l'initiative de quelques laïcs désireux de contribuer à l'effort de construction, ainsi Simplicius, futur évêque de Bourges, qui, au témoignage de Sidoine, bâtit spontanément, dans ses jeunes années, une *ecclesia*<sup>146</sup>. Visuellement, les groupes épiscopaux s'imposent de plus en plus massivement dans le paysage urbain, à l'instar de celui de Genève, qui occupe un cinquième de la superficie de la cité *intra muros*, et qui est composé de deux églises, de diverses cellules, d'un baptistère et d'un petit sanctuaire<sup>147</sup>.

On constate également, aux abords immédiats des cités ou dans leurs quartiers, l'implantation de groupes monastiques, comme à Tours<sup>148</sup>, Riez, à Arles<sup>149</sup>, à Auxerre<sup>150</sup>, ou à Clermont ; dans cette dernière cité, le *monasterium* de Saint-Cirgues que mentionne Sidoine est fondé dans un faubourg occidental, près d'une basilique existante dédiée à Saint-Cyr, par un prêtre venu d'Orient, nommé Abraham, qui y sera plus tard enseveli<sup>151</sup>. L'archéologie révèle les traces d'une occupation mérovingienne à proximité de l'actuelle rue Saint-Cirgues, au Sud-Ouest de la cathédrale, que l'on pourrait assimiler à ce monastère<sup>152</sup>, installé à la place d'un ancien quartier artisanal de nuisance abandonné après le Haut-Empire. C'est néanmoins plutôt à partir du VI<sup>e</sup> siècle que ce diocèse, comme la plupart des diocèses gaulois, connaîtra une multiplication de monastères, qu'ils soient suburbains ou ruraux<sup>153</sup>. Sidoine nous signale déjà, dans la moitié Sud de la Gaule, l'existence des monastères de Condat et de Grigny<sup>154</sup>. Par ailleurs, en dehors de quelques monastères provençaux (Agde, Uzès, Narbonne, Bazas<sup>155</sup>), la constitution de communautés cénobitiques dans la ruralité gauloise se fait bien davantage jour à partir du haut Moyen-Âge, même si, dans l'intérieur des terres, la vie cénobitique n'a pas souvent laissé de trace tangible.

---

<sup>145</sup>Martinez 2017, p. 438.

<sup>146</sup>*Epist.* 7, 9, 21 : *Hic uobis ecclesiam iuuenis (...) extruxit.*

<sup>147</sup>Bonnet 2012. Voir aussi à ce sujet Guyon 2010.

<sup>148</sup>Pietri 1983, p. 153 et 425, montre que Perpetuus a repeuplé le monastère de Marmoutier

<sup>149</sup>Honorat de Marseille, *uit. Hilar.*, 11, 17.

<sup>150</sup>Constance de Lyon, *uit. Germ.*, 6.

<sup>151</sup>*Epist.* 7, 17, v. 23 et §3, où Sidoine évoque les *discipulos* du défunt Abraham, établis dans le monastère qu'il a fondé ; de même, Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 21-22 et *Vit. Patr.*, 3.

<sup>152</sup>Martinez 2016, p. 4.

<sup>153</sup>*Ibid.*, p. 7.

<sup>154</sup>*Epist.* 4, 25, 5 et 7, 17, 3.

<sup>155</sup>Cités par Grégoire de Tours, *Hist.* 6, 16.

Dans la Gaule rurale, des *parochiae*<sup>156</sup> se constituent à partir de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, mais surtout au cours des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, pour procéder au baptême des populations locales par l'intermédiaire des prêtres et des diacres<sup>157</sup>. La christianisation des territoires ruraux de la Provence, de la région Rhône-Alpes, de l'Aquitaine et de la Novempopulanie ne commence à être vérifiable et prononcée qu'à partir du VI<sup>e</sup> siècle<sup>158</sup>. Divers cas de figures se présentent dans les campagnes pour christianiser le territoire rural, processus qui demeure par ailleurs très progressif et inégalement perceptible selon les régions. Par exemple, on observe un décalage important entre le Sud-Ouest, notamment la Novempopulanie<sup>159</sup> et les régions d'Arles et de Tours, où les progrès rapides de la christianisation sont vérifiables par des témoignages archéologiques et écrits : dans le diocèse de Tours, 23 églises rurales et 5 monastères sont attestés en 496, au moment où les évêchés de Novempopulanie demeurent encore bien rares<sup>160</sup>. Une distinction assez nette apparaît entre les territoires méridionaux ( où les agglomérations secondaires sont équipées d'églises et de baptistères presque en même temps que les groupes épiscopaux, et ce de façon assez homogènes ) et les provinces septentrionales, où la christianisation rurale est plus tardive et irrégulière<sup>161</sup>.

Pour les provinciaux gaulois dont la conversion n'est pas achevée, il convient de bâtir des baptistères. Quinze ont laissé des traces archéologiques dans la Gaule méridionale rurale jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle, tels celui de Saint-Jean-de-Roujan, construit au cours du premier tiers du VI<sup>e</sup> siècle, ou encore ceux de Brioude ou de Pampelune, auquel il faut ajouter celui de Roanne, récemment mis au jour, et dont la construction est à dater de la fin du V<sup>e</sup> ou du début du VI<sup>e</sup> siècle<sup>162</sup>; vers 477, Sidoine se réjouit de la construction par le riche laïc Elaphius d'un baptistère à Rodez, « mis en chantier depuis longtemps »<sup>163</sup>, qui peut enfin être dédié. Toutefois, l'occasion de cette réjouissance est présentée comme particulièrement exceptionnelle en ces temps où Euric cherche à enrayer l'action des catholiques:

---

<sup>156</sup>Que l'on pourrait définir, avec J. Guyon dans Delaplace 2005, p. 252, à partir de ce qu'en dit le canon 21 du Concile d'Agde (*Concilia Galliae 314-506*, p. 202), comme le lieu « où se réunit de façon légitime et ordinaire la communauté chrétienne », (*parochias*) *in quibus legitimus est ordinariusque conuentus*.

<sup>157</sup>Canon 2 du Concile d'Orange, tenu en 441, et canon 3 du concile de Vaison de 442, où il est précisé que les prêtres doivent se munir du chrême auprès de leur évêque : *Concilia Galliae, 314-506* (CC 148, p. 78 et p. 97).

<sup>158</sup>Codou et Colin 2007, p. 79-80.

<sup>159</sup>Voir à ce sujet Colin 2008, et notamment les p. 214-216.

<sup>160</sup>Colin 2008, p. 220-221, Guyon 2001, p. 580-582 et Pietri 1983, p. 793-785.

<sup>161</sup>Schneider 2014, p. 466.

<sup>162</sup>Codou 2005, p. 82 ; Codou et Colin 2007, p. 81-83. Il s'installe sur un ensemble funéraire légèrement antérieur (les sépultures les plus anciennes datant de 425).

<sup>163</sup>*Epist.* 4, 14, 1 : *baptisterium, quod olim fabricabamini, scribitis posse jam fabricamini*. Aucun vestige de ce baptistère n'est attesté (TCCG, vol. 1, 244).

*Res est grandis exempli eo tempore a uobis noua ecclesiarum culmina strui, quo uix alius auderet uetusta sarcire.*

C'est de votre part un acte exemplaire que de construire de nouveaux bâtiments d'églises en un temps où d'autres oseraient à peine réparer les anciens<sup>164</sup>.

Il convient en effet de ne pas négliger l'effet retardant des incursions ennemies à l'égard des efforts de construction religieuse et de christianisation des hommes : les Wisigoths ariens, notamment, s'en prennent à l'influent clergé catholique pour servir leur politique d'extension territoriale. On peut légitimement se demander ce qu'il advient des laïcs et des éventuels *baptizandi* lorsqu'il n'y a plus d'évêque ni d'église à proximité. Pour en revenir aux baptistères qui sont tantôt le fait d'évêques, tantôt celui de riches aristocrates comme Elaphius, l'archéologie signale également une tendance à l'amoindrissement des dimensions des cuves baptismales, ce qui peut plaider en faveur d'une généralisation des baptêmes d'enfants<sup>165</sup>, mais ces phénomènes sont surtout attestés à partir de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, et il semble que le baptême infantile ne soit devenu la règle générale qu'au terme de ce siècle<sup>166</sup>.

Dans le cas des agglomérations « secondaires », à mi-chemin entre ville et campagne, les églises sont tantôt associées à d'anciens *uici*, tantôt à des *castra* nouvellement créés ; en effet, à partir du milieu du V<sup>e</sup> siècle, dès lors que s'élève une enceinte entourant une communauté d'habitations, il semble systématique que l'on y construise concomitamment un groupe ecclésial, empruntant sa forme et sa composition au groupe cathédral des villes, bien que d'autres modèles architecturaux plus autonomes soient attestés. Parfois, d'anciens temples païens sont réinvestis en centres chrétiens, comme c'est le cas à saint-Jean-de-Roujan, dans l'Hérault, entre les V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, mais le cas demeure assez rare<sup>167</sup>. Il arrive aussi que des monuments d'usage public soient convertis en lieu de culte en zone secondaire : autour de Vichy dans l'Allier, un bâtiment associé à des citernes a été réutilisé pour la construction d'une église au V<sup>e</sup> siècle<sup>168</sup>. Il arrive aussi que des baptistères investissent les constructions d'anciens thermes, pour la simple et bonne raison que l'eau nécessaire au baptême y était déjà acheminée, par exemple à Arras, Cimiez, Reims, Poitiers<sup>169</sup>... Le groupe ecclésial s'installe donc volontiers dans d'anciens édifices civils ou privés : un exemple

<sup>164</sup>*Ibid.*

<sup>165</sup>Codou et Colin 2007, p. 66.

<sup>166</sup>Bailey 2016, p. 111.

<sup>167</sup>Voir notamment Creissen 2014 ; Codou et Colin 2007, p. 60, à propos des territoires ruraux de la Gaule ; Golosetti 2014 pour le Sud-Est de la Gaule : il y existe peu d'exemples probants de réoccupation des sanctuaires polythéistes par des édifices chrétiens. Aubin, Monteil, Eloy-Epailly et Le Gaillard 2014 p. 237-238 avancent la même conclusion pour l'Ouest de la province de Lyonnaise.

<sup>168</sup>Schneider 2014, p. 442.

<sup>169</sup>Prévot, Gaillard et Gauthier 2014, p. 368.

significatif est attesté dans la *ciuitas* de Sidoine, où un établissement fortifié en hauteur, un *castellum*, est transformé en lieu de culte. Il s'agit de l'éperon de La Couronne à Molles, dans le Sud-Est de l'Allier, site récemment étudié par Damien Martinez : ce lieu, qui fut d'abord une forteresse résidentielle peut-être dotée de prérogatives militaires, et un relais routier<sup>170</sup>, est littéralement christianisé avec l'édification d'un sanctuaire entre la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle et le début du siècle suivant, après une phase d'inhumation de tombes chrétiennes dans le premier tiers du V<sup>e</sup> siècle<sup>171</sup>. Cet exemple peut traduire un phénomène global de conversion chrétienne du bâti dans les zones intermédiaires entre ville et campagne, où il est également fréquent que des mausolées soient transformés en oratoires privés, signe que le propriétaire des lieux s'est converti, mais ce processus est souvent difficile à dater<sup>172</sup>.

Par ailleurs, pour beaucoup de fidèles, le culte se déroule plus fréquemment non dans les églises locales, mais dans des édifices privés<sup>173</sup> construits par des notables laïcs. Les propriétaires ruraux à l'origine de ces constructions sont sans doute soucieux de répandre l'exemple de leur foi et de la pratiquer en s'épargnant de longs déplacements, mais aussi désireux d'asseoir ainsi davantage leur patronage, si bien que le canon 17 du Concile d'Orléans de 511 devra rappeler que ces petits lieux de culte, même s'ils sont d'origine privée, demeurent quoi qu'il advienne sous l'autorité de l'évêque diocésain :

« Il convient, conformément à la règle des canons précédents, que toutes les basiliques qui ont été construites en divers lieux, ou qui y sont construites chaque jour, demeurent sous l'autorité de l'évêque du territoire où elles sont situées. »<sup>174</sup>

Ce canon a d'autre part l'intérêt de révéler la continuation de l'effort de construction dans les campagnes au début du VI<sup>e</sup> siècle, et témoigne aussi de l'emprise grandissante des propriétaires terriens dans la construction des lieux de culte ruraux : pour Luce Pietri<sup>175</sup>, cette loi pourrait même révéler l'existence de tensions entre les évêques et les *potentes* ruraux ; mais bien entendu, l'évergétisme de riches individus désireux d'asseoir ainsi leur autorité trouve également à s'exprimer en milieu urbain.

<sup>170</sup>Martinez 2017, p. 238-242. L'auteur indique, p. 52, 219 *et passim*, que cette fortification perchée pourrait s'apparenter aux *castella* dont parle Sidoine dans *epist.* 5, 14.

<sup>171</sup>*Ibid.*, p. 214 et p. 245-256.

<sup>172</sup>Codou et Colon 2007, p. 60-61 et 76.

<sup>173</sup>Une trentaine d'oratoires privés est recensée au V<sup>e</sup> siècle en Gaule : Pietri 2005b, p. 236.

<sup>174</sup>Canon 17 du Concile d'Orléans de 511 dans *Concilia Galliae 511-695 (CC 148A, p. 9)* : *omnis autem baselice, quae per diuersa constructae sunt uel cotidie construuntur, placuit secundum priorum chanonum regulam, ut in eius episcopi, in cuius territorio sitae sunt, potestate consistant* (traduction personnelle).

<sup>175</sup> Pietri 2005b, notamment p. 237-238.

Par diverses stratégies où l'action humaine se conjugue à la construction de lieux de réunion culturelle, la *religio noua* s'implante donc de manière efficace au cours du V<sup>e</sup> siècle gaulois pour bâtir des structures où les pratiques religieuses puissent s'organiser, se perpétuer, et ainsi ancrer la foi chrétienne. Les progrès nombreux et diffus de la monumentalisation chrétienne sont observables dans les villes et dans les campagnes, mais on constate aussi qu'ils s'accroissent de façon plus notable à la fin du V<sup>e</sup> siècle, et les traces archéologiques indiquent que les efforts se sont plutôt concentrés dans le diocèse des Sept Provinces.<sup>176</sup> Pour n'évoquer que l'Auvergne de Sidoine, les conclusions archéologiques récentes témoignent d'une colonisation ecclésiale longue : l'*ecclesia* et la *domus ecclesiae* existent dans la ville de Clermont depuis la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, de même que la *Basilica sancti Stephani* et que le monastère fondé par Abraham<sup>177</sup> ; Grégoire de Tours évoque aussi un *monasterium in arce Cantobennici*<sup>178</sup> datable à partir de 450. Après cela, toutes les autres constructions chrétiennes clermontoises sont datées de l'époque carolingienne<sup>179</sup>. Au-delà des murs de la cité, l'on sait que Germanicus invite Sidoine à visiter une église à Chantelle<sup>180</sup> ; de fait, les études archéologiques montrent que le territoire rural entame sa voie de christianisation au cours du V<sup>e</sup> siècle (un lieu de culte chrétien apparaît d'abord à Massiac, à la place d'un *castellum*, suivant l'exemple que nous avons mentionné plus haut à propos du site de la Couronne à Molles<sup>181</sup>, ainsi que dans le *uicus* d'Artonne<sup>182</sup>), mais l'essentiel des constructions chrétiennes de la *ciuitas aruerna* remonte plutôt au haut Moyen-Age, comme l'église du plateau de Ronzières, dans le Puy de Dôme, et bien d'autres exemples pourraient être invoqués<sup>183</sup>. En effet, nombre de données témoignent que la construction de lieux de cultes chrétiens en zone rurale ne sera guère effective avant le VI<sup>e</sup> siècle, voire au-delà. De fait, nous verrons, dans la deuxième partie de cette introduction, que les évêques ont encore une lutte durable à mener pour venir à bout de l'ancienne religion au cours de ces siècles de transition religieuse en Gaule, puisque ce territoire demeure, à n'en pas douter et de bien des façons, longuement attaché à l'antique croyance<sup>184</sup>.

---

<sup>176</sup>Beaujard 2009, p. 250.

<sup>177</sup>Que la TCCG associe à des sépultures locales des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles.

<sup>178</sup>Traditionnellement localisé au sommet du Puy de Chanturgue (mais les prospections archéologiques ne révèlent aucun indice d'occupation), d'après Martinez 2017, p. 441.

<sup>179</sup>TCCG vol. 2, p. 494-496.

<sup>180</sup>*Epist.* 4, 13, 1 : *Nuper rogatu Germanici spectabilis uiri Cantillensem ecclesiam inspexi*. Cet oratoire serait situé dans la commune de Monestier, comme l'indique Martinez 2017, p. 121.

<sup>181</sup>Martinez 2017, p. 334 et 337.

<sup>182</sup>*Ibid.*, p. 483.

<sup>183</sup>*Ibid.*, p. 339-340.

<sup>184</sup>Comme en convient aussi Bruno Dumézil pour qui les provinces peu documentées de Gaule sont assimilables à celles de Sicile, de Corse et de Sardaigne, où demeuraient encore « des païens véritables ». En somme, « rien n'oblige à penser que les païens aient disparu à une date précoce » (Dumézil 2005, p. 108-109).

### III. L'Église et l'État

L'édit de Thessalonique publié par Théodose en 380, et ses mesures autoritaires prises dans les années 390 contre les foyers de résistance païenne, constituent le cadre législatif dans lequel peut s'accomplir la christianisation administrative des Gaules. La participation aléatoire des successeurs de Théodose à la législation religieuse, leur positionnement personnel relatif à la foi catholique, voire leur politique de tolérance religieuse, sont autant de données que l'on peut examiner avec profit pour tâcher de comprendre comment l'empire d'Occident, et plus singulièrement les provinces gauloises, est encouragé ou non à se convertir au V<sup>e</sup> siècle.

L'empire dans lequel évoluent Sidoine et les membres de son réseau demeure un état légalement multiconfessionnel, où se côtoient juifs, ariens et catholiques, mais au sein duquel l'administration et la législation tendent tout de même à valoriser de façon croissante la *uera fides* catholique. Depuis le IV<sup>e</sup> siècle, les empereurs sont responsables et dépositaires du fonctionnement de la religion chrétienne, et ainsi garants de l'orthodoxie<sup>185</sup> : ils interviennent, par voie législative, pour réguler et protéger la *fides catholica*, en isolant les « ennemis de l'Église » que sont les hérétiques, les apostats, les magiciens et les païens, dont les droits civiques se trouvent amoindris au fil du temps. Le volet « chrétien » de la loi impériale promulguée par le *Code Théodosien* prévoit notamment l'éviction de l'administration de tout individu non-chrétien, et plus singulièrement des païens<sup>186</sup> : l'on peut dire, avec Ramsay Mac Mullen, que vers 450, « le système juridique devint un instrument de persécution à part entière »<sup>187</sup>. Par ailleurs, depuis le règne de Constantin, c'est l'empereur qui convoque les conciles dont il confirme les décisions, imposant un « formulaire de foi » et transformant « le dogme en un article d'obéissance civique », comme l'avait déjà bien résumé Camille Jullian<sup>188</sup>. En outre, Constantin reconnaît officiellement la valeur de l'*audientia episcopalis*, pratique par laquelle les évêques se voient intégrés à l'administration judiciaire de l'empire pour régler des litiges individuels ; depuis Théodose, qui fit clairement allégeance à Ambroise après le massacre de Thessalonique en 390, les empereurs semblent encore davantage

---

<sup>185</sup>Dans son récent ouvrage consacré aux « mondes religieux du laïcat dans la Gaule de l'antiquité tardive », Lisa Bailey (Bailey 2016, p. 2-3) estime que les empereurs ne jouent pourtant pas de rôle déterminant vis-à-vis des pratiques religieuses, dont la direction échoit plutôt aux autorités chrétiennes locales (faute d'autorité centrale) ; l'auteur reconnaît toutefois que l'avis impérial put contribuer à infléchir ou à consolider les versions de l'orthodoxie. Soulignons d'ailleurs que Dovere 2008 a mis en évidence le fait que certaines lois du *Code Théodosien* étaient fondées sur les décisions conciliaires.

<sup>186</sup>*C. Th.* 16, 10, 21 (décret de 415) ; de même dans la 6<sup>e</sup> Constitution sirmondienne (*Sirm.* 6) de 425). Le décret du *CI* 1, 4, 15 stipule, en 468, que les païens n'ont plus le droit d'exercer le droit.

<sup>187</sup>Mac Mullen 2011, p. 53.

<sup>188</sup>Jullian 1920, vol. 2, p. 513.

subordonnés à l'autorité religieuse<sup>189</sup>, subissant parfois l'influence des évêques des provinces, avec qui ils entretiennent des échanges épistolaires, ou qu'ils rencontrent lors de conseils provinciaux ou oecuméniques : les deux instances gouvernent, pour ainsi dire, main dans la main<sup>190</sup>. Toutefois, nonobstant l'influence ponctuelle émanant d'autorités locales, les princes légiféraient aussi de façon relativement autocratique en matière religieuse, et c'est pourquoi il paraît opportun de rechercher quelle politique les empereurs d'Occident contemporains de Sidoine ont pu chercher à mener. Nous tâcherons d'apporter ici quelques informations relatives aux relations que purent entretenir les empereurs du temps de Sidoine avec l'Église, en concentrant notre propos sur ceux qui furent actifs en même temps que lui, et qu'il connaît de près ou de loin, parce qu'il les mentionne dans ses œuvres, ou les côtoie directement. C'est d'ailleurs la relative proximité qu'entretient notre auteur avec ces *principes* qui légitime cette démarche : les empereurs ont en effet pu infléchir de façon plus ou moins sensible la façon dont Sidoine se sentait autorisé à manifester sa religion ou, au contraire, à avoir davantage recours à des références et des pratiques profanes, voire païennes, que d'autres empereurs très chrétiens auraient jugées inappropriées.

Il demeure néanmoins difficile d'établir des certitudes relatives à la politique religieuse des empereurs contemporains de Sidoine ; notre méconnaissance concerne *a fortiori* les dispositions dans lesquelles se trouvaient, privément, ces *principes* occidentaux à l'égard de l'Église, et quelles étaient leurs croyances personnelles. En ces temps troubles qui amorcent la fin de l'empire et où l'attention est absorbée par les menaces extérieures, ces questions restent souvent secondaires, voire inexistantes, dans les sources. Quelques faits peuvent néanmoins être rappelés pour plaider l'idée que, même si la défense du christianisme était de préférence échue aux autorités religieuses, les empereurs de l'Ouest avaient un rôle important à jouer en matière de lutte contre les hérésies et le paganisme<sup>191</sup>, et de consolidation du culte. Du reste, le soutien de l'Église, dont l'influence va croissant puisqu'elle représente une force stable dans un empire déliquescant, pouvait consolider, ou au contraire compromettre la légitimité de l'empereur régnant<sup>192</sup> ; même si les empereurs ne se mêlent pas spécifiquement de doctrine, ils concourent à unifier les pratiques en luttant contre les hérésies, car l'unité de l'Église pouvait être conçue comme un facteur stabilisant pour celle de

---

<sup>189</sup>Piganiol 1972, p. 408-409.

<sup>190</sup>Mac Mullen 2011, p. 40 : les évêques tiennent lieu d'« yeux » et d'« oreilles » aux empereurs. De même, p. 33, en s'appuyant sur une loi postérieure à 472 du *CI* 1, 11, 9 et 1, 18, l'auteur souligne que « les évêques furent souvent invités à se faire informateurs et espions pour rapporter à l'empereur comment ses fonctionnaires appliquaient les lois définissant la bonne religion ». Le décret du *Code Justinien*, bien que promulgué à Constantinople, entérine vraisemblablement une pratique exigible dans d'autres régions de l'empire.

<sup>191</sup>À propos de la législation impériale contre le paganisme, voir par exemple Magnou-Nortier 2002, p. 37-39, et Maraval 1997, p. 38-50. Nous y ferons également référence plus loin.

<sup>192</sup>Henning 1999, p. 117



l'Empire<sup>193</sup>. Notamment, tout le livre 16 du *Code théodosien*<sup>194</sup>, dont empereurs et consuls en exercices sont les signataires, consiste en une somme de lois condamnant ces pratiques concurrentes du christianisme, au bénéfice de ce dernier : promulgateur incontournable d'une grande partie de ces lois publiée dans le *Code Théodosien* en 438, Valentinien III, empereur d'Occident au temps où Sidoine naquit et durant les vingt premières années de son existence, joua un rôle déterminant en matière religieuse en faisant publier un nombre considérable de décrets favorables à l'Église<sup>195</sup>, contre les hérésies<sup>196</sup>, les apostats<sup>197</sup>, les rites divinatoires, les superstitions et usages païens<sup>198</sup>, et pour défendre une pratique réglementée de la religion chrétienne.

Certes, Valentinien III était le petit-fils du très chrétien Théodose I<sup>er</sup>, dont il ressuscita la politique de persécution religieuse ; une ascendance prestigieuse dont ne pouvaient se prévaloir les autres principaux empereurs du temps de Sidoine, Eparchus Avitus, Majorien, Libius Severus et Anthémius. Ainsi, dans un empire christianisé depuis plusieurs dizaines d'années, si les empereurs que connaît ou que côtoie Sidoine sont bel et bien dépositaires d'une autorité religieuse, nous constaterons que la façon dont ils l'exercent diffère sensiblement de l'un à l'autre. Dans la mesure d'ailleurs où Sidoine se fait l'apologiste de trois des quatre empereurs mentionnés ci-dessus en composant leurs panégyriques, il paraît également pertinent de rechercher si, dans le corpus des *carmina maiora*, Sidoine nous renseigne sur l'attitude religieuse de ces empereurs, qu'il connaît et qu'il côtoie. Qui plus est, le genre du panégyrique, qui doit en toute logique évoquer les qualités du prince, pourrait se prêter à d'éventuels développements sur la *pietas* de l'empereur. Voyons donc quelles marques les empereurs contemporains de Sidoine ont été susceptibles d'imprimer aux pratiques religieuses des provinces occidentales, et quelles informations leur panégyriste nous transmet éventuellement sur la religiosité des empereurs de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>193</sup>Magnou-Nortier 2002, p. 33.

<sup>194</sup>À ce sujet, voir notamment Guinot et Richard 2008 et Rahner 1964, p. 146. Magnou-Nortier 2002, p. 21, relaye l'analyse de De Giovanni 1980, pour qui le *Code Théodosien* a pour but de réaliser l'unité de la religion officielle par l'intermédiaire du pouvoir impérial.

<sup>195</sup>*C. Th 16, 2, 46 et 2, 47.*

<sup>196</sup>*C. Th 16, 5, 62.* Cette loi interdit de droit de cité tout individu hérétique et prévoit son exil au delà de 147 km de Rome : mais est-ce à dire qu'ils pouvaient ainsi s'établir dans d'autres provinces, et notamment en Gaule ? De même dans *C. Th. 16, 5, 63 ; 5, 64 ; 5, 65 ; 5, 66.* Cet ensemble de décrets liste et condamne toutes les sectes hérétiques honnies dans l'empire.

<sup>197</sup>*C. Th 16, 7, 6 et 7, 7.*

<sup>198</sup>*C. Th 16, 10, 25.* Magnou-Nortier 2002 p. 39 perçoit toutefois une tolérance de l'appareil législatif impérial à l'égard des manifestations de l'ancien culte, moins virulent avec les païens qui garantissent de fait une forme de continuité et de cohésion dans l'empire, qu'envers les schismatiques et les hérétiques, facteurs de désordre.

## 1. *Avitus (455-456)*

En 455, Eparchus Avitus<sup>199</sup>, beau-père de Sidoine qui n'a alors qu'une vingtaine d'années, usurpe très brièvement le pouvoir impérial, au nom des victoires que le comte Ricimer a remportées en son nom. Soutenu par le roi wisigoth mais impopulaire à Rome, tant aux yeux du peuple que du Sénat et de l'armée qui semblent l'accepter comme un pis-aller, il n'est pas reconnu en Orient : les sources orientales ne le citent même pas ; le comte Marcellinus n'y fait pas allusion, alors qu'il mentionne, pour la même année en Gaule, les publications d'Eucher de Lyon<sup>200</sup>, qui ont donc à ses yeux vraisemblablement plus de notoriété que la nomination (certes usurpée) d'un empereur. Il faut dire toutefois que, après un court règne et une rapide éviction du pouvoir par son successeur qui le défait à Plaisance en octobre 456, cet empereur fut vraisemblablement frappé de *damnatio memoriae*<sup>201</sup>. La stricte question de sa politique religieuse n'est pas abordée dans les sources, mais sa participation au culte chrétien est évoquée à plusieurs reprises, dans des textes par ailleurs sujets à caution.

D'une part, alors qu'Avitus est très rapidement supplanté par Majorien, qui le défait en 456 à Plaisance, plusieurs sources largement postérieures, nous apprennent, à l'instar du continuateur de Prosper d'Aquitaine, qu'il est « passé du statut d'empereur à celui d'évêque » par l'action Eusèbe de Milan<sup>202</sup> ; probablement est-ce même précisément de cette ville de Plaisance qu'il devient évêque, selon d'autres sources, sur l'initiative du patrice Ricimer<sup>203</sup>. Cette décision est tout de même présentée par Grégoire de Tours comme une forme de « promotion-sanction », prise afin de proposer une alternative consolante à ses aspirations au pouvoir, ou bien de punir – c'est plus probable - son excessive ambition : *cum Romanum ambisset imperium, luxuriose agere uolens, a*

<sup>199</sup>À propos des hauts faits de l'empereur ayant précédé sa prise de fonction aux côtés d'Aétius et du soutien qu'il reçut de la part des Goths au moment de monter sur le trône, cf. Harries 1994, p. 54-81 (« Avitus and the Goths ») et Mathisen 1979. À propos des origines d'Avitus, de son *cursus honorum* et de la fin de son principat, cf. Henning 1999, p. 32-36 et *passim*.

<sup>200</sup>Marcellinus Comes, *chron.*, p. 86, *ad ann.* 456, 2 : *Eucherius Lugdunensis ecclesiae pontifex multa scripsit tam ecclesiasticis quam monasticis studiis necessaria*, « Eucher, pontife de l'Église de Lyon, écrivit de nombreuses choses indispensables, tant ecclésiastiques que monastiques ».

<sup>201</sup>Le nom d'Avitus est martelé sur *CIL VI*, 32005 = *AE* 1996, 99. Voir Delmaire 2003, p. 309 et Henning 1999, n. 72, p. 130.

<sup>202</sup>*Auctuarium Prosperi*, *s. a.* 456. *Commisso proelio Auitus cum magna suorum caede terga uertit, quem uitae reseruatum Eusebius episcopus ex imperatore episcopum facit* : « après avoir rejoint la bataille, Avitus prit la fuite, après avoir subi un grand massacre de ses hommes. L'évêque Eusèbe le fit évêque, d'empereur qu'il était, lui épargnant ainsi la vie ».

<sup>203</sup>Victor de Tununna (VI<sup>e</sup> siècle), *chron. s. a.* 456, p. 186 : *Ricimirus patricius Auitum superat, cuius innocentiae parcens Placentiae ciuitatis episcopum facit*, « Le patrice Ricimer vainquit Avitus, dont il épargna l'innocence, et qu'il fit évêque de la ville de Plaisance ». De même chez Marius d'Avenches, *chron. s. a.* 456 : (...) *deiectus est Auitus Imperator a Maioriano et Ricimere Placentia; et factus est Episcopus in ciuitate* : (...) l'empereur Avitus est démis par Majorien et Ricimer à Plaisance et il est nommé évêque de cette cité. Cf. aussi n. suivante et Henning 1999, n. 48, p. 35-36.

*senatoribus proiectus, apud Placentiam urbem episcopus ordinatur*, « Comme (Avitus) avait ambitionné l'Empire romain, voulant mener une vie fastueuse, il fut déposé par les sénateurs. Il est ordonné évêque dans la ville de Plaisance »<sup>204</sup>. Une telle mesure punitive, déguisée sous une apparence de promotion, ne fut jamais prise auparavant<sup>205</sup> – et il conviendra peut-être de conserver cet exemple à l'esprit lorsque nous examinerons les conditions dans lesquelles Sidoine lui-même accédera à l'épiscopat. Néanmoins, pour Jordanès, qui présente les faits de façon déstructurée puisqu'il ne mentionne pas Avitus au lieu où il devrait être cité, c'est-à-dire entre Maxime et Majorien (*Get.* 235-236), la consécration d'Avitus n'a pas de rapport avec sa défaite : *nam hic, ante Olybrium paucos dies tenens imperium, ultro secessit Placentia, ibique episcopus est ordinatus*, « (Avitus), ayant gouverné l'empire quelques jours avant Olybrius, se retira de lui-même à Plaisance, où il fut ordonné évêque »<sup>206</sup>. Si d'ailleurs cette nomination épiscopale a bien lieu, elle ne semble pas avoir agréé longtemps aux Romains, qui réclamèrent la tête de ce Gaulois qui osa prétendre leur commander – ce, au témoignage toutefois du seul Grégoire de Tours, qu'il faut sans doute examiner avec précaution. Selon lui, Avitus, se sachant menacé par le Sénat, prit la fuite et se réfugia, pour y porter des présents, à la basilique du martyr saint Julien à Brioude. Mort en cours de route, il aurait ensuite été enseveli *ad sanctum* dans cette même basilique : « Ayant découvert que le Sénat, qui lui était encore hostile, voulait attenter à sa vie, il se rendit à la basilique de Saint-Julien d'Auvergne martyr avec de nombreux présents ; mais le cours de sa vie s'étant achevé pendant le voyage, il expira et fut transporté au village de Brioude où il fut enseveli aux pieds dudit martyr »<sup>207</sup>.

Les chercheurs soulignent que cette version des faits, qu'aucune autre source ne corrobore, n'est pas très crédible<sup>208</sup>, d'autant plus que la basilique que mentionne Grégoire de Tours n'est pas encore élevée à ce moment-là : il n'existe alors que la *cellula* construite à la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>209</sup>. Brigitte Beaujard estime surtout que le fait qu'Avitus ait possiblement cherché refuge en Auvergne n'est pas forcément à mettre au compte de sa piété : il est plausible qu'il ait avant tout cherché à retrouver sa patrie<sup>210</sup>. Il faut souligner ici que Sidoine ne fait absolument pas mention de ces

<sup>204</sup>Grégoire de Tours, *Hist.*, 2, 11, 18-19 (*MGH srm* 1, p. 179)

<sup>205</sup>Glycère sera le deuxième empereur à être nommé ainsi évêque, en 474, à Salone, sur la côte illyrienne (Marcellinus *comes, chron.*, 2, p. 91, a. 474, 2).

<sup>206</sup>Jordanès, *Get.*, 45, 240.

<sup>207</sup>Grégoire de Tours., *Hist.* 2, 11, 18-19 : *Auitus enim unus ex senatoribus et - ualde manifestum est - ciuis Aruernus, cum Romanum ambisset imperium, luxoriosae agere uolens, a senatoribus proiectus, apud Placentiam urbem episcopus ordenatur. Conperto autem, quod adhuc indignans senatus uita eum priuari uellit, basilica sancti Iuliani Aruerni martyres cum multis muneribus expetiuit. Sed impleto in itinere uitae cursu, obiit, delatusque ad Briuatensem uicum, ad pedes antedicti martyres est sepultus.*

<sup>208</sup>Henning 1999, n. 48, p. 36 et Demandt 1989, p. 171.

<sup>209</sup>Prérot et Roberge 2007, p. 114, et Vivier 2014, p. 116 et 688.

<sup>210</sup>Beaujard 2000, p. 118.

événements, et qu'il ne parle pas d'Avitus lorsqu'il évoque le tombeau du martyr Julien – même s'il est bien possible, comme le propose Ralph Mathisen<sup>211</sup>, qu'Avitus ait fait l'objet, dans les œuvres de Sidoine consécutives à son allégeance à Majorien en 457, d'une sorte de *damnatio memoriae* littéraire après sa chute, pour complaire à son successeur. Toutefois, il paraît un peu audacieux de vouloir lire, comme le propose encore Ralph Mathisen soucieux de déceler les éventuelles traces de mentions d'Avitus dans les écrits de Sidoine, une allusion lointaine à son beau-père dans le pluriel « *mortuis* »<sup>212</sup> dans le dernier poème des *carmina minora*, où la tombe de saint Julien est effectivement évoquée. Sidoine commente ainsi, dans le *propempticon ad librum*, l'une des étapes de l'itinéraire de son recueil de *carmina* :

16 *Hinc te suscipiet benigna Briuas,  
sancti quae fouet ossa Iuliani,  
quae dum mortua mortuis putantur,  
uiuens e tumulo micat potestas.*

Là, c'est l'aimable Brioude qui te recevra, elle qui veille sur les ossements de saint Julien ; alors qu'ils sont tenus pour morts par les mortels, leur force vivante rayonne depuis la tombe.<sup>213</sup>

Il paraît difficile d'expliquer ici une allusion cryptée à Avitus dans ces « morts » qui tiennent pour morts les ossements de Julien : s'il est chrétien et inhumé *ad sanctum*, on ne voit pas pourquoi le défunt Avitus défendrait une telle opinion. Nous estimons donc qu'il n'y a pas ici de référence voilée à la prétendue inhumation d'Avitus autour de la tombe de saint Julien. Il nous paraît du reste encore moins probable que la lettre 4, 6, 2, qui évoque un pèlerinage des oncles de Sidoine sans préciser son objet ni sa destination, contienne une mention subliminale d'un éventuel « martyr » d'Avitus : nous ne voyons rien de probant dans la proposition de Ralph Mathisen<sup>214</sup> de vouloir lire, dans la formule *pro martyre martyrium*, « une sorte de martyr en l'honneur du martyr »<sup>215</sup>, une allusion au sort qui fut peut-être - mais aucun autre auteur que Grégoire de Tours n'évoque cet événement - réservé à l'empereur défait, et qui aurait cherché refuge auprès de la basilique de Saint Julien. Force est de le constater : il n'y a aucune allusion, dans l'œuvre de notre auteur, à une éventuelle inhumation d'Avitus auprès du martyr Julien. Par ailleurs, Grégoire de Tours, dont les propos doivent aussi être lus avec prudence, souligne une certaine ambiguïté chez cet homme devenu tardivement évêque : d'un côté, il eut un comportement condamnable, menant une vie de

<sup>211</sup>Mathisen 1979, p. 165-166. Voir aussi, plus loin, le développement consacré aux « silences » de Sidoine.

<sup>212</sup>Mathisen 1979, p. 167 : « one of the *mortui*, of course, would have been Avitus ».

<sup>213</sup>*Carm.* 24, v. 16-19.

<sup>214</sup>*Id.*, *ibid.*

<sup>215</sup>*Epist.* 4, 6, 2 : *laetaturae fuerint quoddam se pro martyre tolerasse martyrium*, « elles se seraient réjouies d'avoir à endurer une sorte de martyr en l'honneur du martyr ». Il est ici question des femmes qui, désireuses d'accompagner le convoi du pèlerinage, se seraient ainsi exposées à des dangers, en ces temps risqués. On ne voit ici aucune allusion à l'hypothétique « martyr » d'Avitus.

luxure fort peu appropriée à la retenue chrétienne ; de l'autre, c'est dans la basilique d'un saint local qu'il chercha refuge et protection, chargé de nombreuses offrandes. Il est possible, comme le suggère Dirk Henning, qu'Avitus ait fui Plaisance pour gagner Clermont afin de chercher un soutien qu'était davantage susceptible de lui offrir le clergé gaulois que l'italien ; la famille des *Auiti-Magni*, à laquelle appartient Avitus, entretient par ailleurs d'étroites relations avec l'Église à partir de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle<sup>216</sup>.

Un nouvel élément fut versé au dossier en 1994, par une autre étude de Ralph Mathisen<sup>217</sup> qui fit d'Avitus le dédicataire de l'ouvrage d'un évêque espagnol du nom d'Agrestius, une sorte de lettre intitulée *De fide*<sup>218</sup>. Dans ce discours, Agrestius, identifié par Mathisen à Agrestius de Lugo<sup>219</sup>, se fait fort de défendre son orthodoxie, lors de sa venue en Gaule, afin de se défendre d'accusations diverses touchant à son *credo* et à ses pratiques. Or, c'est en effet à un certain *illustris Avitus*<sup>220</sup>, ainsi qu'à un groupe de chrétiens *celebres* qu'est dédié ce texte ; mais on ne peut admettre de façon certaine l'identification de cet Avitus avec l'empereur. Par une habile démonstration, Ralph Mathisen voudrait en effet rapprocher les deux Avitus en raison de la possible concomitance de leur existence, et de la désignation d'Avitus en terme d'*inlustris*, qui serait cohérente avec le statut de grand aristocrate de notre personnage<sup>221</sup>. Par ailleurs, pour le chercheur anglo-saxon, les références au monde agricole disséminées dans le *De fide*, seraient une subtile allusion au nom du père d'Avitus, Agricola, le consul de 421<sup>222</sup>. On voit que ces hypothèses sont étayées sur de fragiles arguments. En réalité, il est toujours possible d'objecter que d'autres hommes du nom d'Avitus peuvent nous être restés inconnus et que ce discours, dont la datation n'est pas fermement établie, est adressé à un évêque du nom d'Avitus, alors que le beau-père de Sidoine ne fut (peut-être) évêque qu'à la fin de sa vie. Néanmoins, pour contourner la difficulté, Ralph Mathisen rejette cette dédicace à l'évêque Avitus, arguant qu'il ne la juge pas fiable, puisqu'elle lui paraît être un ajout apocryphe et qu'à l'en croire, ce titre d'*episcopus* s'expliquerait par une compréhension erronée du copiste, qui

<sup>216</sup>Henning 1999, p. 134.

<sup>217</sup>Mathisen 1994. L'identification du dédicataire Avitus avec Eparchus Avitus, empereur en 455-456 et beau-père de Sidoine, fait notamment l'objet des p. 71-75.

<sup>218</sup>*Codex Parisinus*, B. N. 8093, f. 83v. Ce document, daté du neuvième siècle, ne comporte qu'une page. On peut consulter sa version numérisée sur Gallica, accessible à l'adresse suivante :

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b85856004/f82.item.zoom>

La notice relative à ce texte dans *Clavis Patrum Latinorum* (3e éd., 1995), 1463a, indique une édition du texte par Smolak 1973 p. 39-40, suivie d'une traduction, et des corrections de Löfstedt 1982 (que nous employons plus bas). En revanche, l'article de Ralph Mathisen n'y est pas recensé.

<sup>219</sup>Dekkers et Gaar 1995 émettent l'hypothèse que l'auteur pourrait être plutôt Agroecius de Sens, également auteur d'une *Ars de orthographia*.

<sup>220</sup>*Ibid.*, v. 2 : *inlustris meritis uenerandae laudis Auito*.

<sup>221</sup>Mathisen 1994, p. 73-74.

<sup>222</sup>*Ibid.*, p. 88.

aurait interprété de façon excessive les références à la dévotion de cet Avitus évoquées dans le discours... Cette accumulation de conditions nous semble faire perdre du crédit à la thèse avancée. Le fait est, du reste, que le texte de cette déclaration d'obédience que constitue le *De fide* présente Avitus comme l'initiateur et le véritable tuteur dans la foi d'Agrestius, qui semble bel et bien s'adresser ici à un évêque qui l'aurait catéché. Voici en effet les premiers mots d'Agrestius adressés à ce mystérieux Avitus :

*Versus Agresti episcopi de fide ad Auitum episcopum  
In modum facetiae*

Poème de l'évêque Agrestius, à propos de la foi, à l'évêque Avitus, en manière de facétie.

*Inter Christicolos celebres quos fama frequentat  
Inlustri meritis uenerandae laudis Auito  
Excelsi domini famulus Agrestius inquit  
aeternam in Christo mundi creatore salutem.*

Parmi des éminents fidèles du Christ que la renommée réunit, illustre par tes mérites dignes de louanges, à toi, Avitus, Agrestius, serviteur du Seigneur très haut, formule un salut éternel dans le Christ créateur du monde.

*Sancta salutiferi per te mihi tradita uerbi  
institui cupiens suscepi semina quorum  
nunc primum tenero prorumpere germine fetus  
incipit et sterilis conatur uincere sulcos.  
<Ex> quo si quidquam generosum nascitur, omne  
esse tuum fateor. (...)  
Tu modo sollicitus sollerter suspice curam  
agricolae et nostros paulisper respice fetus. (...)*

Les saintes semences du verbe salutaire que tu m'as offertes, moi qui étais si désireux d'être instruit, je les ai reçues, ces graines dont maintenant, la première pousse a commencé à éclore de la tendre graine ; elle s'efforce, stérile, de percer le sillon de terre ; si quelque chose de bon en naît, je le dis, ce sera ton œuvre. (...)  
Mais toi, regarde bien le soin industriel que prend le cultivateur (que je suis), et tourne un peu les yeux sur nos semences. (...)

Le ton relativement solennel de ce discours (même si le titre le présente curieusement en termes de *facetiae*) ne nous semble pouvoir induire qu'un destinataire clerc, ou à tout le moins doté d'une certaine expertise religieuse, à même de savoir juger l'orthodoxie des propos tenus<sup>223</sup>. Or, il paraît assez peu probable que le préfet des Gaules et futur empereur Avitus ait joint ces compétences religieuses aux compétences militaires, diplomatiques et politiques vantées par Sidoine dans le panégyrique qu'il lui adresse. Si ces deux Avitus, à savoir le dédicataire du discours de l'évêque de Lugo et l'impérial beau-père de Sidoine, se trouvaient être une seule et même personne, cela supposerait qu'un membre de l'élite publique tel qu'un préfet des Gaules était pressenti comme une personne de référence pour régler un litige religieux, et un dépositaire fiable de l'orthodoxie ; ce qui demeure tout de même assez douteux. Enfin, il n'existe pas, dans cette période, de cas de personnalités religieuses passées ainsi à des carrières civiles : c'est bien plus volontiers le contraire que se produit. En somme, il semble bien plus crédible qu'Agrestius se soit référé à un véritable évêque, par ailleurs inconnu, du nom d'Avitus.

Ce mince faisceau d'indices sujets à caution pourrait laisser penser, mais ne permet pas du tout d'affirmer, qu'Avitus était un véritable chrétien, et qu'à ce titre, il aurait pu favoriser

<sup>223</sup>Ou alors (mais l'hypothèse demande à être creusée), s'agirait-il d'un texte parodique, d'une *facétieuse* imitation ?

l'évangélisation du territoire et la situation de l'Église gauloise, si tant est d'ailleurs qu'il en ait eu le loisir puisqu'il dirigea l'empire fort peu de temps. Les données des historiographes chrétiens n'autorisent que des spéculations<sup>224</sup>, notamment du fait que la consécration d'Avitus comme évêque de Plaisance se présente, si elle est vraie, plutôt sous les traits d'un arrangement diplomatique et d'une charge imposée pour garder la vie sauve. Ce petit détour nous aura permis aussi d'entrevoir quel usage les autorités civiles pouvaient faire, occasionnellement, des charges cléricales vacantes : elles permettaient de mettre à exécution leurs velléités de limogeage.

## 2. *Majorien*

Majorien<sup>225</sup>, devenu empereur le 28 décembre 457, non content de rompre avec la cour de Constantinople ainsi qu'avec son collègue Léon dont il refuse de reconnaître le consulat, fait le choix de mener une politique traditionnelle, visant plutôt à limiter l'influence et le pouvoir de l'Église, par des mesures qui purent la heurter. Ainsi, peut-être mû par le souci de voir croître le nombre de ses sujets, et d'assurer la pérennité des *gentes* sénatoriales<sup>226</sup>, il publie une nouvelle interdisant aux femmes de faire vœu de chasteté et de prendre le voile avant quarante ans : jusqu'à cet âge-là, les veuves se voient donc contraintes de se remarier dans un délai de cinq ans, sous peine de perdre leur fortune<sup>227</sup>. Néanmoins, on ne sait s'il faut interpréter cette mesure comme une marque de faveur ou d'hostilité à l'égard de l'Église, puisque, comme le remarque non sans difficulté Dirk Henning<sup>228</sup>, l'esprit de cette loi était conforme à certains canons ecclésiastiques contemporains<sup>229</sup> et pouvait parfaitement agréer au clergé désireux, lui aussi, de limiter les libertés des femmes célibataires. Certes, cette mesure sera annulée par le successeur de Majorien, le plus pieux Libius Severus, mais elle prolonge aussi et surtout les dispositions de Valentinien III. Par ailleurs, l'empereur limite également l'accès à la cléricature des membres des curies municipales<sup>230</sup>, moins

<sup>224</sup> Ajoutons encore que Jean d'Antioche (fgm. 294 Roberto) n'évoque absolument pas le prétendu épiscopat d'Avitus qui serait mort « épuisé par la faim » ou « noyé ».

<sup>225</sup> À propos de cet empereur, voir l'étude approfondie proposée par Oppedisano 2014. Nous tenons par ailleurs à remercier ici Monsieur Fabrizio Oppedisano de nous avoir fait bénéficier de ses avis lors de notre rencontre à l'École française de Rome en juillet 2018. Nous regrettons toutefois de n'avoir pas disposé d'un temps suffisant pour enrichir ce mémoire des contenus de son ouvrage qu'il a eu la gentillesse de nous adresser, et qui paraît pourtant receler moult informations intéressantes pour notre propos.

<sup>226</sup> Henning 1999, p. 149.

<sup>227</sup> *Nou. Maj.* 6, du 26 octobre 458.

<sup>228</sup> Henning 1999, *ibid.* et n. 195 p. 154.

<sup>229</sup> Le canon 15 du quatrième concile oecuménique de Chalcédoine, de l'année 451, prévoit, de même, qu'aucune femme ne soit ordonnée diaconesse avant l'âge de quarante ans.

<sup>230</sup> *Nou. Mai.* 1.

soucieux peut-être de préserver l'imperméabilité des sphères politique et religieuse, que dans le but de contrôler le nombre croissant de curiales passant au clergé, afin de garantir la continuité des familles de *nobiles*, forces capitales pour son empire ; peut-être avait-il aussi intérêt à limiter le nombre de clercs riches<sup>231</sup>, qui devaient bénéficier des exemptions fiscales qu'il prévoyait dans sa nouvelle 10<sup>232</sup>. Toujours est-il que ces dispositions témoignent, comme l'interprète Claire Sotinel, d'« une conception tout à fait traditionnelle du pouvoir, dont l'Église est implicitement exclue »<sup>233</sup>.

De plus, dans la nouvelle 11 du 28 mars 460, Majorien décrète, peut-être non sans un certain cynisme, que toute ordination forcée de prêtre soit tenue pour nulle, et ce alors même qu'il eut possiblement recours à cette méthode, avec la complicité de Ricimer, contre son prédécesseur Avitus, comme nous l'avons vu. Cette loi invite quiconque ayant été ordonné contre son gré à saisir le tribunal civil afin de réclamer la réparation du dommage subi à hauteur de dix livres d'or, rendus par l'archidiacre fautif. Cela implique que, face à cette éventualité, l'ambition du prince était de s'opposer à toute forme de coercition religieuse ; néanmoins, d'après cette même nouvelle, Majorien refuse tout de même les recours contre une consécration décidée par un évêque, et consolide par la même occasion le rôle de l'évêque de Rome comme instance la plus haute de la juridiction cléricale.

Par ailleurs, une nouvelle de 458 que Majorien adressait au préfet de Rome invitait à respecter tous les monuments antiques, et interdisait la destruction et l'appropriation de biens liés à ces temples.

La brillante construction des temples antiques se voit anéantie ; et pour réparer quelque monument, on en détruit de grands. C'est ainsi que naît l'occasion qu'aujourd'hui encore n'importe qui, pour construire un édifice privé, s'arroge le droit, avec l'aide des juges, de s'approprier les matériaux nécessaires des lieux publics, et à les emporter...<sup>234</sup>

Dorénavant, seuls le Sénat et le prince peuvent décider de la destruction d'un ancien édifice, sans quoi ces actes peuvent être punis d'une amende de cinquante livres d'or, et les officiers complices du délit être châtiés du fouet ou de l'amputation des deux mains. Gibbon juge cet édit « très curieux », et commente ainsi l'attitude de Majorien : « son zèle partait d'un sentiment

---

<sup>231</sup>Comme le suggère Freu 2008.

<sup>232</sup>*Nou. Mai.* 10, vers 459, dont seul reste le titre mais dont le texte est perdu : *Neque senatorem urbis Romae neque ecclesiam ex testamento sibi a certis personis aliquid relictum fisco inferre cogendum (...)* , « qu'on n'oblige ni un sénateur de la ville de Rome ni l'Église à rendre au fisc quelque legs qui lui a été fait par testament par certaines personnes (...) ».

<sup>233</sup>Sotinel 1998, p. 282.

<sup>234</sup>*Nou. Mai.*, 6 : « *Antiquarum aedium dissipatur speciosa constructio ; et ut aliquid reparetur, magna diruuntur. Hinc jam occasio nascitur, ut etiam unusquisque priuatam aedificium construens, per gratiam iudicum ... praesumere de publicis locis necessaria, et transferre non dubitet* ».



généreux, et Majorien avait à cœur de protéger les monuments des siècles dans lesquels il aurait désiré et mérité vivre »<sup>235</sup>. Cet attachement au passé classique de Rome, et cette volonté de préserver son patrimoine historique public, fût-il symboliquement lié au culte païen, semblent le fait d'un empereur soucieux de mener une politique religieusement modérée et non répressive, plutôt mue par un pragmatisme conciliant, quitte à limiter les pouvoirs de l'Église au profit d'une stabilisation de l'État ; à cet égard, les choix de Majorien en matière de politique religieuse se traduisent par cette formule choisie, qui introduit la sixième nouvelle :

*... susceptis regendi imperii gubernaculis cogitare debemus, quemadmodum nostra res publica et armis et legibus et integra religionis reuerentia conseruetur atque proficiat.*

...nous devons réfléchir, nous autres qui avons été choisis comme gouvernails pour diriger l'empire, à la façon dont notre république peut être préservée et rendue plus forte par les armes, les lois et l'entière révérence de la religion.<sup>236</sup>

Le culte paraît mis au service de la sécurité et de la conservation de l'État ; il apparaît pour ainsi dire subordonné au *mos majorum* que, comme tout Auguste, Majorien se montre manifestement soucieux de préserver, et où le rituel religieux chrétien est pour ainsi dire fondu et assimilé, dans une veine très traditionnelle. De fait, l'empereur devait avoir à cœur de conserver ces éléments identitaires garants de la continuité de l'empire, *a fortiori* au moment où ce dernier est menacé de toutes parts. C'est pourquoi sans doute Majorien se présente sous les traits d'un grand amateur des arts et loisirs traditionnels : on sait notamment qu'il organisa les jeux du cirque à Arles en 461<sup>237</sup>, et le témoignage de Sidoine indique qu'il semble vouloir promouvoir une littérature « officielle » et ressusciter un âge d'or de l'Empire. Sidoine nous apprend en effet par une lettre qu'en 459, il s'était lui-même vu convier, avec les poètes gaulois Domnulus, Severianus et Lampridius, « mandés de différentes villes pour les rassembler en une même cité<sup>238</sup> », à un singulier banquet poétique, organisé par un hôte qu'il ne nomme pas. En effet, comme incidemment, alors même que « le roi du festin s'attardait à la préparation des condiments », avant donc que le festin n'ait commencé, on apporta tout à coup (*subito prolatum*) aux convives un livre du chef de cabinet de l'empereur, Petrus. C'est alors qu'un concours d'éloges poétiques s'engage spontanément :

*temporibus Augusti Maioriani, cum rogatu cuiusdam sodalis ad cenam conueniremus, in Petri librum magistri epistularum subito prolatum subitus effudi, meis quoque contubernalibus, dum rex*

<sup>235</sup>Gibbon t. 1, p. 1053 (trad. M.F. Guyot, 1983).

<sup>236</sup>Henning 1999, *ibid.*

<sup>237</sup>Sidoine évoque cet épisode dans l'*epist.* 1, 11, 10 : *Augustus ... epulo suo circensibus ludis...*

<sup>238</sup>*Epist.* 9, 13, 4 : *undique urbium ascitos imperator in unam ciuitatem [...] contraxerat.*

*coniuui circa ordinandum moras nectit oxygarum, Domnulo, Seueriano atque Lampridio paria pangentibus.*

Au temps de l'empereur Auguste Majorien, alors qu'à l'invitation d'un ami nous nous étions réunis pour le dîner, on apporta soudain un livre du chef de cabinet de l'empereur, Petrus, sur lequel je me mis soudainement à improviser, pendant que le roi du festin s'attardait à la préparation des aliments, tandis que mes compagnons de table eux aussi, Domnulus, Severianus et Lampridius composaient de pareils chants<sup>239</sup>.

Cette anecdote appelle plusieurs remarques. D'une part, tout fonctionne comme si ce banquet avait été organisé, peut-être par l'empereur lui-même, à la gloire de Petrus, *magister epistularum* de Majorien<sup>240</sup>, voire à la gloire de la poésie elle-même. En effet, alors que de nombreux poètes de renom se trouvent réunis, par un heureux hasard, chez un ami commun que la lettre ne nomme pas, un concours poétique s'improvise dans une circonstance qui ressemble à une véritable mise en scène : un livre est apporté, d'on ne sait où (Sidoine ne le dit pas), et offert à la vue des convives ; or, il se trouve qu'il s'agit précisément d'un recueil de vers du poète officiel de l'empereur, Petrus. Se produit alors, avec un enchaînement très rapide des faits que renforce bien le polyptote « *subito ... subitus* », une sorte de miracle littéraire : tous les poètes se mettent à improviser, dans des mètres différents, de petits compliments versifiés sur un livre de poésie, et ce, presque sans se consulter mutuellement, mais dans un mouvement qui paraît être né *sua sponte*... Dans ce récit pour ainsi dire méta-littéraire, la poésie apparaît ainsi triplement mise en valeur : Sidoine insère une pièce poétique, composée elle-même en l'honneur d'un recueil poétique officiel, au cours d'une réunion de poètes renommés qui se prêtent très volontiers au jeu d'une complaisante propagande. Du reste, la petite pièce de Sidoine composée prétendument « à l'impromptu » a dû faire l'objet d'une préparation rigoureuse, puisque ses cent vingt vers sont reproduits à la fin de lettre, preuve que l'exercice n'a donc plus rien d'improvisé<sup>241</sup>. D'ailleurs, l'éloge versifié préparé pour l'occasion puise volontiers dans le patrimoine poétique traditionnel, s'inspirant des poèmes de Tibulle et Virgile, comme l'a récemment mis en évidence Germaine Guillaume-Coirier<sup>242</sup>. Sidoine y invoque aussi, sans souci de pudeur ou de réserve chrétienne, les « joueuses de cithare qui se sont initiées au théâtre et à la mimique dans de chaudes compétitions », et « la syrinx de cuivre, amie des

<sup>239</sup>*Epist.* 9, 13, 4.

<sup>240</sup>C'est Petrus qui avait recommandé à Sidoine de composer le panégyrique à la gloire de Majorien en 458. Ce geste symbolisait un retour d'allégeance de l'aristocratie gauloise, incarné par Sidoine, face au nouvel empereur.

<sup>241</sup>*Epist.* 9, 13, 5, v. 1-120.

<sup>242</sup>Guillaume-Coirier 2000, p. 46 et p. 49-51. Cet article souligne notamment que Sidoine s'apparente à Virgile, en demandant à Petrus d'être son *Maecenas* (*carm.* 3, 5).

Satyres nus »<sup>243</sup>... Autant d'ornements poétiques légers on ne peut plus traditionnels, employés pour célébrer l'un des membres du cénacle de Majorien, empereur qui apparaît ici, qu'il soit ou non l'administrateur caché de cette plaisante joute poétique, comme un amateur des belles-lettres, puisqu'il favorise les poètes, organise leurs réunions et encourage vraisemblablement de telles joutes poétiques où toute l'*ars dicendi* classique trouve à s'exprimer. Sidoine se présente à nouveau sous les traits d'un poète officiel de la cour. Or, dans ce poème, pas plus que dans le panégyrique, il n'est question de l'Église, ni d'une quelconque religiosité de la part de Majorien, dont est bien plutôt souligné l'attachement aux loisirs et aux structures traditionnelles de l'empire.

Ce n'est d'ailleurs pas là la seule occasion que l'empereur trouve de se faire l'*editor* occasionnel de petits concours poétiques, comme notre auteur le rapporte encore dans la dernière lettre du premier livre. Au cours d'un banquet donné à l'occasion des jeux du cirque qu'il organise en 461<sup>244</sup>- alors même que les *ludi circenses* n'ont pas bonne presse dans les lois de Théodose lorsqu'ils peuvent concurrencer les cérémonies religieuses, et que les autorités chrétiennes demeurent hostiles aux spectacles traditionnels<sup>245</sup> - Majorien se montre d'humeur joviale avec ses convives, qu'il traite avec bienveillance. En effet, Sidoine se trouve invité là avec plusieurs personnages de haut rang, dont Péonius, qui accuse alors Sidoine d'avoir composé une satire contre lui. Au cours du banquet,

*Nescio quid Athenium interrogans superiectum Paeonium compellatio Augusta praeteriit, casu an industria ignoro. Quod cum turpiter Paeonius aegre tulisset, quod fuit turpius, compellato tacente respondit. Subrisit Augustus, ut erat auctoritate seruata, cum se communioni dedisset, ioci plenus.*

Le Prince, poursuivant la conversation, posa à Athénius je ne sais quelle question, sautant ainsi par dessus Péonius, qui était placé plus haut que lui. J'ignore si ce fut hasard ou intention, mais Péonius eut le mauvais goût de montrer de l'humeur devant cet incident et, ce qui fut plus regrettable encore, il répondit à la place de l'interpellé qui gardait le silence. L'empereur sourit, car, si son autorité était conservée, il était aussi plein de gaieté dans les relations sociales qu'il avait accepté de partager.<sup>246</sup>

<sup>243</sup>Les dieux païens Apollon et Minerve y sont même cités (v. 95-100) pour être rejetés au profit du « Dieu unique » (v. 103), mais ce passage a toutes les chances d'avoir été ajouté tardivement, comme le signale Loyen, t. 3, n. 56, p. 168. Voir notre chapitre « *Quisnam deus ?* » dans la troisième partie à propos de l'inspiration païenne dans la poésie de Sidoine.

<sup>244</sup>*Epist.* 1, 11, 10.

<sup>245</sup>Cf. par exemple *C.Th.* 15, 5, 2 (mai 386) et *C.Th.* 15, 5, 5 (février 425) interdisant les jeux le dimanche. Voir notamment à ce sujet Soler et Thélamon 2008, *passim*. (p. 7, 10-12, 21-22, 53, 206) et notamment le chapitre de Stéphane Benoist (Benoist 2008), qui montre que les rites collectifs et les *ludi* n'ont toujours pas perdu leur caractère païen au début du V<sup>e</sup> siècle, et Soler 2008, qui prouve que les autorités politiques doivent ruser dans les textes législatifs pour rendre acceptables la tenue de ces spectacles aux yeux des autorités religieuses.

<sup>246</sup>*Epist.* 1, 11, 12. Nous remplaçons la traduction d'André Loyen « car s'il savait garder sa dignité » par la formule plus neutre « tout en conservant son autorité ».

Sidoine donne dans cette lettre une image favorable de Majorien, alors même qu'il aurait pu conserver quelque hostilité sourde contre ce prince qui avait vraisemblablement éliminé son beau-père Avitus dont il fut l'adversaire politique. D'ailleurs, Majorien est mort depuis longtemps : les propos de Sidoine dans cette lettre bien postérieure ne semblent donc pas orientés par la flatterie. L'image positive de l'empereur qui transparaît dans ces lignes paraît donc digne de foi. Or, peu de temps après, Majorien, dont l'intérêt a été éveillé par la diffusion de cette satire prétendument attribuée à Sidoine, prie ce dernier de s'expliquer à ce sujet :

*Hic imperator ad me ceruice conuersa: « audio », ait, « comes Sidoni, quod satiram scribas. » - « et ego », inquam, « hoc audio, domine princeps. » Tunc ille, sed ridens: « Parce uel nobis. » - « at ego », inquam, « quod ab illicitis tempero, mihi parco. » Post quae ille: « et quid faciemus his », inquit, « qui te laccessunt? ».*

« Sur ce, l'empereur tournant la tête vers moi : « - J'apprends, dit-il, comte Sidoine, que tu écris une satire. » « Et moi aussi je l'apprends, Sire », répliquai-je. L'empereur reprend, mais avec un sourire : « Epargne-nous, au moins ». « Mais c'est moi, dis-je, que j'épargne en m'abstenant d'actes illicites ». Après quoi, l'empereur : « Et que pourrions-nous faire, dit-il, à ceux qui te tracassent ? »<sup>247</sup>

Le prince affiche ici un intérêt plein de sollicitude amusée envers son sujet. Sa bienveillance envers notre auteur transparaît dans le souci qu'il exprime de lui apporter une aide personnelle. Il accepte d'ailleurs avec mansuétude les conditions de Sidoine, qui consistent à obtenir précisément le droit d'écrire une satire contre son délateur<sup>248</sup>. Il est plausible que Sidoine garde à l'esprit, en cette occasion, qu'il court le même risque qu'Ovide en défaveur auprès d'Auguste, après avoir commis l'*error*, le *crimen*<sup>249</sup> de composer un *carmen* répréhensible. Des équivalences existent en effet bel et bien entre leurs situations respectives, lorsque l'un est exilé chez les barbares de Tomes, et que l'autre se voit encerclé de Burgondes repoussants, et s'il est peut-être cavalier d'affirmer, comme Francesco Montone<sup>250</sup>, que Sidoine a l'intention de connecter son affaire à celle d'Ovide, on identifie néanmoins ici un *topos* littéraire, celui du poète contre l'empereur, ou de la *parrhèsia* du philosophe face au tyran. D'ailleurs, l'empereur, visiblement amusé par le tour que prend la situation, accorde

<sup>247</sup> *Ibid.*, §13.

<sup>248</sup> *Ibid.* : « *Quisquis est iste, domine imperator, publice accuset: si redarguimur, debita luamus supplicia conuicti; ceterum obiecta si non improbabiler cassauerimus, oro, ut indultu clementiae tuae praeter iuris iniuriam in accusatorem meum quae uolo scribam* », « Quel que soit celui qui m'accuse, Sire, qu'il le fasse ouvertement : si je suis confondu, que je subisse le supplice promis au coupable ; si, au contraire, je réduis à néant d'une manière péremptoire l'accusation, je demande qu'avec l'agrément de votre clémence je puisse écrire ce que je voudrai contre mon accusateur, sans toutefois enfreindre la loi. »

<sup>249</sup> Sidoine, *epist.* 1, 11, 15 ; Ovide, *Trist.* 2, 239-240 et *Pont.* 4, 14, 41-42.

<sup>250</sup> Montone 2014, p. 31.

alors à Sidoine ce qu'il souhaite, mais y ajoute malicieusement une condition : que cette demande soit formulé *e uestigio uersibus*, « en vers impromptus<sup>251</sup> », exercice auquel Sidoine excelle.

On voit par cette attitude que Majorien, personnage accort, amateur de satires, de bons mots, et de jeux d'esprit, tient à protéger la liberté de ses sujets, auxquels il accorde volontiers la parole et le droit de se défendre. Il incarne ainsi la possibilité de *parrhesia*, en faisant montre d'une *hilaritas* de bon augure. De plus, ce récit nous apprend que le *princeps* s'adonne volontiers aux loisirs traditionnels, en organisant des jeux du cirque, en prenant part aux plaisanteries du banquet aristocratique et en publiant son goût pour les vers piquants : il apparaît ainsi plausible que cet empereur ait été animé par un certain esprit de tolérance, y compris sur le plan religieux. L'image flatteuse que véhiculent les pièces poétiques de Sidoine présente plutôt un empereur apparemment très peu soucieux des questions religieuses et désireux de faire consensus.

### 3. *Libius Severus (461-465)*

Cet empereur, parvenu au trône après une vacance temporaire du pouvoir consécutive à l'assassinat de Majorien, fut couronné le 19 novembre 461, soit le même jour que la consécration du pape Hilaire : les deux cérémonies, qui avaient nécessité de long préparatifs, devaient manifestement être célébrées en même temps, ce qui, comme le remarque D. Henning<sup>252</sup>, peut indiquer une volonté de la part des deux hommes de marcher dans la même direction, voire de défendre un « programme commun ». Severus semble de fait avoir entretenu de meilleures relations avec l'Église que ses prédécesseurs : malgré la faible quantité des témoignages, nous conservons de Severus diverses marques de sa piété. Tout d'abord, il décida de l'intervention de son *comes Hispaniarum*, Vincentius, représentant tout à la fois de l'Église et de l'État en Espagne, afin de régler un litige religieux<sup>253</sup>, ce qui indique l'existence d'une coopération entre l'empereur et le pape. De même, plusieurs monnaies<sup>254</sup> du temps de Severus le représentent à côté d'un christogramme, signe constantinien, et un *solidus*, notamment, le fait figurer entouré d'une légende explicite, *pietas Augusti nostri*, « la piété de notre Auguste »<sup>255</sup> (mais il faut rappeler que la *pietas* n'est pas une qualité proprement chrétienne). Le *Laterculus* le présente comme un homme *religiose uiuens*<sup>256</sup> :

<sup>251</sup>*Epist.* 1, 11, 14.

<sup>252</sup>Henning 1999, p. 153-154.

<sup>253</sup>Hilaire, *epist.* 14, 1.

<sup>254</sup>*RIC X*, n. 2707, n. 2708, et n. 2012.

<sup>255</sup>*RIC X*, p. 190 et 406 n. 2701.

<sup>256</sup>*Laterculus*, p. 423 : *Seuerus Romae imperauit annos III ibique religiose uiuens decessit.*

l'adjectif *religiosus* est celui qu'employait Rufin à propos de Constantin. L'on sait aussi qu'il annula les dispositions prises par son prédécesseur à l'égard des religieuses de moins de quarante ans<sup>257</sup>, mais nous avons vu qu'il est difficile d'y lire une prise de position hostile ou favorable au clergé<sup>258</sup>.

Sidoine, qui connaît de près certains des administrateurs de Libius Severus, tels le consul de 463 Flavius Caecina Decius Basilius<sup>259</sup> ainsi que le tristement célèbre préfet du prétoire des Gaules de 464, son ami Arvandus<sup>260</sup>, ne mentionne qu'une fois nommément cet empereur, après sa mort, dans le panégyrique d'Anthémius de 467 : *auxerat Augustus naturae lege Seuerus diuorum numerum*, « l'Auguste Severus avait augmenté, par la loi de la nature, le nombre des divinisés »<sup>261</sup>. Sous le règne d'Anthémius, Sidoine peut employer une formule virgilienne<sup>262</sup> pour évoquer la mort d'un empereur qui dut assez vraisemblablement se signaler par sa piété chrétienne.

#### 4. *Le graeculus Anthémius (467-472)*<sup>263</sup>

Anthémius, nommé *augustus* par le sénat en avril 467, a laissé dans l'historiographie l'image d'un empereur religieusement conciliant, certes respectueux de l'orthodoxie chrétienne, mais également fort tolérant envers les païens et les hérétiques<sup>264</sup>, voire « assez favorable à la religion traditionnelle pour être passé lui-même, au IX<sup>e</sup> siècle, pour un païen<sup>265</sup> » ; ses manifestations de soutien à l'égard d'un paganisme survivant, voire en regain d'activité sous l'impulsion personnelle de l'empereur expliquent, pour une part (en plus de ses échecs militaires), l'hostilité qu'il inspira en Italie, très peu de temps après sa prise de fonction ; son attitude très ambiguë vis-à-vis du culte traditionnel nous est suggérée par une accumulation d'indices.

Le chroniqueur Théophane présente tout d'abord Anthémius comme un homme très chrétien<sup>266</sup> : il aurait bel et bien fait bâtir, entre 450 et 457, une église à Constantinople, dédiée à Saint Thomas<sup>267</sup>. Jean Malalas nous apprend qu'à deux reprises, lorsqu'il chercha à se protéger contre les assauts des partisans de Ricimer, c'est vraisemblablement dans la basilique Saint-Pierre

<sup>257</sup>*Nou. Seu.* I, 1 de 463.

<sup>258</sup>Voir ci-dessus : n. 91 à propos de la *Nou. Maj.* 6.

<sup>259</sup>Fréquenté par Sidoine à Rome, d'après *epist.* 1, 9, 2.

<sup>260</sup>Dont les déboires (il est convaincu de crime de lèse-majesté) sont relatés dans *epist.* 1, 7.

<sup>261</sup>*Carm.* 2, 317-8.

<sup>262</sup>Virgile, *Enéide.* 7, 211 : *Accipit et numerum diuorum altaribus auget.*

<sup>263</sup> Ennode, *Vita Epiphani.* 54 (*MGH aa* 7, p. 91). Cf. le texte et la traduction du passage *infra*.

<sup>264</sup> Roberto 2015, n. 29, p. 351.

<sup>265</sup> Sotinel 1998, p. 283.

<sup>266</sup>Théophane, *Chronographia.* 5957 et 5964 (*CSHB* 23, 1 p. 177).

<sup>267</sup>*Chron. Pasch. a.* 454 ; *id. a.* 468, où la notice est répétée probablement par erreur.

du Vatican qu'Anthemius trouva refuge, feignant d'être malade<sup>268</sup>. C'est dans cette même basilique qu'il avait cherché aussi à se réfugier lorsqu'il fut exécuté en 472, au moment où Ricimer revint piller Rome pour lui substituer Olybrius. Jean d'Antioche rapporte une version légèrement différente du lieu de sa mort, mais tout aussi significative : selon lui, les soldats du général en chef des armées italiennes auraient trouvé l'empereur caché parmi une foule de mendiants dans l'église de Saint-Chrysogone<sup>269</sup> : or, cette ultime attitude de dissimulation nous paraît refléter toute l'ambiguïté religieuse du personnage, qui chercha peut-être dans l'Église une simple protection, qu'on nommerait de façon triviale une « couverture ». Il faut dire qu'il aurait été difficilement compréhensible que Léon ait placé, à la tête de l'empire romain d'Occident, un individu trop ostensiblement païen ou philopaïen, et que si Anthémios avait eu des sympathies pour le paganisme, comme nous invite souvent à le croire la tradition historiographique, il avait sans doute intérêt à les tenir dissimulées *a minima*<sup>270</sup>.

D'une part, venu de Grèce et passablement versé dans la philosophie grecque, le nouvel empereur est le descendant de Procope, empereur d'Orient en 365 et cousin de l'empereur Julien l'Apostat, qui s'illustra contre Valens comme chef du mouvement oriental païen<sup>271</sup>. On sait d'autre part que le plus proche conseiller de son grand-père homonyme, Procopius Anthemius, préfet du prétoire d'Orient de 405 à 414, consul en 405 et patricien, était le sophiste Troilus, probablement païen lui aussi<sup>272</sup>. Or, la familiarité d'Anthémios avec la sagesse grecque, et plus particulièrement la pensée néoplatonicienne<sup>273</sup>, fait aussi l'objet d'un long développement, certes topique, dans le panégyrique que compose Sidoine à son sujet (comme Symmaque louait Gratien de lire sous sa tente<sup>274</sup>) :

<p><i>Nec minus haec inter ueteres audire sophistas :</i>  15 <i>Mileto quod crete Thales uadimoniam culpas,</i>  5 <i>Lindie quod Cleobule canis: « modus optimus esto »,</i>  <i>Ex Ephyra totum meditaris quod Periander,</i>  <i>Attice quodue Solon finem bene respicis aevi [...].</i></p>	<p>Il écoutait cependant les leçons des anciens sages : toi, Thalès, enfant de Milet, qui blâmes les engagements sous caution ; toi, Cléobule de Lindos, qui psalmodies : « Rien de mieux que la mesure ! » ; toi, Périandre d'Ephyre, qui réfléchis sur tout ; toi, Solon l'Athénien, qui, sagement, ne juges une existence qu'à son terme [...]<sup>275</sup></p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<sup>268</sup>Jean Malalas, *chron.* 473 (PG 97, c. 555-556).

<sup>269</sup>Jean d'Antioche, fr. 301 : Roberto (p. 509); *Fasti Vindobonenses Priores* s. a., 472 ; *Paschale Campanum* s. a., 472, dans *Chronica italica*.

<sup>270</sup>Chuvin 2009, p. 121.

<sup>271</sup>Courcelle 1948, p. 245. Sidoine fait allusion à ses « Augustes aïeux » dans le *carm.* 2, v. 68-69.

<sup>272</sup>PLRE 2 Anthemius 1 et Toilus 1.

<sup>273</sup>Vassili 1938, p. 40-41, voit même en Anthémios un adepte du néoplatonisme. Cf. Roberto 2015, n. 32, p. 351.

<sup>274</sup>*Or. 3 ad Grat.* 7

<sup>275</sup>*Carm.* 2, v. 154-160.

Après d'autres apostrophes à divers sophistes (Bias de Priène, Pittacus de Lesbos, Chilon de Lacédémone), Sidoine forme une longue liste des écoles philosophiques dont Anthémius serait familier :

- |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>164 <i>Praeterea didicit uarias, noua dogmata, sectas:</i><br/>         171 (...) <i>Quicquid Pythagoras, Democritus Heraclitusque</i><br/> <i>Defleuit, risit, tacuit; quodcumque Platonis</i><br/> <i>Ingenium, quod in arce fuit, docet ordine terno,</i><br/> <i>Quae uel Aristoteles, partitus membra loquendi,</i><br/>         175 <i>Argumentosis dat retia syllogismis ;</i><br/> <i>[...] Socraticusque animus post fatum in Phaedone</i><br/> <i>uiuus.</i></p> | <p>Il étudia en outre les théories nouvelles des diverses écoles : [...] les silences de Pythagore, le rire de Démocrite et les larmes d'Héraclite ; l'enseignement en trois points de Platon dont le génie habita les sommets ; les pièges dont Aristote, en divisant les membres de la proposition, gratifie le syllogisme raisonneur ; [...] et Socrate, dont l'âme est vivante après la mort dans le <i>Phédon</i><sup>276</sup>.</p> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Sidoine développe avec complaisance ces connaissances qu'il semble satisfait de voir partagées par le nouvel empereur : pour Pierre Courcelle, c'est même avec « transport » que le panégyriste présente la nomination de cet empereur philosophe qui donne un dernier « regain de vie et de faveur de la doctrine néo-platonicienne en Gaule »<sup>277</sup>. Il convient de rappeler avec précaution que les milieux philosophiques où sont diffusées ces théories, et qu'a fréquentés Anthémius, sont traditionnellement associés à une forme d'hostilité au christianisme, avec lequel les relations demeurent complexes<sup>278</sup>. Disons simplement, pour éclaircir ce développement à propos de la formation philosophique de l'empereur, que pour notre auteur, la philosophie grecque, d'abord comptée au « nombre des arts sacrilèges », n'est réconciliable avec le dogme chrétien que si l'on a éliminé son caractère profane et si on a fait l'effort de l'arracher à la « fausse religion »<sup>279</sup>, conformément au précepte du *Deutéronome*<sup>280</sup> qu'il connaît. Ainsi, la formation philosophique de l'empereur Anthémius et ses nombreuses accointances néoplatoniciennes ont-elles pu faire naître chez Sidoine, comme chez d'autres témoins que nous allons évoquer ci-dessous, la conviction que l'empereur était aussi favorable à une promotion de l'hellénisme au sens large.

De fait, à en croire les historiens antiques, Anthémius ne semble pas avoir été réellement soucieux de défendre l'Église chrétienne ; au contraire, s'adonnant lui-même à des pratiques divinatoires, il aurait, semble-t-il, remarquablement favorisé certaines survivances du paganisme.

<sup>276</sup>*Ibid.*, v. 164, 171-175, 178.

<sup>277</sup>Courcelle 1948, p. 245.

<sup>278</sup>Morlet 2014, p. 53 : « Si les néoplatoniciens des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> s. voient encore un intérêt à polémiquer contre les chrétiens (et donc à dialoguer avec eux), ceux du V<sup>e</sup> et du VI<sup>e</sup> préfèrent se murer dans un mépris silencieux. La polémique prend alors un tour souterrain et allusif, comme en témoignent les sous-entendus de la *Vie de Proclus*, composée au V<sup>e</sup> s. par Marinus ». Voir aussi p. 191. Nous aurons l'occasion de revenir, dans la troisième partie de ce mémoire, sur ce point (« Que faire de la philosophie ? »).

<sup>279</sup>*Epist.* 9, 9, 12 : *..(philosophia) quae uiolenter e numero sacrilegarum artium exempta raso capillo superfluae religionis (scil. a Fausto Reiensis)...*

<sup>280</sup>*Deut.* 21, 10-13. Le texte est cité et commenté dans la troisième partie de ce mémoire.



Photius affirme tout d'abord, citant le philosophe, contemporain d'Anthémius, Damascius :

« L'auteur dit qu'Anthémius, qui fut empereur de Rome, était un païen, qu'il partageait les idées de Sévère adonné au culte des idoles. Il le fit consul et tous deux auraient eu le dessein secret de restaurer le culte des idoles.<sup>281</sup> »

Anthémius choisit en effet, pour lui tenir lieu d'escorte à Rome, plusieurs personnages païens et néo-platoniciens revendiqués, et parfois accusés de s'adonner à des pratiques magiques, qu'il va même jusqu'à promouvoir, comme on le voit, au consulat. Parmi eux, le *comes* Marcellinus, chef dalmate (qu'il faut peut-être assimiler au Marcellinus pressenti par la « conjuration Marcellinienne »<sup>282</sup> pour s'emparer du pouvoir après la mort d'Avitus<sup>283</sup>), reconnu comme païen<sup>284</sup>, et d'ailleurs disciple du philosophe et devin Saloustios<sup>285</sup> dont les sympathies païennes ne font pas non plus de doute<sup>286</sup>.

Dans l'escorte d'Anthémius se trouvait aussi et surtout le philosophe païen Fl. Messus Phoebus Severus<sup>287</sup>, qui était particulièrement versé, d'après Photius, dans les rites païens, et qui pratiquait la divination<sup>288</sup> ; Richard Goulet indique qu'on peut l'identifier avec l'auteur alexandrin

<sup>281</sup>Photius, *Bibliothèque*, 6, 242 (Damascius, *Vie du philosophe Isidore*), 108 : Ὅτι Ἀνθέμιον οὗτος τὸν Ῥώμης βασιλεύσαντα ἐλληνόφρονα καὶ ὁμόφρονα Σεβήρου τοῦ εἰδώλοις προσανακειμένου λέγει, ὃν αὐτὸς ὑπατον χειροτονεῖ, καὶ ἀμφοῖν εἶναι κρυφίαν βουλὴν τὸ τῶν εἰδώλων μῦθος ἀνανεώσασθαι (traduction de René Henry, collection byzantine, vol. VI, p. 21).

<sup>282</sup>*Epist.* 1, 11, 6.

<sup>283</sup>D'après la PLRE 2, p. 709, il se pourrait en effet qu'il s'agisse du même Marcellinus que la « conjuration marcellinienne » voulait porter sur le trône.

<sup>284</sup>Photius, *Bibliothèque* 6, 242, 91 : Ὁ δὲ Μαρκελλῖνος τῆς Δαλματῶν ἦν χώρας αὐτοδέσποτος ἡγεμῶν, Ἕλληνα τὴν δόξαν, « Marcellin était le chef indépendant de la Dalmatie et il était païen » (traduction de la collection byzantine, *ibid.*). Marcellinus était également *comes rei militaris* en Dalmatie : voir aussi Athanassiadi 1993, p. 18.

<sup>285</sup>Orateur sophiste converti très probablement à la vie philosophique à Athènes aux côtés d'Isidore d'Alexandrie, Saloustios était un païen convaincu ; il apporta d'ailleurs son soutien à Marcellinus qui souhaitait restaurer le paganisme. Voir Goulet 2016, p. 96-100.

<sup>286</sup>Courcelle 1948, p. 245. Photius, *Bibliothèque* 6, 242, 92 : Ὅτι ὁ Σαλούστιος εἰς τοὺς τῶν ἐντυγχανόντων ὀφθαλμοὺς ἀφορῶν προέλεγεν ἐκάστοτε τὴν βίαν γενησομένην ἐκάστῳ τελευτήν. Τὴν δ' αἰτίαν τῆς προγνώσεως οὐδ' αὐτὸς εἶχε φράζειν, « Salustios, en regardant les yeux des gens qu'il rencontrait, prédisait à chaque fois la fin violente qui devait arriver à chacun. Mais la cause de sa clairvoyance, il ne pouvait la dire lui-même » (traduction de la collection byzantine, *ibid.*).

<sup>287</sup>Goulet p. 250-252.

<sup>288</sup>Ce Severus est auréolé, toujours d'après Damascius abrégé par Photius, d'une force particulière qui se manifeste par des signes divins. Photius, *Bibliothèque*, 6, 242, 64 : Ὅτι τὸν Σεβήρου ἵππον φησὶ (Ῥωμαῖος δ' ἦν οὗτος, καὶ Ἀνθεμίου παρασχόντος ἐλπίδας ὡς ἡ Ῥώμη πεσοῦσα πάλιν δι' αὐτοῦ ἀναστήσεται, ἐπὶ Ῥώμην, ταύτης προαναχωρήσας, ἐπανῆκε καὶ τιμῆς ὑπατικῆς ἔτυχε) τούτου τοίνυν ὁ ἵππος, ὃ τὰ πολλὰ ἐχρῆτο, ψηχόμενος σπινθήρας ἀπὸ τοῦ σώματος πολλοὺς τε καὶ μεγάλους ἤφειε, ἕως αὐτῷ τὸ τέρας εἰς τὴν ὑπατικὴν ἀρχὴν ἐν τῇ Ῥώμῃ κατηνύσθη). « Le cheval de Sévère, dit l'auteur, - ce Sévère était un Romain à qui Anthémius avait inspiré l'espoir que Rome tomberait et que ce serait lui qui la relèverait ; il était revenu à Rome qu'il avait quittée et il avait obtenu le consulat - ce cheval donc, qui était sa monture habituelle, quand on l'étrillait, émettait de son corps de longues gerbes d'étincelles ; ce prodige dura jusqu'au moment où cette merveille eu mené Sévère au consulat à Rome » ((traduction de la collection byzantine). Les paragraphes suivants (66-69) sont par ailleurs consacrés aux relations que Severus entretient avec les Brahmanes, et à certaines pratiques divinatoires qui constituent vraisemblablement leurs sujets de conversations.

des *Protogymnasta* et des *Éthopées*, et qu'il fut possiblement élève de Libanios<sup>289</sup>. Or, Anthémios fait rappeler ce païen d'Alexandrie<sup>290</sup> et le nomme patrice, préfet de la Ville et consul en 470, ce qui n'est tout de même pas sans conséquence<sup>291</sup>. De même, l'empereur appelle à ses côtés d'autres figures très ostensiblement favorables au culte traditionnel et à l'hellénisme : le païen Jacques, son médecin<sup>292</sup>, le philosophe Isocasios<sup>293</sup>, ou encore un pneumotochien du nom de Philotheus<sup>294</sup> ; l'amitié d'Anthémios pour ce dernier sera sévèrement réprouvée par le pape Hilaire, comme nous le verrons un peu plus bas. La proximité d'Anthémios avec ce cercle philosophique païen influent, dont Polymnia Athanassiadi souligne le rayonnement cosmopolite<sup>295</sup>, plaide assez solidement en faveur de l'idée qu'Anthémios était loin d'être hostile au culte païen, et même qu'autour de lui, comme l'a bien vu Charles Pietri, « s'ébauche une dernière réaction païenne<sup>296</sup> » ; de là à en conclure qu'Anthémios était lui-même païen, il n'y a qu'un pas (que la prudence, et le souci de nous en tenir strictement aux sources nous invitent à ne pas franchir trop vite). Rome, en tout cas, semble n'avoir pas connu de semblable retour de force d'un mouvement païen depuis des décennies<sup>297</sup>. En effet, à l'égard des pratiques païennes, Anthémios aurait par ailleurs fait montre d'une remarquable libéralité. Le pape Gélase rapporte qu'Hilaire voyait en lui un protecteur des Lupercales : il dut de même s'opposer publiquement à sa proposition de laisser des macédoniens célébrer leur rite dans l'enceinte de l'*Urbs*, condamnant fermement les démarches permissives de l'empereur à l'égard de la secte théosophique arienne, à laquelle il voulait fournir un lieu de culte à Rome : il obligea donc Anthémios à bannir solennellement ces activités, en prêtant un serment public, afin de se conformer à son rôle d'empereur<sup>298</sup>.

<sup>289</sup>Goulet 2016, p. 251.

<sup>290</sup>Sévère avait en effet fui Rome avec d'autres membres de l'élite païenne, pour la cité égyptienne à la suite des désastres que la ville avait subis depuis le sac de 455. Toujours d'après Photius, il y avait constitué une riche bibliothèque.

<sup>291</sup>Sotinel 1998, p. 283.

<sup>292</sup>Photius, *Bibliothèque* VI, 242, 121 : Ἄμφω δέ, καὶ ὁ παῖς καὶ ὁ φύς, ἀσέβει ἦσθιν, « Père et fils (Jacques) étaient tous deux païens ».

<sup>293</sup>Grammairien, rhéteur et sophiste resté païen malgré la visitation de saint Thècle ; arrêté à Constantinople en 467, il fut forcé à accepter le baptême : Goulet 2016, p. 891 et PLRE 2, p. 633-634.

<sup>294</sup>Gélase, *epist. ad episcopos Dardaniae* (citée plus loin) : ... *Anthemium imperatorem cum Philotheus Macedonianus eius familiaritate suffultus diuersarum conciliabuta noua sectarum in urbem uellet inducere...*

<sup>295</sup>Athanassiadi 1993, p. 18.

<sup>296</sup>C. Pietri 1981, p. 421.

<sup>297</sup>Comme le souligne aussi Henning 1999, p. 168.

<sup>298</sup> Gélase, *epist.* 95, 61 : *sanctae memoriae quoque papa Hilarus Anthemium imperatorem, cum Philotheus Macedonianus eius familiaritate suffultus diuersarum conciliabula noua sectarum in urbem uellet inducere, apud beatum Petrum apostolum palam, ne id fieret, clara uoce constrinxit*, « Comme Philotheus, soutenu par sa familiarité avec l'empereur, voulait introduire des assemblées de diverses sectes nouvelles dans la ville, le pape Hilaire, dont le souvenir est sacré, réprimanda haut et fort et publiquement Anthémios à la basilique de l'apôtre saint Pierre afin que cela n'ait pas lieu. » (traduction personnelle). De même dans l'*epist.* 100, 25 : *Et nuper, cum Anthemii et Ricimeris ciuili furore subuersa est, ubi sunt Lupercalia ? Cur istis minime profuerunt ?* « Et plus récemment, quand la Ville a été retournée par le déchaînement de la guerre civile d'Anthémios et de Ricimer, où étaient les Lupercales ? Pourquoi

Enfin, et le fait est singulier, un contorniate de bronze<sup>299</sup> fut diffusé à l'occasion des jeux consulaires de la fin de l'année entre 468 et 472, alors même que l'on n'a gardé nulle trace de ce type de monnaie, symbole de la religion traditionnelle<sup>300</sup>, depuis Honorius. L'exemplaire que nous avons conservé fait étonnamment cohabiter, sur l'avvers, l'effigie de l'empereur Anthémius, et sur le revers, une représentation d'Hercule, avec la mention d'un « hippodrome d'Hercule ». Il s'agit là de la dernière représentation d'un dieu païen sur un contorniate, comme le remarque Andreas Alföldi. Le savant numismate met également explicitement en relation la production de cette curieuse médaille avec le soupçon de paganisme qui pèse sur Anthémius<sup>301</sup>.



5



- Anthemius 5 Kat.Nr. 482

Autant de signes invitent à croire que cet empereur laissa vivre, voire favorisa, ces divers

---

n'ont-elles servi à rien dans ces circonstances ? ». Gibbon, catégorique, p. 1062, commente : « quelques apparences suspectes ternissent la réputation théologique de ce souverain : il avait puisé des maximes de tolérance dans la conversation de Philothée, moine de la secte des macédoniens ; et les hérétiques de Rome auraient tenu impunément leurs assemblées, si la censure véhémement que le pape Hilaire prononça dans l'église de Saint-Pierre n'eût obligé le monarque d'abjurer une indulgence contraire à l'opinion. L'indifférence ou la faveur d'Anthémius ranima jusqu'à l'espoir du faible reste des païens ; ils attribuèrent à un dessein secret de rétablir l'ancien culte, l'amitié singulière dont il honorait le philosophe Sévère, qu'il revêtit de la dignité des consuls ».

<sup>299</sup>*RIC X*, 198 ; Roberto 2014, n. 32, p. 391 et Alföldi 1976, Teil 1, Taffel 192, 5 : « *Hercules, stehend nach r., die Linke auf die Keule gestützt, auf der Rechten ein Kind haltend. (H)ipodromos Heracleos Andreas 2.* »

<sup>300</sup>Alföldi 1990, p. 46 : « *Unter Valentinian III (...) verschwinden natürlich die Symbole der nationalen Religion* ».

<sup>301</sup>Alföldi 1990, p. 34 : « *Und unter Anthemius, von dem eine byzantinische Quelle behauptet, dass er dem Polytheismus erneut zur Geltung verhelfen wollte, und der einen gebildeten Heiden, den Messius Phoebus Severus, zum Stadtpräfekt und ordentlichen Konsul ernannte, erscheint zum letzten Male – anlässlich eines Neujahrsfestes zwischen 468 und 472 – ein heidnischer Gott auf einer Festprägung* ».

avatars de la religion païenne et des pratiques que l'Église catholique, derrière le pape Hilaire, jugeait licencieuses. Anthémius était-il mû par la volonté de faire consensus entre diverses tendances religieuses en puissance, ou de porter, en Occident, les positions idéologiques qui prévalaient en Orient, à savoir, notamment, que l'Église devait rester subordonnée à l'Etat, et que le Pape devait conserver des prérogatives similaires à celles, plus limitées, du Patriarche de Constantinople ( ce qui n'était pas le cas en Occident où les papes voyaient leur autorité s'accroître à mesure que les empereurs perdaient la leur<sup>302</sup>) ? D'un autre côté, cette politique de tolérance religieuse, en vertu de laquelle Umberto Roberto put assimiler son règne à « la dernière période d'épanouissement du paganisme », s'expliquerait aussi par une volonté de « conserver la tradition et les symboles indissociablement liés à l'empereur de Rome »<sup>303</sup> tout en se ménageant les faveurs du clan sénatorial.

Enfin, des sources historiographiques proches de l'empereur peuvent confirmer cette réputation : dans la *Vita Epiphani* d'Ennode, on pourra encore lire le témoignage de l'hostilité du clergé romain pour celui qu'on surnomme *graeculus*, « petit grec » et « païen », terme sans doute dirigé contre ses origines orientales tout autant que contre ses obédiences néoplatoniciennes peu compatibles avec la doctrine chrétienne<sup>304</sup>. Ennode situe l'indice de l'hétérodoxie d'Anthémius dans les propos d'une congrégation ligure, venue présenter à Ricimer, installé depuis peu à Milan, leurs revendications de paix. La difficulté, juge Ricimer bienveillant, sera de trouver un représentant pour aller parler à l'impitoyable Anthémius :

*Sed qui, ait, potissimum huius legationis pondus excipiet ? Quem tantae molis cura maneat ? Quis est qui Galatam concitatum reuocare possit et principem ? Nam semper, cum rogatur, exuperat qui iram naturali moderatione non terminat.*

Mais qui se chargera de la lourde responsabilité d'une telle ambassade ? À qui sera réservé le soin d'une telle charge ? Quel est celui qui pourrait fléchir l'impulsivité d'un Galate, à plus forte raison s'il est un prince ? Car, même quand on le prie, lui qui ne met jamais de borne à sa colère en la modérant naturellement finit toujours par l'emporter<sup>305</sup>.

Mais les Ligures ont leur candidat tout trouvé en la personne d'Epiphane, qui saura, à n'en pas douter, adoucir l'inflexible Galate :

*Tunc uno omnes ore responderunt : « uester tantummodo ad pacem declinetur adsensus. Est nobis persona nuper ad sacerdotium Ticinensis urbis adscita, cui et beluae rabida colla submittunt, qui*

<sup>302</sup>O'Flynn 1991, p. 127.

<sup>303</sup>Roberto 2015, p. 196

<sup>304</sup>O'Flynn 1991, p. 122-128 et Sotinel 1998, p. 283.

<sup>305</sup>Ennode, *Vit. Epiph.* 53 et 54 (*MGH aa 7*, p. 90-91). Traduction personnelle.

*ante preces offeratur beneficium, quod a quolibet petiturus aduenerit, cui est uultus uitae similis, quem uenerari possit quicumque, si est catholicus et Romanus, amare certe, si uidere mereatur, et Graeculus.*

Alors tous, parlant d'une seule voix, répondirent : « votre simple consentement à la paix suffit. Nous avons avec nous un homme, récemment élevé à l'épiscopat à Pavie, devant qui se soumettent les bêtes féroces, qui offre son aide, avant même qu'on l'en ait prié, à quiconque viendrait la lui demander, dont le visage reflète la vie, et qu'enfin tout homme serait à même de vénérer, s'il est catholique et romain, ou du moins aimer, s'il est bien digne de le voir, même s'il est un petit Grec.<sup>306</sup>

Ce passage évoque l'empereur en termes clairs, par l'allusion méprisante à ses origines grecques ; surtout, il laisse clairement entendre que le *graeculus* Anthémius appartient à une catégorie bien distincte des catholiques et des Romains... L'Italie catholique exprime ici toute sa défiance envers le païen Anthémius, qui s'attira d'ailleurs suffisamment d'hostilité pour que l'on cherche à tenter à sa vie, au point qu'il dut prendre en 470 la décision de faire exécuter certains individus qu'il accusait de porter atteinte à sa santé par des sortilèges<sup>307</sup> - preuve supplémentaire, s'il en fallait, que les pratiques magiques étaient toujours couramment employées dans cette seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle. Par ailleurs, Anthémius est loin de faire l'unanimité au sein du clan sénatorial, et notamment des influentes familles que sont les *Decii* et les *Anicii* : les premiers, favorables à la culture grecque venue d'Orient et à une restauration de l'antique tradition<sup>308</sup>, lui apportent leur soutien, tandis que les seconds affichent leur hostilité à l'empereur trop favorable aux manifestations du paganisme<sup>309</sup>.

Cette accumulation d'indices nous semble très suggestive. S'il était sans doute difficilement tenable pour un empereur en butte aux arguties du clergé romain d'assumer complètement cette position, les sources révèlent que nous avons affaire à un empereur philopaïen, sinon païen lui-même. Dans ces conditions, nous verrons que le panégyrique<sup>310</sup> que Sidoine consacre à l'empereur Anthémius semble afficher singulièrement les couleurs de cette ambiguïté religieuse<sup>311</sup>.

---

<sup>306</sup>*Ibid.* Traduction personnelle.

<sup>307</sup>Jean d'Antioche, frg. 299 Roberto (p. 507) : « l'empereur d'Occident Anthémius, tombé terriblement malade à cause d'un sortilège, punit beaucoup de gens qui avaient été arrêtés pour cette raison, en particulier Romanus, qui avait eu la charge de *magister officiorum*, qui était compté parmi les patrices, et qui était un grand ami de Ricimer » ; même version chez Cassiodore, *Chron.* 1289 et chez Paul Diac. *HR*, 15, 2.

<sup>308</sup>Notamment Caecina Decius Basilius, fréquenté par Sidoine d'après l'*epist.* 1, 9.

<sup>309</sup>Zecchini 1981, p. 130.

<sup>310</sup>Le *carmen* 2.

<sup>311</sup>Claire Sotinel (1998, p. 283) souligne que ce texte, « tissé de références païennes explicites (...) célèbre aussi l'éducation de philosophe du nouvel empereur, sans aucune référence au moindre auteur chrétien, et reflète enfin une conception parfaitement traditionnelle de l'État et du pouvoir, dont l'Église et le christianisme sont entièrement absents ».

## 5. *En manière de bilan*

Dans un article consacré aux *Romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, Hervé Inglebert présente de façon simplifiée les panégyriques de Sidoine en soutenant qu'il s'agit d'éloges d'empereurs chrétiens<sup>312</sup> ; mais rien, dans ces panégyriques, n'est de tonalité chrétienne, et force est bien de dire que l'on ne sait pas si ces empereurs sont bel et bien chrétiens, et qu'il est même permis d'en douter à propos d'Anthémius.

Anne-Marie Taisne indique, dans une étude qu'elle consacre à la « présence de Stace dans les *Carmina* de Sidoine Apollinaire »<sup>313</sup>, que Sidoine loue la piété d'Avitus, tout en prenant soin de préciser que cette qualité s'exerce ici à l'égard des ancêtres, et en la mettant en relation avec une *imitatio* de Stace<sup>314</sup>. Ce dernier, tout comme Sidoine, compose des variations autour des quatre vertus du bouclier d'Auguste, la *uirtus*, la *clementia*, la *iustitia* et la *pietas*. Or, cette dernière valeur n'est pas illustrée dans les *Carmina Majora*. La seule mention de la *pietas* dans les vers louangeurs de Sidoine, équivaut en fait à un sentiment de respect à l'endroit d'un *propinquus*, un parent<sup>315</sup>, et non à un sentiment de respect religieux à l'égard du ou des dieux.

À propos de Majorien, Sidoine ne fait aucune allusion à son attitude vis-à-vis de la religion, alors même qu'il mentionne la piété de son maître des milices, Nepotianus, « lui seul à qui Sylla le céderait dans la bataille, à qui Fabius le céderait en intelligence, Metellus en piété, Appius en éloquence, Fulvius en vigueur, Camille en adresse »<sup>316</sup>. Curieusement, Sidoine ne juge pas utile de préciser que le prince est pieux, mais il juge bon de le faire à propos de son collaborateur. D'ailleurs, on ne sait quelle réalité peut recouvrir cette dévotion, ni envers qui elle s'exerce : est-ce envers un dieu, et plus spécialement une divinité martiale, une personne, des ancêtres ? Si cette *pietas* peut être comparée à celle de Metellus, c'est-à-dire Metellus le pieux, il s'agit en fait d'une forme de piété à l'égard de son père, à l'instar du héros républicain qui employait toutes ses forces à

---

<sup>312</sup> Inglebert 1994, p. 319 : « Sidoine Apollinaire, tout en affirmant en bon sénateur que le passage de la République au principat fut négatif, fit l'éloge de trois empereurs chrétiens, - Avitus en 456, Majorien en 458, Anthémius en 468 -, en s'appuyant sur les *uirtutes* les plus traditionnelles ». Le chercheur ajoute pourtant que Sidoine « cite dans ses panégyriques la Rome archaïque des *uirtutes* et la Rome victorieuse des conquêtes de la République et de l'Empire jusqu'à Trajan : ces discours de type augustéen auraient pu être écrits par des païens », relevant justement l'ambiguïté religieuse de ces empereurs.

<sup>313</sup>Taisne 2014, n. 10, p. 291.

<sup>314</sup>*Ibid.*, p. 284-285.

<sup>315</sup>*Carm.* 7, 218-219 : ... *quem (scil. Theodorum obsem) pro pietate propinqui expetis...*, (Théodorus fait otage) que tu viens réclamer par affection pour un proche... Le Theodorus en question est un noble livré au roi des Goths comme gage de paix : cf. *carm.* 7, v. 215-218.

<sup>316</sup>*Carm.* 5, 555-557 : *dignus, cui cederet uni / Sylla acie, genia Fabius, pietate Metellus, / Appius eloquio, ui Fulvius, arte Camillus.*

le faire revenir d'exil, comme le rappelle Cicéron<sup>317</sup>.

Enfin, Sidoine ne fait pas non plus mention de la « piété » d'Anthémius, non plus que de celle de Majorien. Est-ce à dire que cette valeur n'a guère d'importance pour le poète ? Une dizaine d'années plus tard, Sidoine l'emploiera pourtant pour louer Fauste de Riez. Est-ce à dire que les princes n'étaient pas suffisamment associés aux démonstrations de la dévotion religieuse pour que soient portée au nombre de leurs qualités celle d'être *pius* ? Dans le genre très codifié du panégyrique, prononcé en des circonstances où le désir de légitimation du *princeps* laisse peu de place sans doute à l'innovation, le poète, mû par des préoccupations plutôt pragmatiques, n'évoque pas la question sans doute secondaire de la dévotion de l'empereur, qui, s'il jouit bel et bien d'une autorité en matière religieuse, n'est probablement pas tenu à un devoir d'exemplarité chrétienne et n'offre pas matière à louanges pour sa religiosité. De la même façon, il est assez frappant que, lorsque Sidoine fait allusion à la ville de Rome, il ne prenne pas le soin de mentionner qu'il s'agit du siège de la papauté, alors qu'il célèbre tous ses autres aspects : dans la lettre 1, 6 au jeune Eutropius, qu'il engage à s'illustrer par une carrière politique, il présente la ville par une énumération où l'on pourrait s'étonner de ne pas trouver de mention du siège apostolique. Rome est en effet encore pour lui « le siège des lois, le collège des lettres, le sénat des dignités, la capitale du monde, la patrie de la liberté, l'unique cité du monde entier où seuls les barbares et les esclaves sont étrangers »<sup>318</sup>. Tout fonctionne comme si la question religieuse demeurait de toute façon très secondaire pour le poète politique, qui donne à voir, par son silence, la relative indifférence dans laquelle il semble tenir la question des liens entre l'Église et l'État. Si les empereurs laissent prospérer l'Église des Gaules au V<sup>e</sup> siècle, ce n'est manifestement pas par une politique volontariste de leur part.

#### IV. Quelques modalités notables de la christianisation des personnes

Il est temps de revenir à la Gaule de Sidoine et de tâcher de faire un peu de lumière sur les méthodes employées, par les clercs, pour y évangéliser les hommes et leur inculquer les pratiques et articles de foi du culte nouveau. Commençons par rappeler que l'évangélisation des provinces gauloises s'effectue en même temps que la diffusion de la langue latine, au détriment du celte, par

---

<sup>317</sup>Cicéron, *Post Reditum*, 37; *Post reditum in Quirites* 6; *Pro Archia*, 6.

<sup>318</sup>*Epist.* 1, 6, 2 : *domicilium legum, gymnasium litterarum, curiam dignitatum, uerticem mundi, patriam libertatis, in qua unica totius orbis ciuitate soli barbari et serui peregrinantur.*

l'action des évêques qui sont souvent de grands propriétaires terriens d'une part<sup>319</sup>, ainsi que par l'instauration progressive d'une temporalité et d'une « topologie » nouvelles d'autre part. Pour les fidèles, le temps de l'année est en effet désormais scandé par les grandes fêtes religieuses fixées dans le calendrier liturgique, telles Noël, Pâques ou la Pentecôte, et consacré régulièrement au jeûne et à la pénitence pendant les périodes de l'Avent, de Carême et des Rogations, justement instituées en Gaule par un ami de Sidoine, Mamert de Vienne. Ces fêtes nouvelles viennent se superposer un temps aux célébrations traditionnelles, comme en témoigne le Calendrier de Polemius ( dont nous citons plus loin le contenu), mais elles sont aussi vouées à les remplacer et à les éradiquer : la *Chronique* de Prosper indique par exemple que, pour Pâques de 444, le neuf des calendes de mai, « par déférence envers le seigneur », il n'y eut pas de jeux du cirque pour l'anniversaire de la Ville<sup>320</sup>. Cette période de conversion religieuse de l'empire voit de fait la mise à distance de certains aspects de l'*habitus* antique. Notamment, les structures et acteurs des loisirs traditionnels font l'objet d'un traitement particulier dans les textes qui codifient les pratiques de la nouvelle religion, puisque, par exemple, certains conciles stipulent que les conducteurs de char et les comédiens n'ont pas le droit d'appartenir au monde clérical<sup>321</sup>.

### 1. *Rôle central de l'évêque*

Dans une présentation rapide des relations du laïcat avec le pouvoir religieux, Lisa K. Bailey affirme qu'en l'absence d'une autorité religieuse centrale, le monde chrétien gaulois est en fait composé de « micro-chrétientés » éparées, dont les pratiques religieuses sont façonnées par autant de centres et donc de chefs religieux locaux<sup>322</sup>. Il paraît évident que l'auteur souhaite mettre en exergue le caractère central de la figure de l'évêque, dont on a certes parfois présenté le statut en terme d' « épiscopat monarchique »<sup>323</sup>, mais nous questionnons tout de même d'emblée l'affirmation selon laquelle aucune autorité supérieure ne régirait les pratiques locales : l'existence de décisions conciliaires et de décrétales suffit à démontrer qu'un contre-pouvoir collectif (émanant des synodes)

<sup>319</sup>Brown 1971, p. 127.

<sup>320</sup>Prosper d'Aquitaine, *chron. a. 444*, 1335 (Mommsen 1892, p. 479) : *Hoc anno pascha domini VIII kal. Maias celebratum est, nec erratum est, quia in die XI kal. mai. dies passionis fuit. Ob cuius reuerentiam natalis urbis sine circensibus transiit.* « Cette année, Pâques fut célébrée le 9 des calendes de mai, et ce n'est pas une erreur, puisque le jour de la passion tombait le 11 des Calendes. Par déférence envers cette fête, l'anniversaire de la ville se passa sans jeux du cirque » (traduction personnelle).

<sup>321</sup>L'hostilité des milieux cléricaux envers les spectacles traditionnels est bien mise en évidence dans Soler et Thélamon 2008.

<sup>322</sup>Bailey 2016, p. 2-3 et n. 6, p. 161.

<sup>323</sup>Jo Torjesen 2008, p. 398 et Dassmann 1974.



et individuel (représenté en la personne du pape qui agit régulièrement par voie épistolaire<sup>324</sup>) venait tempérer les ambitions particulières des chefs religieux de chaque cité ; les devoirs et prérogatives de l'évêque sont par ailleurs soigneusement définis dans les canons conciliaires et, pour l'époque de Sidoine, l'épiscopat gallican est notamment rigoureusement régulé par les articles des *Statuta Ecclesiae Antiqua*<sup>325</sup>.

Certes, les évêques, acteurs de premier plan de la mission évangélique, concentrent des pouvoirs accrus, dont l'étude a donné lieu à de nombreux travaux universitaires<sup>326</sup> et dont nous ne reprendrons ici que les grandes conclusions, pour leur apporter ensuite nuances et précisions dans la deuxième partie de notre mémoire. Leur rôle d'administrateur, de juge et de *patronus* protecteur, souvent bien préparé par une noble extraction sociale et une carrière administrative illustre, a eu pour conséquence une véritable politisation des élections épiscopales en Gaule<sup>327</sup>. Le modèle ambrosien a introduit un modèle d'évêque à la fois pasteur et patron, *uir sanctus* capable de miracles, mais aussi charismatique prédicateur qui n'a rien perdu de ses qualités administratives de gouverneur<sup>328</sup>. Contrairement à Martin qui, en revanche, d'après sa *Vita*, n'assume aucun rôle proprement « politique », Ambroise, tel que le présente son biographe le diacre Paulin, conjugue les talents du sénateur avec la sainteté du thaumaturge<sup>329</sup>. L'on pourra garder à l'esprit ce modèle milanais afin d'identifier les points de convergence avec l'épiscopat gaulois que Sidoine incarne, mais on peut d'emblée signaler une inflexion majeure en ce que l'autorité épiscopale permet aussi à une noblesse en mal d'ambition dans un empire déliquescents d'exercer un équivalent de charge publique. Certes, il convient de rappeler que l'évêque demeure, au V<sup>e</sup> siècle, une personne privée dont les prérogatives, hormis l'*episcopalis audientia*, ne sont pas *stricto sensu* civiques<sup>330</sup>, mais il est manifeste qu'il entoure la communauté civique d'une protection efficace en cas de difficultés : aide alimentaire<sup>331</sup>, obtention de grâces fiscales<sup>332</sup>, et surtout engagement dans la lutte contre les assauts ennemis<sup>333</sup> illustrent les diverses modalités de cet *auxilium*, autrement nommé *praesidium* ou

<sup>324</sup>Le pape Hilaire (Hilaire, *epist.* 7, *PL* 58, p. 24-27) fait notamment de Leontius d'Arles l'intermédiaire privilégié entre Rome et les Églises gallicanes, en insistant sur la nécessité de réunir des conciles. Le pape Léon, en 445, intervient également par lettre auprès des évêques de la Viennoise pour déplorer les prétentions d'Hilaire d'Arles et pour décider que les ordinations d'évêques devront être dorénavant toutes présidées par l'évêque métropolitain.

<sup>325</sup>À propos de ce texte que nous jugeons capital pour appréhender le climat religieux de la Gaule de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle et étudier la chrétienté cléricale gallicane, voir notre présentation et traduction du texte en annexe.

<sup>326</sup>Heinzelmann 1976 ; Näf 1995 ; Sotinel 1998b ; Lizzi 1998 ; Cracco-Ruggini 1999 dans le numéro 7 de la revue *Antiquité tardive*, 1999, consacré notamment aux « Gouverneurs et évêques ».

<sup>327</sup>Pietri 1998.

<sup>328</sup>Pietri 1983, p. 36-87.

<sup>329</sup>Cracco-Ruggini, 1999, p. 180-183.

<sup>330</sup>Lepelley 1998 p. 17.

<sup>331</sup>Ainsi Patiens distribuant du blé aux Auvergnats, comme en témoigne la lettre 6, 12, 5 et 8 de Sidoine.

<sup>332</sup>Constance de Lyon, *Vita Germ.* 19-24.

<sup>333</sup>Sidoine évoque par exemple la résistance d'Aignan contre les Huns (*epist.* 8, 15, 1) (de même Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 7) ; lui-même incarne la défense de Clermont assailli puis lâchement abandonné aux Wisigoths dans la lettre

*suffragia* par Sidoine<sup>334</sup>, qui fonde un véritable patronage épiscopal<sup>335</sup>.

Par ailleurs, fournissant une part non négligeable de ces personnages, l'abbaye de Lérins contribue à diffuser dans la chrétienté gauloise une idéologie inspirée du monachisme, et à développer la figure du moine-évêque<sup>336</sup> : au milieu du V<sup>e</sup> siècle, au moins douze évêques gaulois, dans les provinces du Sud jusqu'en Belgique, de Cimiez jusqu'à Troyes, Soissons et Amiens, proviennent de cette *militia Lerinensis*<sup>337</sup>, diffusant en Gaule les préceptes ascétiques de l'île. Leur rôle dans la définition de l'épiscopat gaulois, en ce qu'il a pu infléchir la façon dont Sidoine a conçu sa charge, fera également l'objet d'un développement plus étoffé dans la deuxième partie. Rappelons seulement ici l'empire exercé par le monastère de Lérins sur les cadres de la chrétienté gauloise au V<sup>e</sup> siècle, qui a récemment fait l'objet d'une étude de référence désignant cette influence en terme de « lobby lérinien »<sup>338</sup> : ce centre monastique<sup>339</sup> créé entre 400 et 410 par quelques moines, au premier rang desquels Honorat, futur évêque d'Arles, sur l'île de Lérins jusqu'alors inhabitée<sup>340</sup>, se présente comme un pôle de formation privilégié pour les futurs évêques gallo-romains ( qui n'en sont toutefois pas tous issus, loin s'en faut) du Sud et du couloir rhodanien : après le fondateur de Lérins, Honorat, Eucher, Hilaire, Vincentius, Loup, Maximus puis son successeur Fauste seront recrutés pour occuper les évêchés d'Arles, de Lyon, de Troyes, ou de Riez. L'action de ces évêques doit rester énergique pour achever la conversion du territoire gaulois. Ainsi peut s'expliquer la métaphore courante assimilant l'évêque, et plus spécifiquement l'évêque de provenance lérinienne, à un soldat, ou à un général appartenant à une *militia* : cette image est usitée par Hilaire<sup>341</sup>, Fauste<sup>342</sup>, puis Sidoine lui-même, qui présente l'ancien lérinien Loup de Troyes comme « le plus fameux des primipiles », le « porte-drapeau » et le « général » de cette milice insulaire<sup>343</sup>.

L'évêque concentre d'autant plus d'autorité dans les milieux cléricaux gaulois qu'il se présente aussi comme le sommet d'une hiérarchie épiscopale rationalisée. La correspondance de Sidoine nous apprend peu de choses des clercs entourant l'évêque, ainsi que du *cursus clericorum*

---

7, 6 que nous citons *passim*.

<sup>334</sup>*Epist.* 7, 1, 2 et 6, citée par Beaujard 1991, p. 179.

<sup>335</sup>Van Waarden 2016, p. 187 ; Van Waarden 2010, p. 124-125 ; Rousseau 2010, p. 207 ; Heinzelmann 1976, p. 127. Nous aurons l'occasion de développer cet aspect de la société gauloise christianisée dans la troisième partie de ce mémoire.

<sup>336</sup>Markus 1999.

<sup>337</sup>Voir notamment, dans l'ouvrage de référence de Codou et Lauwers 2009, Heijmans et Pietri 2009, p. 39-41, ainsi que Dubreucq 2009, p. 196.

<sup>338</sup>Voir notamment Heijmans et Pietri 2009, p. 35-62.

<sup>339</sup>Sur l'histoire de Lérins, voir notamment Pricoco 1978, Labrousse, Magnani, Codou, Le Gall, Bertrand et Gaudrat 2005 et Codou et Lauwers 2009.

<sup>340</sup>Cf. Pricoco 1978, et notamment les p. 30-40.

<sup>341</sup>Hilaire d'Arles, *Vita s. Honorati*, 16, 1, p. 110, évoque Lérins en terme de *castra Dei*.

<sup>342</sup>Fauste de Riez, *epist.* 8, p. 210. Il demande également à l'assistance des fidèles de combattre pour Dieu, *Deo militare*, dans *hom.* 72, 4, p. 776.

<sup>343</sup>*Epist.* 6, 1, 3.

qu'il convenait de suivre dans l'Église<sup>344</sup> : cette question semble de peu d'importance pour lui, qui fut vraisemblablement promu dans la cléricature de façon accélérée. À titre d'exemple, indiquons que Sidoine ne mentionne le statut de ses destinataires que lorsqu'ils s'agit d'évêques, mais qu'il ne différencie pas, dans ses formules de salutations, les prêtres, les diacres, les moines ou les convertis de ses destinataires laïcs<sup>345</sup>. On ignore globalement l'organisation de son Église, et l'on ne sait presque rien des clercs secondaires sur lesquels il pouvait compter pour administrer ses paroisses. On peut toutefois s'en remettre aux derniers canons des *Statuta Ecclesiae Antiqua*, qui nous font connaître l'ordre hiérarchique de l'Église gallicane, dont les titres du cléricat mineur sont d'ailleurs peu attestés par les autres sources gauloises : à l'évêque succèdent le prêtre, le diacre, le sous-diacre, l'acolyte, l'exorciste, le lecteur, le portier et les religieuses<sup>346</sup>. Ces canons insistent d'autre part sur les devoirs de l'évêque qui doit théoriquement délaissier toute préoccupation séculière<sup>347</sup> pour ne plus se consacrer qu'aux seules lectures, oraisons et prédications, afin de propager le dogme conformément aux articles de foi auxquels il doit explicitement souscrire<sup>348</sup>. À l'appui de leur effort de christianisation, en plus de l'instauration progressive d'une liturgie gallicane durant les offices religieux<sup>349</sup>, les évêques contribuent à développer deux pratiques neuves du culte chrétien en promouvant des figures sacrées dont ils se présentent d'ailleurs comme les intermédiaires : la vénération des saints, assortie de l'inhumation *ad sanctos*, ainsi que le culte des martyrs.

## 2. *Des pratiques et des croyances nouvelles*

Dans leur effort de christianisation des mœurs, les évêques cherchent à répandre et à uniformiser les pratiques pour fixer le culte. Des gestes neufs et une spiritualité inédite doivent en effet s'ancrer dans les habitudes d'un peuple qui, peu coutumier encore de l'attitude contemplative, fait l'expérience nouvelle d'une religion plus intériorisée, ce qui constitue probablement l'un des changements majeurs de l'Antiquité tardive<sup>350</sup>. Pour comprendre quels gestes et attitudes nouvelles exige le culte qui s'implante en Gaule, il est utile de se référer aux catégories heuristiques finement

<sup>344</sup>Tout juste indique-t-il que Jean, futur évêque de Chalon, a d'abord été lecteur puis archidiaque (*epist.* 4, 25, 4).

<sup>345</sup>Van Waarden 2016, p. 2.

<sup>346</sup>*Statuta Ecclesiae Antiqua*, c. 90 à 102 (voir notre traduction en annexe).

<sup>347</sup>*Ibid.*, notamment canons 3, 6, 7, 8.

<sup>348</sup>*Ibid.*, *praef.* Il s'agit de la profession de foi de l'évêque, entendue comme preuve de son orthodoxie.

<sup>349</sup>Les éléments « standards » de la liturgie eucharistique sont détaillés par Bailey 2016, p. 106-107.

<sup>350</sup>Van Waarden 2016, p. 4-5, s'appuyant sur les analyses de Charles Taylor (Taylor 1989), et relayant le concept forgé par Michel Foucault de « discipline de soi » (Foucault 1984).

définies par Ariane Bodin<sup>351</sup>, qui développe l'idée que l'« être-chrétien » se fonde sur de nouvelles façons de croire, de dire et de faire. La chercheuse distingue notamment, au sein des moyens d'expression dont doit s'emparer le chrétien pour manifester sa religion, les gestes « primaires », c'est-à-dire « chrétiens par essence » (tels que le baptême, le pèlerinage, le culte des martyrs, ou l'inhumation *ad sanctos*), les gestes « secondaires » d'origine profane ou païenne mais réinvestis d'une valeur chrétienne (l'évergétisme, la charité, l'ascèse), les gestes « à caractère social » (qui induisent une interaction, notamment de l'évêque avec ses ouailles), et les gestes « militants » (telle que la destruction de lieux de culte païens). Parmi ces catégories toutes opérantes, nous voudrions singulièrement nous pencher sur une composante importante du christianisme gaulois, sur lequel les efforts des évêques se sont concentrés au V<sup>e</sup> siècle, à savoir le culte des saints et des martyrs, figures locales religieuses dont la *tutela* se voit mise en valeur tant par les évêques que par les laïcs en quête de protection spéciale.

Ces pratiques nouvelles de vénération de saints et des martyrs, qui se sont développées ponctuellement dès le milieu du IV<sup>e</sup> siècle<sup>352</sup>, font l'objet d'une pratique plus courante au milieu du siècle suivant, au point que Peter Brown a pu parler pour cette époque d'un « christianisme de sanctuaires et de reliques »<sup>353</sup>. Néanmoins, il convient d'emblée de nuancer la vision catégorique d'un culte des saints omniprésent et triomphant en Gaule qui avait souvent prévalu jusqu'aux conclusions d'un colloque organisé en 2013 intitulé « Des dieux civiques aux saints locaux dans le monde romain tardo-antique (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle) »<sup>354</sup>, au cours duquel Peter Brown a appelé à examiner avec prudence l'« illusion ecclésiastique » : le discours des évêques et des hagiographes ne doit pas faire oublier que la réalité historique de ce culte devait être bien différente de l'image du consensus que nous en avons reçu, et qu'il dut connaître d'abord un faible écho<sup>355</sup>. Les témoignages que nous conservons d'un essor homogène et glorieux du culte des saints en Gaule demeurent le fait du discours ecclésiastique justement désireux de promouvoir cette vénération pour laquelle il fallut pourtant déployer beaucoup d'efforts.

Ceux-ci se modèlent sur l'exemple du culte de saint Martin qui se développe certes avec la publication en 397 de la seconde version de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère, mais qui sera essentiellement régénéré, après plusieurs décennies d'effacement<sup>356</sup>, par l'évêque Perpetuus. Ce dernier emploie diverses stratégies pour instituer ce culte : il charge des poètes, dont Sidoine lui-

<sup>351</sup>Bodin 2013, p. 87-94.

<sup>352</sup>Comme en témoigne la datation haute de la tombe de Quentin, ornée d'un édifice assorti d'un autel dès cette époque, dans l'Aisne (Cf. Gaillard et Sapin 2014).

<sup>353</sup>Brown 1984, p. 24.

<sup>354</sup>Caillet, Destephen, Dumézil et Inglebert 2015.

<sup>355</sup>Brown 2015, notamment p. 379.

<sup>356</sup>Pietri 2015, p. 353-358. Martin ne fut pas d'emblée vénéré comme le saint protecteur de la Gaule ; ce statut ne fut « acquis » qu'au terme du VI<sup>e</sup> siècle avec l'impulsion décisive de Grégoire de Tours.

même et Paulin de Périgueux à qui il commande une version versifiée de la *Vita Martini*, de diffuser le témoignage de ses vertus par l'écrit ; il monumentalise le culte en faisant construire une grande basilique dédiée pour laquelle il prie Sidoine de composer une inscription ; ce dernier participe donc à la promotion du culte du corps de Martin, *totis uenerabile terris*, « révééré par toute la terre », en composant une pièce vouée à être gravée dans la basilique qui s'élève dans le *suburbium* de Tours à la place d'une « construction de style commun, qui n'était pas digne de son confesseur »<sup>357</sup>. Perpetuus encourage encore les marques de ferveur vis-à-vis de cette figure tutélaire gauloise par l'institution de la fête anniversaire du saint inaugurée par le concile de Tours de 461, qui consiste en fait en une *receptio Martini* où les évêques viennent témoigner de leur dévotion au saint<sup>358</sup> ; de même, la pieuse propagande dont se charge Paulin de Périgueux célèbre le pèlerinage, sans doute moins suivi en réalité que ce que prétend la présentation enthousiaste qu'il en donne<sup>359</sup>, qui s'institue à partir de ce moment-là, et persuade du secours que le saint apporte aux fidèles gaulois menacés par l'ennemi barbare, tel Aegidius lorsqu'il est fait prisonnier par les Wisigoths<sup>360</sup>. On se gardera également de voir une continuité trop nette entre les fonctions et les rites attachés aux saints gaulois et les divinités antiques et poliades<sup>361</sup>. Les célébrations des saints sont encouragées à l'échelle de la ville par les évêques soucieux de mobiliser une communauté large, dont la dévotion doit se trouver ravivée par la dimension collective et festive de ces rassemblements : par exemple, les commémorations d'Auxerre et de Tours marquent profondément la vie de la cité puisqu'elles durent un mois complet.

La spiritualité nouvelle introduit également la pratique neuve du culte des reliques des témoins du Christ persécutés. Les martyrs gaulois sont relativement peu nombreux, ce qui s'explique notamment par le fait que la Gaule, tardivement christianisée, ne fut pas touchée par les principales vagues de grandes persécutions. Ainsi, l'invention de martyrs, qui se généralise au milieu du V<sup>e</sup> siècle, s'explique aussi par le besoin de protection des cités lors des affrontements avec les peuples germaniques : les martyrs assurent eux aussi la sauvegarde de la cité, où ils sont rarement inhumés de longue date, mais plus souvent transférés avec une sépulture monumentale visant à implanter un culte local. Un prédicateur gaulois de la fin du V<sup>e</sup> siècle, le pseudo-Eusèbe Gallican<sup>362</sup> aimerait ainsi voir les fidèles vénérer les martyrs lyonnais comme Blandine, en plus des

<sup>357</sup>*Epist.* 4, 18, v. 3-4 : *primum plebeio machina cultu, quae confessori non erat aequa suo.*

<sup>358</sup>*Conc. Turonense a. 461*, dans *Concilia Galliae 314-506*, p. 143 : *Cum ad sacratissimam festiuitatem qua domni nostri Martini receptio celebratur, in ciuitatem Turonorum beatissimi sacerdotes, quorum subscriptio subter adiecta est, conuenissent...*

<sup>359</sup>Pietri 2015, p. 358.

<sup>360</sup>Paulin de Périgueux, *Mart.* 6, 34-36 et 111-151.

<sup>361</sup>Caillet, Destephen, Dumézil et Inglebert 2015, p. 21 ; Lançon et Moreau 2009, p. 107-111.

<sup>362</sup>La paternité des homélies dites d'Eusèbe Gallican a fait l'objet de plusieurs spéculations au cours du siècle dernier. On a longtemps attribué ces sermons à Fauste de Riez (ainsi encore Beaujard 1991, p. 176, n. 8), mais Bailey 2010 a

martyrs étrangers<sup>363</sup>. Constructions, célébrations et œuvres hagiographiques enraccinent cette nouvelle forme de « patriotisme » religieux, qui contribue à resserrer les liens de la *ciuitas* autour d'une figure tutélaire qui assume une partie des attributs et qualificatifs qu'on attachait autrefois aux divinités poliades<sup>364</sup> et qui exercent dès lors un avatar du *patrocinium* épiscopal<sup>365</sup>. De fait, ce processus culturel est saisi en plein développement au milieu du V<sup>e</sup> siècle, et lorsque Sidoine accède à l'épiscopat, en l'an 470, des efforts doivent encore être consentis pour ancrer cette tradition nouvelle. Par exemple, comme le remarque Brigitte Beaujard<sup>366</sup>, l'histoire des martyrs doit faire l'objet d'un enseignement auprès des laïcs peu familiers de ces personnages : le pseudo-Eusèbe Gallican juge encore utile d'expliquer à ses fidèles qui n'ont vraisemblablement pas compris le sens de ces fêtes anniversaires, dans l'un de ses sermons, en quoi consiste le *dies natalis*<sup>367</sup>.

Julien de Brioude<sup>368</sup>, premier martyr auvergnat, s'apparente, aux yeux de Sidoine<sup>369</sup>, au saint protecteur de toute la cité arverne, débordant le seul *uicus* de Brioude, où ses membres furent ensevelis<sup>370</sup>. Il fait l'objet d'un culte important au cours du V<sup>e</sup> siècle, dont les premières manifestations sont d'initiative populaire : on venait se recueillir spontanément autour de la tombe de Julien (qui éclipse d'ailleurs la figure d'Austremoine, prétendu évangéliste de l'Auvergne selon Grégoire de Tours), afin de le prier d'accomplir quelque miracle. Au-dessus de sa tombe fut construite une *cellula* à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, date à laquelle se convertissent les habitants de Brioude (*uicus Briuatensis*) qui, toujours d'après Grégoire de Tours, étaient alors encore païens<sup>371</sup>. Mais ce n'est qu'à partir du dernier quart du V<sup>e</sup> siècle, vers 480, que sera érigée la basilique, qui s'élèvera sur la *cellula* qui abrite le sarcophage du saint, témoignant du réel essor de ce culte, de façon à peine

---

démontré que cette collection était l'oeuvre de plusieurs auteurs, dont probablement Fauste de Riez, que l'on ne peut pas identifier avec précision, mais qui ont vécu entre le milieu du V<sup>e</sup> siècle et le début du siècle suivant dans les milieux cléricaux du Sud de la Gaule, et notamment dans les villes de Riez, Arles, Lérins et Lyon. Lisa Bailey exclut en revanche que Césaire d'Arles ait pris part à cette compilation.

<sup>363</sup>Eusèbe Gallican, *Hom.* 11, 1, CC p. 131.

<sup>364</sup>Pietri 1991, p. 355-356.

<sup>365</sup>Beaujard 1991, p. 180-181.

<sup>366</sup>Beaujard 1991, p. 188-189.

<sup>367</sup>Eusèbe Gallican, *Hom. in natale s. Genesisii* (CC 101 a p. 651) : *martyrum passiones, natales uocamus dies : quando eos martyrii uita et gloriae fides, dum ingerit morti, genuit aeternitati*, « les passions de martyrs, nous les appelons bien les jours anniversaires, puisque c'est le moment où la vie de martyr et la confiance en la gloire, tout en les conduisant à la mort, les fit naître à l'éternité » (traduction personnelle).

<sup>368</sup>La vie de Julien nous est rapportée par Grégoire de Tours, *Liber de passione et uirtutibus sancti Iuliani martyris*, ainsi que dans la *Passio Iuliani* anonyme (BHL 4540), composée entre 373 et 527. A propos de ce martyr auvergnat originaire de Vienne, persécuté vraisemblablement par Dioclétien, voir Vivier 2014, p. 256-277, ainsi que les actes du colloque international organisé par la ville de Brioude du 22 au 25 septembre 2004, « Saint Julien et les origines de Brioude », dans l'Almanach de Brioude 2007, et également Pietri 1988, p. 23-38 et Beaujard 1991, p. 5-22.

<sup>369</sup>*Epist.* 7, 1, 7.

<sup>370</sup>Tandis que sa tête fut conservée à Vienne. Grégoire de Tours, *Liber de passione et uirtutibus s. Iuliani*, 1-2.

<sup>371</sup>*Ibid.*, 4-6. Les païens fréquentent notamment encore les temples de Mars et de Mercure (§4). Voir à ce sujet Santelia 2012, p. 74 et Van Dam 1985, p. 167.

plus tardive que celui de Martin<sup>372</sup>. À Clermont toutefois, le prédécesseur de Sidoine Namatius avait déjà oeuvré, au milieu du V<sup>e</sup> siècle, pour doter la basilique nouvellement construite des reliques des saints Vital et Agricole qu'une délégation dut aller chercher jusqu'à Bologne, faute de posséder déjà un martyr local<sup>373</sup>, comme l'avaient fait avant lui Martin ou Victrice avec les *brandea* des martyrs inventés par Ambroise de Milan en Italie. Le retour de la congrégation fut l'occasion d'un de ces miracles qu'affectionne Grégoire de Tours : les reliques furent épargnées par le déluge qui s'abattit sur le pays au moment où la congrégation, escortée des fidèles, les transférait dans la cité<sup>374</sup>. Sidoine n'évoque toutefois jamais ces deux martyrs, conférant à Julien l'essentiel du prestige martyrial local.

---

<sup>372</sup>Beaujard 2000, p. 137. Des vestiges archéologiques de ces deux niveaux de construction, la *cellula* et la basilique, sont observables : Martinez 2017, p. 431-432.

<sup>373</sup>Beaujard 1991, p. 9

<sup>374</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 16 et *Glor. Mart.* 43.

## V. Divers degrés d'adhésion au christianisme

Ces formes nouvelles d'une spiritualité intériorisée ne font évidemment pas l'objet d'une implication univoque chez les chrétiens gaulois. Le credo est accueilli, compris, éprouvé avec des nuances infinies, mais aujourd'hui imperceptibles par le peuple laïc dont Lisa K. Bailey rappelait d'ailleurs récemment la faible représentation dans les sources littéraires tardo-antiques. Dans ces conditions de christianisation massive et de croissance continue du peuple laïc, la véritable foi revêt de plus en plus couramment le costume « voyant » de la conversion et de la vie ascétique, destiné à se distinguer de la masse des fidèles laïcs.

### 1. *Laïcs et convertis*

Il est impossible d'estimer la proportion de la population convertie dans le territoire gaulois au moment où Sidoine accédera à la cléricature<sup>375</sup>, mais on peut affirmer que les élites y sont christianisées avant le peuple, *a fortiori* dans les territoires ruraux. Il est certain également, comme nous l'avons vu, que la christianisation des campagnes est beaucoup plus prononcée dans la Provence méridionale que dans le reste des provinces, et que la conversion des zones rurales apparaît comme un phénomène plus évident à partir du VI<sup>e</sup> siècle<sup>376</sup>. Alors que le christianisme continue à pénétrer le sol chrétien, on voit se distinguer, en cette fin de V<sup>e</sup> siècle gaulois, deux « catégories » de chrétiens, par lesquelles se délimite ainsi une véritable hiérarchie parmi les fidèles<sup>377</sup> : les « laïcs », qui forment le plus grand nombre, et les « convertis ». On définira le laïcat en reprenant les termes d'un ouvrage récent consacré à la question<sup>378</sup> : un laïc est un membre de l'Église chrétienne, baptisé, et non ordonné, ni assimilé à une communauté religieuse (par exemple en tant que moine)<sup>379</sup>. Au cœur de la masse christianisée de laïcs dont le nombre va assurément croissant, certains individus éprouvent pour leur part le besoin de se signaler par des marques

<sup>375</sup>Mac Mullen 2011, p. 116, estime que le christianisme, au début du V<sup>e</sup> siècle, a réussi à gagner «la moitié ou presque » de la population de l'empire.

<sup>376</sup>Voir les comptes-rendus archéologiques de l'étude de Codou et Colin 2007, p. 73-74.

<sup>377</sup>Cette subdivision du peuple chrétien fait l'objet de la récente étude de Bailey 2016.

<sup>378</sup>Bailey 2016, p. 4-6.

<sup>379</sup>*Ibid.*, p. 5.



extérieures d'une plus grande religiosité, confirmée dans l'acte solennel de la *conversion*. Cette pratique facilement identifiable liée aux préceptes du monachisme gaulois satisfait, d'une certaine façon, les aspirations identitaires de chrétiens qui cheminent vers une manifestation plus visible de leur foi. C'est en tout cas la conclusion, en fait discutable, de Robert Markus, selon lequel cette discipline manifeste et méthodique devient la marque de l'« authentique christianisme, dans une société où être chrétien ne faisait plus désormais de grande différence visible dans la vie d'un homme<sup>380</sup> » ; toutefois, cette recherche d'une distinction visuelle ne fut certainement pas systématique, puisque la *Lettre à Diognète*, comme l'*Apologétique* de Tertullien plaident pour l'indifférenciation des chrétiens au sein de la société. Il s'agit alors non pas de se convertir à la foi chrétienne, puisque le baptême a déjà été reçu, mais de changer de vie pour se consacrer plus intensément à Dieu, « tout en menant une vie normale dans le siècle », comme le précise Françoise Prévot<sup>381</sup> : l'effet du baptême se voit alors renouvelé, régénéré par la pénitence et par le sacrement de réconciliation, pour laquelle une « confession publique » ne semble pas nécessaire, contrairement à ce que tend à croire une certaine tradition historiographique ; comme le souligne Stéphane Ratti, cette pratique n'a pas eu d'existence continue, ni de nécessité d'être<sup>382</sup>. Lisa K. Bailey, qui n'évoque pas la teneur cérémoniale du moment du sacrement, précise que ce changement de comportement religieux du fidèle implique une distinction nette du groupe séculier, rendue manifeste par des conséquences visibles, à savoir un changement de vêtement et de coiffure<sup>383</sup>, et surtout un mode de vie plus continent, sans pour autant que ce changement ne s'assortisse d'une entrée dans les ordres ou dans une communauté religieuse<sup>384</sup>. Divers membres du réseau de Sidoine sont présentés comme des modèles de conversion : la veuve Eutropia mentionnée par Sidoine, qu'il qualifie de *sancta*, mène une vie de charité et d'abstinence, mais « dans le monde »<sup>385</sup> ; le vénérable Maximus, lui, est devenu prêtre tout récemment, mais les changements qu'a induits sa conversion sur sa physionomie frappent singulièrement Sidoine qui va le visiter un jour, vers 465<sup>386</sup> :

---

<sup>380</sup>Markus 1999, p. 36.

<sup>381</sup>Prévot 1997, p. 229-230.

<sup>382</sup>Voir à ce sujet les remarques de Stéphane Ratti (Ratti 2018, notamment p. 28-35) à propos de la confession publique évoquée par Michel Foucault, dans le quatrième et dernier volume de l'*Histoire de la sexualité, Les aveux de la chair* : l'exomologèse, non plus que la pénitence, n'était pas tenue d'être publique.

<sup>383</sup>Il s'agit notamment de couper ses cheveux et de laisser pousser sa barbe : cf. par exemple le canon 25 des *Statuta Ecclesiae Antiqua*, dans *Concilia Galliae 314-506*, traduit en annexe.

<sup>384</sup>Bailey 2016, p. 34-35.

<sup>385</sup>*Epist.* 4, 2. Cette figure est employée comme exemple du phénomène de *conuersio* par Bailey 2016, p. 39.

<sup>386</sup>André Loyer date cette lettre de 465-467, sans pouvoir certifier cette fourchette, mais estimant que les « sentiments religieux qui s'expriment au §7 nous invitent à ne pas remonter trop haut ». Les chercheurs ont récemment remis en cause ce processus de datation faillible, en vertu duquel la présence de formules chrétiennes (qui peuvent de toute façon être très topiques) témoigneraient d'une rédaction à date avancée, proche en tout cas des années de conversion de Sidoine. La relecture critique des lettres, que leur auteur a pu retoucher avant publication, compromet en fait toute

*Vt ueni, occurrit mihi ipse, quem noueram antierius corpore erectum, gressu expeditum, uoce liberum, facie liberalem, multum ab antiquo dissimilis incessu. Habitus uiro, gradus, pudor, color, sermo religiosus, tum coma breuis, barba prolixa, tripodes sellae, Cilicum uela foribus appensa, lectus nil habens plumae, mensa nil purpurae, humanitas ipsa sic benigna quod frugi, nec ita carnibus abundans ut leguminibus ; certe, si quid in cibus unctius, non sibi sed hospitibus indulgens. Cum surgeremus, clam percontor adstantes, quod genus uitae de tribus arripuisset ordinibus, monachum ageret an clericum paenitentemue.*

À mon arrivée, il m'aborda de lui-même, et lui que j'avais connu jadis droit de corps, la démarche aisée, la voix assurée, le visage affable, il me parut bien différent de son ancienne allure. Son habit, son pas, sa modestie, son teint, son discours, étaient ceux d'un homme religieux, arborant désormais les cheveux courts, la barbe longue, assis sur un siège à trois pieds ; les rideaux pendus à sa porte étaient en étoffe de Cilicie ; pas de plume dans son lit, pas de pourpre sur sa table ; son hospitalité elle-même, si elle restait amicale, était frugale, moins abondante en viandes qu'en légumes ; du moins, s'il y avait dans le menu un plat plus savoureux, c'était par complaisance non pour lui-même, mais pour ses hôtes. À notre sortie de table, je m'enquiers à voix basse auprès de mes voisins sur le genre de vie qu'il avait embrassé parmi les trois ordres, c'est-à-dire s'il était moine, clerc ou pénitent. »<sup>387</sup>

L'attitude du *conuersus*, ici présentée avec force détails, confine au *topos* littéraire. La description de Maximus projette un *ethos* chrétien très nouveau qui, curieusement, limite les démonstrations d'affabilité et réduit les marques de l'*urbanitas*, si chère au monde aristocratique gallo-romain, à une politesse minimale qui paraît avoir frappé Sidoine, vraisemblablement encore peu familier de ce type de comportement dont il se demande *quod genus uitae arripuisset* ? On peut souligner d'ailleurs que les qualités que Maximus a délaissées ont toutes trait à l'aisance et à la liberté de geste et de ton, soulignée par la figure étymologique *liberum ... liberalem*, ce qui indique une forme de contrainte, de discipline de soi que Sidoine ne loue pas de toutes ses forces, et dont il demeure étonné.

Cet exemple correspond à la définition que donne Lisa Bailey de ce phénomène, qui consiste en un « *especial religious commitment within christianity and a separation from saecularity* »<sup>388</sup>, par lequel le chrétien peut continuer à mener une vie dans le siècle, tout en se conformant à une

---

certitude de datation par ce type de preuve. Néanmoins, nous suivons l'argument d'André Loyer qui indique que cette lettre est forcément écrite avant 469, puisque « Sidoine circule sans difficulté apparente entre son domicile et Toulouse ».

<sup>387</sup>*Epist.* 4, 24, 3-4. Ce passage est justement mentionné par Bailey 2016, p. 40, qui lui permet de souligner le caractère « hybride » de ce statut de *conuersus*, à mi-chemin entre clerc et laïc.

<sup>388</sup>Bailey 2016, p. 34.

forme d'ascétisme moral. Il faut ici noter que si certains chrétiens étaient bel et bien résolus à consolider leur foi en menant une vie plus pieuse, cette volonté de se distinguer suppose que le reste des fidèles demeure animé d'une foi insuffisante au yeux des premiers, et que le baptême reçu n'implique qu'une religiosité que d'aucuns pouvaient juger encore superficielle ; ces baptisés ne seraient alors chrétiens que de nom. L'acte de la conversion peut alors être conçu comme un second et vrai baptême, et c'est peut-être précisément ce qu'expérimentera Sidoine à la fin de la décennie 460. Dans ces conditions toutefois, l'historien des idées en déduit que la proportion de « véritables » chrétiens se trouve inévitablement réduite, car rares demeurent ceux qui se soumettent à cette expérience de régénération. D'autres sources déplorent précisément l'idée que si les foules sont bel et bien baptisées, cette conversion massive est restée superficielle.

## 2. *Limites d'un christianisme « de masse » : « non potest integer Christianus dici »*<sup>389</sup>

Nombreux sont les auteurs qui, entre les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, expriment leur scepticisme vis-à-vis de foules converties à la hâte et déplorent, chez leurs coreligionnaires, un christianisme de surface, une pratique généralisée de la *simulatio*. Après les commentaires sur l'hypocrisie chrétienne d'Origène (qui interprète en ce sens le verset « beaucoup d'appelés, peu d'élus » (Mt 22, 14)<sup>390</sup>, Eusèbe de Césarée<sup>391</sup>, Ambroise de Milan<sup>392</sup> et Augustin appellent à faire preuve de foi véritable, et à être chrétien par les œuvres et par les faits (*opera, facta, conuersatio*), et non seulement chrétien de nom (*nomine*)<sup>393</sup>. Augustin notamment évoque le flou manifeste dans lequel les foules adhèrent au christianisme, au point de relever que « le monde est tout entier chrétien, et il est tout entier impie »<sup>394</sup> car « nombreux sont ceux dont la conversion est fausse »<sup>395</sup>; et les rares vrais chrétiens

<sup>389</sup>Cette formule est empruntée à un passage du canon 23 du concile de Tours (567) que nous citons et commentons plus bas.

<sup>390</sup>Origène, *In Matthaëum comm.* 27, 24 ; Origène, *Hom. Sur Jérémie* 4, 3.

<sup>391</sup>Eusèbe, *Vie de Constantin* 4, 54, 2.

<sup>392</sup>Ambroise de Milan, *In Ps.* 118, 20, 48.

<sup>393</sup>Par exemple Augustin, *In Ioh. Epist.*, 5, 12.

<sup>394</sup>Augustin, *In epist. Ioh.*, 4, 4 : *Totus mundus christianus est et totus mundus impius.*

<sup>395</sup>Augustin, *En. In. ps.* 39, 10 : *Quanti fideles agglomerantur, quantae turba concurrunt, multi uere conuersi, multi falso conuersi ; et pauciores sunt uere conuersi, plures falso conuersi ; quia multiplicati sunt super numerum : « Quels grands rassemblements de fidèles ! Quelles grandes foules réunies ! Nombreux sont ceux dont la conversion est réelle, nombreux sont ceux dont la conversion est fausse. Mais moins nombreux sont ceux dont la conversion est réelle que ceux dont la conversion est fausse, car « ils se sont multipliés au-dessus de tout nombre (Ps. 39, 6) ».*

souffrent de leur cohabitation avec la masse qui pratique une religion dévoyée : « Peu nombreux sont parmi les chrétiens ceux qui vivent bien, nombreux sont ceux qui vivent mal »<sup>396</sup>. Vers 413, l'évêque d'Hippone déplore encore que soient souvent admis au baptême des *competentes*, des catéchumènes aux piètres qualités morales et aux motivations douteuses :

Certains veulent admettre au bain de la régénération qui se fait dans le Christ Jésus notre Seigneur, tous les candidats, indistinctement, quand bien même l'immoralité et l'indignité de leur conduite, et leurs fautes scandaleuses, seraient tout à fait notoires, qu'ils refuseraient de la changer et déclareraient ouvertement leur intention d'y persévérer.<sup>397</sup>

Dans une étude qu'il consacre aux « limites d'adhésion au christianisme dans l'Antiquité tardive », Michel-Yves Perrin<sup>398</sup> tente d'évaluer la part de réelle conviction spirituelle dans le processus de conversion massif qui a lieu au cours des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. À l'appui d'un constat désabusé, que lui inspire une fine remarque de *l'Histoire ancienne de l'Église* de Louis Duchesne<sup>399</sup>, l'auteur ajoute que les sources témoignent en effet d'une forme d'hypocrisie morale dans les milieux nouvellement convertis, et d'une « crise du système de filtrage des adhésions au christianisme et d'inculcation des normes de croyance et de comportement alors jugés chrétiens ». Certes, Michel-Yves Perrin convient que la connaissance que nous avons de cet « âge d'hypocrisie », peuplé de conversions intéressées et de comportements pseudo-chrétiens doit beaucoup au témoignage d'Augustin et de quelques auteurs engagés dans des polémiques dont l'enjeu est précisément de lutter contre les mauvais chrétiens ; il souligne l'effet de distorsion de ces sources, qui restent teintées par « une véritable hantise de la dissimulation ou du travestissement qu'il s'agit de démasquer »<sup>400</sup>. Néanmoins, l'auteur reconnaît que les politiques chrétiennes répressives à l'égard des païens auront inmanquablement généré des formes de résistance païenne, de tiédeur et de syncrétisme. De fait, au tournant du V<sup>e</sup> siècle, il paraît très plausible qu'en triomphant ainsi massivement, le christianisme soit également devenu temporairement moribond : attentif à ce paradoxe, Stéphane Ratti rappelle qu'Augustin se désole à maintes reprises de voir les foules de

---

<sup>396</sup>Augustin, *Sermones Dolbeau*, 4, 8-9, lignes 216-223, p. 520.

<sup>397</sup>Augustin, *De fide* 1, 1, CSEL 41 : *Quibusdam uidetur indiscrete omnes admittendos esse ad lauacrum regenerationis, quae est in Christo Iesu Domino nostro, etiamsi malam turpemque uitam facinoribus et flagitiis euidentissimis notam mutare noluerint, atque in ea se perseueraturos aperta etiam professione declarauerint.*

<sup>398</sup>Perrin 2010, p. 48.

<sup>399</sup>Duchesne 1910, p. V-VI et p. 4-5 : « [Au V<sup>e</sup> siècle] tout le monde est chrétien. Tout le monde pourra-t-il l'être sérieusement ? [...] Il s'en fallait grandement que tous les fidèles de l'Église fussent également appliqués à réaliser le programme évangélique. On était loin de la ferveur primitive, de ces petites communautés des anciens temps [...]. Maintenant tout le monde était chrétien, ou à peu près ; cela supposait qu'on pouvait l'être à bon compte. [...] La masse était chrétienne comme le pouvait être la masse, de surface et d'étiquette ; l'eau du baptême l'avait touchée, l'esprit de l'Évangile ne l'avait pas pénétrée ».

<sup>400</sup>Perrin 2010, p. 59 et 61.

chrétiens récemment convertis, et faiblement convaincus, hésiter entre l'église et le théâtre<sup>401</sup> : dans son public se retrouvent « des païens et surtout une foule de convertis de fraîche date, dont Augustin perçoit parfaitement qu'ils sont des chrétiens très tièdes »<sup>402</sup>. Jean-Marie Salamito<sup>403</sup> présente de même comme une véritable « crise de croissance » ce moment où le monde est devenu massivement chrétien. En d'autres termes, l'apparition d'une « Église de masse » n'entérine pas une christianisation effective, au sens d'un mouvement global des âmes vers la perfection christique. Il convient en effet, pour l'authentique chrétien, de se conformer à la vertu exceptionnelle du Christ<sup>404</sup> (et des martyrs) ; être « χριστιανός » équivaut, depuis l'apparition du terme par lequel les chrétiens eux-mêmes se sont désignés<sup>405</sup>, à suivre de près, sur le plan individuel, l'exemple du Χριστός, Jésus ; or, tous les visiteurs de l'Église sont manifestement loin d'être animés par cette aspiration, et Pélage a beau jeu de rappeler la *lex perfectionis*<sup>406</sup> sur laquelle les chrétiens doivent régler leurs vies, afin de contrer les effets pervers de la massification des fidèles après les temps théodosiens. C'est pourquoi le prédicateur d'Hippone se désole de voir ces masses mal converties peuplées de chrétiens « incomplets », de *mali christiani*<sup>407</sup>. Les choses auront-elles radicalement changé, moins d'une cinquantaine d'années plus tard, dans les provinces gauloises que fréquentera Sidoine ? Les « foules perverties qui remplissent corporellement les églises »<sup>408</sup>, mais dont l'acte de présence n'est pas assorti de la moralité voulue par le baptême, sont sans doute victimes entre autres de la transition brutale d'un polythéisme essentiellement ritualiste, à un monothéisme authentiquement « éthique », et qui exige une discipline de soi dont elles n'ont pas encore l'habitude<sup>409</sup>. Pour sa part, Sidoine a sans doute expérimenté le même optimisme mesuré face à ces évangélisations pléthoriques mais de peu de valeur, lorsqu'il dut prendre la mesure d'un christianisme sans doute encore superficiel chez ses ouailles. Son honnête témoignage apporte parfois de précieuses nuances au tableau simplifié d'une Gaule convertie. Il est intéressant d'entendre Sidoine comparer, en 473, la ferveur nouvelle des fidèles participant aux Rogations instituées par Mamert de Vienne à celles, exécutées sans enthousiasme, des précédentes prières publiques :

---

<sup>401</sup>Ratti 2016b, p. 86, et 282-284.

<sup>402</sup>*Ibid.*, p. 282.

<sup>403</sup>J.-M. Salamito 2010, p. 63-67.

<sup>404</sup>Par exemple Pélage, *De uita christiana*, 14 : *Christianus ille est, qui Christi uiam sequitur, qui Christum in omnibus imitatur.*

<sup>405</sup>Dans *Actes*, 11, 26. Elias Bickerman, « The name of Christians », dans *Harvard Theological Review*, 1949, a mis en évidence le fait que ce nom a été d'emblée revendiqué comme appellation identitaire par les premiers sectateurs du Christ, et ne leur a pas été imposé de l'extérieur.

<sup>406</sup>Pélage, *Expositio epistolae ad Corinthos prima*, 10, 11.

<sup>407</sup>Augustin, *Enarr. in ps.* 30, 2, d. 2, 6 : *Quis sunt inimici ecclesiae? pagani, iudaei; omnibus peius uiuunt mali christiani*, « Qui sont les ennemis de l'Église ? Les païens, les juifs ? Pires que tous, ce sont les mauvais chrétiens ».

<sup>408</sup>Augustin, *De Catechizandis rudibus*, 7, 11 : ... *quorum peruersae turbae corporaliter implent ecclesias.*

<sup>409</sup>Salamito 2010, p. 66.

*Erant quidem prius, quod salua fidei pace sit dictum, uagae tepentes infrequentesque utque sic dixerim oscitabundae supplicationes, quae saepe interpellantur prandiorum obicibus hebetantur, maxime aut imbres aut serenitatem deprecaturae ; ad quas, ut nil amplius dicam, figulo pariter atque hortuloni non oportuit conuenire.*

Sans doute y avait-il auparavant des prières publiques, mais, soit dit sans vouloir offenser la foi, elles étaient inconsistantes, tièdes, peu suivies, et, si je puis dire, pleines de bâillements, elles étaient souvent engourdies par la digestion<sup>410</sup> des repas qui les interrompaient, vouées surtout à demander la pluie ou le beau temps ; et pour ne pas en dire plus, il ne pouvait pas paraître avantageux à la fois au potier et au jardinier d'y prendre part<sup>411</sup>.

Dans cette dernière remarque formulée du bout des lèvres et comme à regret (*ut nil amplius dicam*), Sidoine révèle la faible implication des orants qui affichent une dévotion superficielle, et motivée par de piètres considérations. L'ennui et l'indifférence des fidèles sont dénoncés avec un certain mépris qui transparaît dans la pointe satirique et presque épigrammatique qui les associe à des potiers et des jardiniers dont les intérêts sont divergents, et qui pratiquent ces *supplicationes* sans y engager leur âme, tout empêchés qu'ils sont par ailleurs par la torpeur de leurs corps appesantis par le repas. Voilà sans doute une image fugace des ouailles que Sidoine eut à éduquer à la foi, après avoir dû lui-même s'y former. Il n'est d'ailleurs qu'à lire les *Sermons au peuple* de Césaire d'Arles pour se convaincre que les chrétiens récemment convertis en Gaule demeuraient très perfectibles : le sermon leur présentant *quales sint christiani boni, et quales mali* définit les bons et les mauvais comportements des fidèles<sup>412</sup>.

Or, même dans les rangs de l'Église, il convient de corriger les mauvais chrétiens : quelques passages de Sidoine nous font connaître des exemples d'un clergé corrompu. Tout d'abord, une phrase chargée de sous-entendus se situe à la fin d'une lettre d'éloge de son ami Vectius :

*[...] ad [uitam Vectii] sequendam praeter habitum, quo interim praesenti saeculo imponitur, omnes nostrae professionis homines utilissime incitarentur, quia, quod pace ordinis mei dixerim, si*

<sup>410</sup>Nous comprenons ainsi les *prandiorum obicibus*, c'est-à-dire « les gênes des repas », qui semblent faire référence aux somnolences consécutives à la digestion, comme nous invitent à l'interpréter aussi la mention des bâillements, et l'usage du verbe *hebetato*, qui suggère un état de torpeur et d'affaiblissement physique. André Loyen (t. 2, p. 196), traduisait de façon plus neutre «souvent troublées par la gêne de repas qui venaient les interrompre ».

<sup>411</sup>*Epist.* 5, 14, 2.

<sup>412</sup>Césaire d'Arles, *Sermon* 2, 16, et notamment paragraphe 3 : « Peut-il en effet se dire chrétien, celui qui vient à peine, de temps en temps, à l'église et qui, une fois venu, ne se tient pas debout à prier pour ses péchés, mais y plaide des causes ou y excite querelles et bagarres ; qui, si l'occasion se présente, boit jusqu'à en vomir et, après s'être enivré, se met comme un possédé et un fou à danser comme un diable, à faire des pantomimes, à chanter des chansons grossières, libertines et impudiques ?

*tantum bona singula in singulis erunt, plus ego admiror sacerdotalem uirum quam sacerdotem.*

« Tous les hommes de notre profession seraient très utilement incités à suivre l'exemple (*scil.* de la vie de Vectius) plutôt que de s'en tenir à l'habit, grâce auquel on donne parfois le change aujourd'hui aux gens qui vivent dans le siècle<sup>413</sup> car, soit dit sans offenser mon ordre, s'il m'arrive de rencontrer chez un individu toutes ces qualités à un tel degré, j'admire<sup>414</sup> davantage un homme qui vit comme un prêtre que le prêtre lui-même ». <sup>415</sup>

Ce passage implique que non seulement le nom de prêtre ne garantit en rien le respect de la moralité chrétienne, mais encore que certains clercs sont susceptibles d'abuser du prestige de la charge dont ils sont revêtus. Sidoine évoque d'autre part singulièrement un lecteur (*lector*)<sup>416</sup> du nom d'Amantius<sup>417</sup>, personnage qui prouve, par l'exemple, que les rangs du clergé, fût-ce du clergé mineur, étaient ouverts à des individus de moralité douteuse. Cette fonction n'exigeait pas de rester célibataire (exigence qui n'incombait qu'aux membres qui se destinaient à la vie religieuse à partir du sous-diaconat), mais impliquait néanmoins de respecter les vertus de *caritas* et d'*humilitas*. Or, le lecteur de Sidoine, Amantius, n'est précisément pas un exemple de sainteté : Sidoine rapporte l'histoire rocambolesque de ce jeune paroissien parjure, qui trompe son épouse et sa belle-famille en faisant mine d'être grand propriétaire pour s'enrichir<sup>418</sup>, sans craindre le mensonge au sein du lien sacré du mariage. Il faut souligner que Sidoine ne semble guère s'en émouvoir ; il est plutôt étonnant qu'il lui renouvelle sa confiance en tant que porteur de sa lettre 7, 2 après la trahison dont Amantius s'est rendu coupable envers sa belle-famille et ses mensonges envers l'évêque, dans le temps qui s'est écoulé entre une première lettre de recommandation en sa faveur (6, 8)<sup>419</sup> et cette missive, qui détaille complaisamment à l'évêque Graecius de Marseille les fourbes manoeuvres du jeune *lector et callidus uiator*<sup>420</sup>.

<sup>413</sup>Nous conservons ici la traduction d'André Loyen (t. 2, p. 132), qui comprend certes de façon peut-être légèrement excessive la relative *quo interim praesenti saeculo imponitur* qui pourrait signifier plus simplement « dont on est parfois revêtu dans le siècle présent ». Toutefois, comme le sens de sa version nous semble cohérent avec l'idée sous-entendue par Sidoine (*impono* peut effectivement signifier « en imposer, tromper ») nous prenons le parti de garder cette interprétation plus caustique.

<sup>414</sup>Et non « j'admirerai » comme le traduit André Loyen (*ibid.*).

<sup>415</sup>*Epist.* 4, 9, 5.

<sup>416</sup>Le lectorat constitue visiblement pour Sidoine la première fonction ecclésiastique dans l'ordre hiérarchique ; ouverte aux jeunes garçons à partir de 10 ans, cette charge consistait, pour ce *minister altaris [...] ab infantia*, « serviteur de l'autel depuis l'enfance » comme le définit Sidoine (*Epist.* 4, 25, 4), en lectures et en chants durant l'office ; le lecteur Amantius fait également office de *tabellarius* ou « porteur de courrier » d'après la lettre 7, 2, 2.

<sup>417</sup>Évoqué dans les lettres 6, 8 et surtout 7, 2.

<sup>418</sup>Harries 1994, p. 214-215.

<sup>419</sup>Comme s'en étonne aussi Van Waarden 2010, p. 141 ; on est aussi perplexe de voir Sidoine recommander à un collègue un de ses paroissiens, alors qu'il le connaît si mal, comme Mathisen 2003, p. 52 ; sa profession de *mercator* le rendait par ailleurs d'autant plus suspect en raison de la réputation de malhonnêteté attachée aux marchands : cf. Van Waarden 2010, p. 144.

<sup>420</sup>L'adjectif *callidus* est aussi employé dans la Bible pour désigner le pécheur qui s'est rendu coupable d'hypocrisie.

Un autre exemple prouve l'existence de clercs dévoyés, oublieux de leur sacerdoce, voire abusant de l'autorité que leur confère leur habit. Sidoine évoque en effet les manipulations condamnables d'Agrippinus, qui embrasse la carrière ecclésiastique à la même époque que l'évêque clermontois. Ce prêtre entre en conflit avec la très pieuse veuve Eutropia mentionnée plus haut, qui vient de perdre son petit-fils et son fils, qui était marié précisément à la fille d'Agrippinus. Ce dernier intente alors un procès à la malheureuse mère endeuillée, afin d'assurer à sa fille une part de l'héritage du défunt :

*Igitur praefata uenerabilis fratris mei nunc iam prebyteri Agrippini, ne iniuriosum sit dixisse nequitiis, certe fatigatur argutiis ; qui abutens inbecillitate matronae non desistit spiritalis animae serenitatem saecularium uersutiarum flatibus turbidare ; cui filii nec post multo nepotis amissi duae pariter plagae recentes ad diuturni uiduuii uulnus adduntur.*

« Ainsi donc, si vénérable qu'elle soit, [Eutropia] est en butte, je ne dis pas aux fourbes manœuvres (ce qui serait une injure) mais du moins aux arguties de mon frère Agrippinus, devenu prêtre depuis peu : ce dernier, abusant de la faiblesse de cette femme, ne cesse de troubler la sérénité de son âme éprise de spiritualité du souffle des astuces en usage dans le siècle, alors que la perte d'un fils et peu après d'un petit-fils ont récemment ajouté deux coups également cruels à la blessure ancienne de son veuvage. »<sup>421</sup>

On voit que Sidoine formule prudemment sa réprobation à l'égard d'Agrippinus, dont il condamne tout de même assez clairement la cruauté, en même temps que l'esprit procédurier. Soulignons qu'à cette époque, il est demandé aux clercs de ne pas intenter d'action en justice, et les canons conciliaires insistent sur la nécessité qui leur est faite de ne pas se mêler d'affaires matérielles et judiciaires, *a fortiori* en engageant des poursuites devant un tribunal traditionnel<sup>422</sup>. Ainsi, ce prêtre Agrippinus est doublement en faute, vis-à-vis de la loi canonique comme de la morale religieuse qui exigerait un peu de charité en cette circonstance si funeste.

Bien d'autres textes contemporains de Sidoine nourrissent le dossier des *mali christiani*, coutumiers des mauvais usages et des mauvais comportements que Lisa K. Bailey étudie brièvement dans sa récente étude<sup>423</sup>. La littérature conciliaire, notamment, fournit à cet égard des

---

Cf. Van Waarden 2010 p. 143.

<sup>421</sup>*Epist.* 6, 2, 2

<sup>422</sup>Voir, par exemple, le canon 30 des *Statuta Ecclesiae Antiqua* : *Catholicus qui causam suam siue iustam siue iniustam ad iudicium alterius fidei iudicis prouocat excommunicetur*, « le catholique qui défère sa cause, qu'elle soit juste ou injuste, au jugement d'un juge d'une autre foi, qu'il soit excommunié ».

<sup>423</sup>Bailey 2016, p. 128-137. Parmi ces comportements répréhensibles, souvent rapportés par Grégoire de Tours, citons le travail le dimanche, les chants bruyants, les danses lascives au son de la cithare, les scènes d'ivresse, le détournement de la vaisselle liturgique pour un bain de pieds...



preuves substantielles. Le concile de Nîmes<sup>424</sup>, en 396, met en garde contre la « religion simulée » (*speciae simulatae religionis*) de « beaucoup d'individus venus des coins les plus reculés de l'Orient » (*multi de ultimis Orientis partibus uenientis*)<sup>425</sup>. Des fausses lettres de communion ou de communication, employées par les évêques pour authentifier le chrétien qui en bénéficiait auprès d'un collègue d'un autre diocèse, ou de fausses lettres de « confesseurs » vouées à attester de la solidité de la foi du bénéficiaire dans les persécutions étaient en effet parfois contrefaites à des fins frauduleuses, par exemple pour extorquer l'argent de l'aumône<sup>426</sup>. Divers autres canons gaulois, qu'il serait fastidieux de citer dans leur ensemble, font, pour le corriger, le portrait implicite d'un clergé corrompu de toute part : paresse et négligences durant les offices, abandon de charge, rébellion face à l'autorité du tribunal épiscopal, ivrognerie, pratique de l'usure, rupture du vœu de continence comptent parmi les plus importants péchés réprimandés<sup>427</sup>. Une génération après Sidoine, sans compter deux prêtres ariens à la moralité plus que douteuse, et désireux de remplacer l'évêque de Clermont après sa mort<sup>428</sup>, évoquons un instant l'inconduite des fils de Ruricius, Eparchius<sup>429</sup> et Ommatius<sup>430</sup>, ordonnés clercs à Clermont dans les années 480. D'après la lettre que son père adresse à Aprunculus, successeur de Sidoine à l'évêché de Clermont jusqu'en 490, Eparchius est coupable de graves manquements, qui ne sont pas clairement spécifiés mais qui pourraient nécessiter un châtement public et pour lesquels Ruricius se voit obligé d'intercéder officiellement auprès de son collègue :

*Filii nostri Ommatius et Eparchius ad me litteras plenas lacrimis et deploratione miserunt, specialiter deprecantes ut apud sanctitatem uestram pro ignorantia ipsius filii nostri Eparchii intercessor existerem, confidentes quod pro amore mutuo nihil nobis negare deberetis. Idemque presbyterum nostrum Eusebiolum ad pietatem uestram in hac causa direxi. Per quem saluto plurimum, et rogo ut praefato, sicut decet, sufficienter admonito, indulgentiam errori illius dare pro nostra supplicatione dignemini, quia, sicut in defensione peccati stulte atque infideliter perduranti culpa, donec agnoscat reatum non debet relaxari, ita agnitio peccati debet conferre ueniam confitenti. Remedium est enim mali confessio non simulata delicti, nec ultioni publicae relinquitur locus, ubi reus conscientia torquente punitur.*

Nos fils Ommatius et Eparchius m'ont envoyé une lettre pleine de larmes et de pleurs, pour

<sup>424</sup> *Conc. Nemausense a. 396, c. 1*, dans *Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, p. 126-127.

<sup>425</sup> C'est-à-dire les « manichéens », comme l'indique Jean Gaudemet dans *Conciles Gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, n. 3, p. 126.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>427</sup> Pietri 1998a p. 231.

<sup>428</sup> Évoqués par Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 23.

<sup>429</sup> PCBE vol. 4, t. 1, p. 634 (Eparchius 3).

<sup>430</sup> PCBE t. 4, vol. 2, p. 1386-1388 (Ommatius 2).

m'implorer d'intercéder tout spécialement auprès de votre Sainteté pour l'ignorance de ce même fils qui est le nôtre, Eparchius, assurés de ce que, en vertu de notre amour mutuel, vous ne devriez pas nous opposer de refus. C'est pour cette même raison que j'ai envoyé à votre piété, une nouvelle fois, notre prêtre Eusebiolus. Par son intermédiaire, je vous adresse en premier lieu mes salutations et vous prie, après avoir admonesté autant que nécessaire le susdit fils, de daigner pardonner son erreur en vertu de notre supplique puisque, de même qu'on ne doit pas pardonner sa faute à un mécréant qui persiste sottement à défendre son péché, tant qu'il ne reconnaît pas son délit, de même, la reconnaissance du péché doit conférer le pardon à qui le confesse ; car le remède au mal est une confession non simulée du délit, et il n'y a plus nécessité d'une peine publique quand le coupable est puni par le remords de sa conscience<sup>431</sup>.

Si l'on ne peut établir avec certitude la nature des fautes commises par Eparchius, on pourra toutefois rapprocher<sup>432</sup> cette lettre d'un passage de Grégoire de Tours, qui nous apprend qu'Eparchius cultivait un coupable penchant pour la boisson, à tel point qu'une année, il se présenta ivre au moment de la célébration de Noël qu'il présidait<sup>433</sup>... Ce grave péché pourrait expliquer qu'Aprunculus ait décidé de l'excommunication d'Eparchius, comme on l'apprend dans la lettre suivante<sup>434</sup>.

Quant à l'autre fils de Ruricius, Constantius<sup>435</sup>, qui n'a probablement pas appartenu au clergé (à la différence d'Eparchius qui est désigné comme le « fils » commun de Ruricius et d'Aprunculus), il reçoit la lettre suivante de son père qui lui reproche les débauches auquel il continuait à s'adonner. Gageons que si le fils d'un évêque faisait autant de difficulté à se comporter dignement, de tels cas de chrétiens débauchés devaient abonder. Ce Constantius reçoit une lettre amère de son père qui lui reproche une vie de débauche, nourrie d'ivresse et de chansons ; malgré les invitations qu'il reçoit de son père à adopter un mode de vie plus continent, Constantius persiste à « s'adonner au culte de Bacchus », ce dont se désespère Ruricius :

*Aliud mihi Deo teste promiseras, quod ipsum deberes colere, non Iacchum, cuius criminis etiam me uis esse consortem, ut ego ad hunc errorem colendum delicias subministrem et oleum incendio superfundam. Quod neutro nostrum noueris expedire. Sed dices fortasse : pollicitus es. Quo ore a me promissa perquiris, cum tu sacramenta uiolaueris? Unde dabis ueniam meae promissioni,*

<sup>431</sup>Ruricius de Limoges, *Epist.* 2, 57 (CC 64, p. 390-391).

<sup>432</sup>Comme nous invite à le faire la notice dédiée de la PCBE, *op. cit.*

<sup>433</sup>Grégoire de Tours, *Glor. Mart.*, 86 (MGH srm 1, 2, p. 96).

<sup>434</sup>Ruricius de Limoges, *epist.* 2, 58 : *Quod et apostolatium uestrum propterea fecisse certus sum, ut paululum infirmantem filium excluderetis a matre, ut eum ipsi post modicum restitueretis incolumem (...)* , « Je suis convaincu que Votre Apostolat a pris cette mesure, à savoir que vous avez exclu de la mère (*scil.* l'Église) un fils un peu infirme, afin de l'y réintégrer, après quelques temps, sain et sauf ...».

<sup>435</sup>PCBE t. 4, vol. 1, p. 522-523.

*quandiu te huic seruire cognouero passioni, ne confirmare uideamur factum, cuius reprehendimus pactum, et simus scandalo, cui esse debemus exemplo.*

Tu avais pris Dieu à témoin pour me promettre une autre chose : que tu n'aurais dû vénérer que Lui (le seigneur), et pas Iacco (Bacchus), et de cette scélérateuse tu veux me rendre complice, comme si j'allais concéder des faveurs pour alimenter cette erreur et verser de l'huile sur le feu. Mais tu sais que cela ne profite à aucun de nous. Mais peut-être me diras-tu : « tu m'as promis ! ». Avec quel visage me demandes-tu d'honorer cette promesse, alors que tu as, toi, violé tes serments ? Ainsi, tu m'acquitteras de ma promesse pour aussi longtemps que je te saurai esclave de ce vice, afin que nous ne semblions pas approuver une action dont nous blâmons le pacte, et que nous ne soyons pas un mauvais exemple pour qui nous devons être un modèle<sup>436</sup>.

Ce qui peut paraître assez étonnant ici, c'est la curieuse « promesse » par laquelle l'évêque Ruricius aurait cherché à obtenir résipiscence de la part de son fils : s'agissait-il d'une promesse argent ? Le malheureux évêque de Limoges nous apparaît en somme bien tourmenté face aux débordements de sa progéniture. Avec lui, les sources chrétiennes tardo-antiques fourmillent d'exemples d'individus dont l'attitude prouve qu'ils n'ont guère de souci de la religion chrétienne, ou qui se conduisent en mauvais chrétiens, oublieux des préceptes de continence qui sont associés au baptême<sup>437</sup>, et ce, qu'il s'agisse de clercs ou de laïcs. La moralité de certains chrétiens gaulois reste bien faillible en cette fin de V<sup>e</sup> siècle et ce, même dans le milieu clérical. Du reste, pour un évêque comme Augustin, ces cas ne sont pas désespérés, pas plus que ceux des « faux chrétiens », derrière lesquels, peut-être, « se cachent des amis prédestinés, encore inconnus, y compris d'eux-mêmes<sup>438</sup> » ; la conversion du fidèle n'est pas seulement affaire de volonté ni de conviction, mais a partie liée avec l'intervention de la grâce : voilà de quoi limiter le constat d'échec... Sidoine, pour sa part, publie parfois l'idée qu'un *erratus* (comme nous le verrons à propos d'un juif dans un des prochains chapitres) peut être sauvé ; une conscience pécheresse comme la sienne peut être rachetée, à condition de déployer des efforts acharnés pour se purifier des souillures de l'errance : « on peut encore espérer d'être absous, tant qu'on dispose des moyens de se convertir »<sup>439</sup>. De fait, Sidoine eut, lui aussi, à se défaire de certaines habitudes profanes, voire possiblement impies, au yeux du chrétien confirmé qu'il fut amené à devenir.

<sup>436</sup>Ruricius de Limoges, *epist.* 2, 24 et 25 (CC 64, p. 364-365).

<sup>437</sup>Nous aurons l'occasion de définir plus avant ces préceptes dans la deuxième partie de ce mémoire (II. B. « redevenir chrétien »).

<sup>438</sup>Augustin, *Ciu.*, 1, 35 : « *amici adhuc ignoti etiam sibi* ».

<sup>439</sup>*Epist.* 6, 11, 1 : *Iudaeum praesens charta commendat, non quod mihi placeat error, per quem pereunt inuoluti, sed quia neminem ipsorum nos decet ex asse damnabilem pronuntiare, dum uiuit ; in spe enim adhuc absolutionis est cui suppetit posse conuerti.*



## B. Hétérodoxes et non-chrétiens en Gaule tardo-antique.

La christianisation du territoire gaulois exige un effort continu et prolongé de conversion d'une population indubitablement attachée à des pratiques, des usages contrariés par la *religio noua* ; elle se heurte de fait encore à des limites internes et externes. Il n'est qu'à rappeler la mention, dans les canons conciliaires gaulois de la fin du V<sup>e</sup> siècle, de païens, d'hérétiques et de juifs que les évêques sont appelés à accueillir coûte que coûte à la messe<sup>440</sup>, et de « néophytes », c'est-à-dire de néo-convertis, qui, d'après les évêques, ne doivent pas être élevés au diaconat ni à la prêtrise avant un certain temps d'adaptation<sup>441</sup>. Nous avons vu que des laïcs et même des clercs, dans ces provinces assez récemment converties, étaient encore loin de se conformer à l'idéal christique vers lequel devaient tendre les efforts des évêques ; ces fidèles qui n'avaient reçu que l'eau du baptême demeuraient faillibles dans l'exercice d'une foi exigeante, dont les préceptes pouvaient d'ailleurs contrarier d'anciennes habitudes de vie. Or, le devoir d'évangélisation trouve plus encore à s'exercer auprès d'une foule ouvertement mécréante : des peuples germaniques professent une foi hétérodoxe, quand ils ne rendent pas un culte païen ; des convictions et des pratiques païennes, surtout, perdurent tantôt contre, tantôt avec le culte chrétien. Tentons de déceler, malgré le silence relatif des sources, quelles forces s'opposent encore au christianisme gaulois au V<sup>e</sup> siècle.

### I. Concurrence des hétérodoxies

#### 1. *L'arianisme germanique*

L'orthodoxie nicéenne n'étant pas unanimement reconnue par les peuples germaniques, nombre de chrétiens se détournèrent de la *fides catholica* et versèrent dans l'hérésie arienne que professaient, dans leur majorité, Wisigoths et Burgondes, à quelques rares exceptions près : chez

---

<sup>440</sup> *Statuta Ecclesiae Antiqua*, c. 16 : *Vt episcopus nullum prohibeat ingredi ecclesiam et audire uerbum Dei, siue gentilem, siue haereticum, siue iudaeum usque ad missam catechumenorum*, « Que l'évêque n'empêche personne d'entrer dans l'église et d'entendre la parole de dieu, qu'il soit païen, hérétique ou juif, jusqu'au renvoi des catéchumènes. »

<sup>441</sup> Voir par exemple le canon 1 du second concile d'Arles (cité plus loin).

ces derniers, l'épouse anonyme du roi Hilpéric l'Ancien, est certes de confession catholique<sup>442</sup>, mais son royal époux est arien. La christianisation des Burgondes ne prend effet qu'en 517, au concile d'Epaone. Hilpéric II sera catholique, de même que sa fille Clotilde, la future épouse de Clovis qu'elle contribuera à convertir à la foi chrétienne, mais Gondebaud restera jusqu'à la fin de sa vie rebelle à toute adhésion pleine à la foi nicéenne<sup>443</sup>, contrairement à son épouse « très chrétienne ». Le roi wisigoth, Théodoric I<sup>er</sup> qui investit la Novempopulanie vers 440, professe, nous l'avons dit, un *credo* arien ; de même, Théodoric II sacrifie à la foi arienne dès son lever, comme l'indique Sidoine vers 455 dans le portrait qu'il dresse du souverain :

*Antelucanos sacerdotum suorum coetus minimo comitatu expetit, grandi sedulitate ueneratur ; quamquam, si sermo secretus, possis animo aduertere, quod seruet istam pro consuetudine potius quam pro ratione reuerentiam.*

Avant le lever du jour, il se rend, avec une suite très peu nombreuse, aux cérémonies tenues par ses prêtres, et il prie avec beaucoup d'application, bien que, si cela peut rester entre eux, tu pourrais t'apercevoir que c'est davantage par habitude que par conviction religieuse qu'il observe cette déférence pour le culte.<sup>444</sup>

Ces propos, écrits alors que Sidoine n'est pas encore confirmé mais qu'il est vraisemblablement chrétien en vertu du baptême, témoignent d'une indifférence légèrement dédaigneuse de sa part à l'égard de l'arianisme, qui n'est toutefois pas présenté comme un danger concurrent au christianisme, comme ce sera le cas plus tard à l'égard d'Euric ou d'autres formes d'hétérodoxie ; il semble en effet que les relations unissant les Wisigoths à la hiérarchie ecclésiastique romaine se soient maintenues de façon pacifique<sup>445</sup> jusqu'à l'avènement d'Euric (en 466), dont Sidoine nous apprend les manœuvres plus hostiles à l'endroit des fidèles catholiques :

*[...] praefatum regem Gothorum, quamquam sit ob uirium merita terribilis, non tam Romanis moenibus quam legibus Christianis insidiaturum pauesco. Tantum, ut ferunt, ori, tantum pectori suo catholici mentio nominis acet, ut ambigas, ampliusne suae gentis, an suae sectae teneat principatum. Ad hoc, armis potens, acer animis, alacer annis, hunc solum patitur errorem, quod putat sibi tractatum consiliorumque successum tribui pro religione legitima, quem potius assequitur pro felicitate terrena.*

<sup>442</sup>*Epist.* 6, 12, 3. La présence de l'évêque Patiens, destinataire de la missive, à leurs côtés, ne semble cependant pas poser problème, au contraire, puisque le roi burgonde « ne cesse (c'est un fait bien connu) de célébrer [ses] déjeuners et la reine de célébrer [ses] jeûnes » (*ut constet indesinenter regem praesentem prandia tua, reginam laudare ieiunia*).

<sup>443</sup>Avit de Vienne, *epist.*, introduction p. XXVI. Cf. aussi Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 34, p. 97, 10-11.

<sup>444</sup>*Epist.* 1, 2, 4.

<sup>445</sup>Par exemple, vers 434, Orientius, évêque d'Auch, négocie lui-même pour Théodoric avec l'armée romaine.

[...] je crains fort que le roi des Goths déjà nommé (*scil.* Euric), si terrible qu'il soit par la valeur de ses forces, n'ait l'intention de dresser ses embuscades moins contre les remparts romains que contre les lois du Christ. La seule mention du nom de catholique est, à ce qu'on dit, tellement amère à ses lèvres comme à son cœur qu'on se demande s'il n'est pas davantage le roi de sa secte que de son peuple. En outre, puissant par ses armes, vif d'esprit<sup>446</sup> et bouillant de jeunesse, il n'est victime que d'une erreur, c'est de s'imaginer que le succès de ses délibérations et de ses projets lui est accordé en raison de l'orthodoxie de sa religion, alors qu'il le doit plutôt à une réussite terrestre.<sup>447</sup>

Les sources présentent de fait traditionnellement le règne d'Euric comme un temps de persécution religieuse pour la Gaule chrétienne. On retient par exemple, de la lettre que Sidoine adresse à Basilius en 475<sup>448</sup>, où il dépeint le triste état des Églises gauloises de Novempopulanie, qu'Euric menait une politique d'hostilité franche à l'égard de ceux qui ne partageaient pas sa foi. Euric, en effet, s'oppose au renouvellement des évêques en empêchant la tenue d'élections aux sièges vacants, fait exiler les évêques, au premier rang desquels Fauste et Sidoine... En effet, le souverain wisigoth compromet le remplacement des évêques de plusieurs cités du Sud-Ouest et porte atteinte volontairement à l'Église catholique :

*Burdigala, Petrogorii, Ruteni, Lemouices, Gabalitani, Helusiani, Vasates, Conuenae, Auscenses, multoque iam maior numerus ciuitatum summis sacerdotibus ipsorum morte truncatus nec ullis deinceps episcopis in defunctorum officia suffectis, per quos utique minorum ordinum ministeria subrogabantur, latum spiritualis ruinæ limitem traxit.*

Bordeaux, Périgueux, Rodez, Limoges, Javols, Eauze, Bazas, de saint Bertrand de Comminges, Auch (et ce sera malheureusement le cas dans un nombre beaucoup plus grand encore de cités) décapitées par la mort de leur suprême pontife, sans qu'on ait nommé par la suite dans les fonctions des défunts d'autres évêques qui auraient pu en tout cas assurer les successions dans les ministères des ordres mineurs, ... toutes ces villes ont vu s'élargir le domaine des ruines spirituelles.<sup>449</sup>

L'état de délabrement spirituel dans au moins neuf cités de Novempopulanie est clairement présenté comme une conséquence de l'action d'Euric ; Grégoire de Tours affirme également que le souverain « barrait l'entrée des églises »<sup>450</sup> aux fidèles. Néanmoins, si l'hostilité d'Euric à l'égard des

<sup>446</sup>Plutôt que « ardent dans ses ambitions », traduction d'André Loyen (t. 3, p. 45), rectifiée par Van Waarden 2010, p. 312.

<sup>447</sup>*Epist.* 7, 6, 6.

<sup>448</sup>*Epist.* 7, 6. Dans son commentaire *ad loc.*, Van Waarden 2010, p. 274, souligne que cette lettre est absente dans 5 manuscrits sur 8, et explique ces lacunes par le caractère polémique de la missive. L'épître est citée au long cours par Cecconi 2012, p. 146-149, pour attester de la destruction et de la crise des églises catholiques dans l'Occident barbare.

<sup>449</sup> *Epist.* 7, 6, 7. Nous corrigeons la traduction de Loyen « et ce sera bientôt » en « et ce sera malheureusement », suivant la remarque de Van Waarden 2010, p. 316.

<sup>450</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 25.

institutions religieuses est manifeste, il est toutefois possible qu'elle soit une conséquence de ses visées politiques, et non une fin en soi. Les persécutions, en effet, ne paraissent pas avoir été systématiques, mais, n'étant plutôt qu'un aspect d'une guerre de conquête, elles prennent souvent fin avec l'arrêt des hostilités martiales. De plus, les répressions menées par Euric prennent peut-être moins pour cible le credo nicéen que l'influence et l'autorité de cette nouvelle aristocratie catholique et le clergé. Ainsi, plusieurs commentaires critiques<sup>451</sup> de la lettre mentionnée plus haut invitent à relire avec plus de nuance le pitoyable état des lieux que fait Sidoine, dont le récit est très ostensiblement marqué par une virulente barbarophobie, au point qu'on a pu parler de « lettre engagée »<sup>452</sup>. Ainsi, pour Joop Van Waarden, les agressions wisigothes à l'égard du clergé catholique ne peuvent être apparentées à une réelle persécution religieuse, et le royaume wisigoth ne servirait aucune intention prosélyte manifeste<sup>453</sup>. Mais Sidoine dresse tout de même un portrait bien noir et inquiétant de l'Église des Gaules lorsque les Wisigoths menacent le territoire. À l'en croire, les lieux de culte sont désertés, laissés à l'abandon ; le personnel clérical, en raison de l'ingérence wisigothe, n'est pas remplacé, si bien qu'il faudrait procéder d'urgence à des ordinations : mais les candidats impurs et impropres à la charge abondent ! Soucieux d'apitoyer son destinataire, Sidoine semble même vouloir mettre même en relation sa propre impureté (*quid putre*) avec l'état de « putréfaction » de l'Église, en employant le même adjectif pour désigner, dans la lettre 7, 6, 8, l'écroulement des églises de sa région par la formule *putres culminum lapsus*<sup>454</sup>.

Néanmoins, il convient de nuancer ce constat alarmiste et rhétorique, que viennent par ailleurs contredire quelques informations que Sidoine fournit lui-même pour témoigner de la relative vigueur du bâti religieux en ce V<sup>e</sup> siècle. On se souvient notamment qu'à Rodez, vers 477, un baptistère vient d'être construit, signe qu'Euric ne menace pas partout, ni tout le temps, les marques de dévotions chrétiennes<sup>455</sup>. Il semble toutefois indubitable que les actes de « persécution »<sup>456</sup> perpétrés par les goths d'Euric, qu'ils aient été commis pour amoindrir l'influence de l'aristocratie romaine catholique ou par hostilité franche contre le credo nicéen, aient immanquablement affaibli le christianisme encore naissant dans ces régions.

---

<sup>451</sup>Van Waarden 2010, p. 275-276. Kaufmann 1995, p. 201-207.

<sup>452</sup>Kaufmann 1995 p. 207.

<sup>453</sup>Van Waarden 2010, p. 275-276, signale le caractère hyperbolique de ces constats catastrophés, à la suite de Kaufmann 1995, p. 201-207, qui présente le texte de Sidoine comme une « lettre engagée » (p. 207).

<sup>454</sup>Le parallèle lexical est relevé par Van Waarden 2010, p. 389.

<sup>455</sup>*Epist.* 4, 15, 1.

<sup>456</sup>Ces persécutions sont évoquées à mots couverts dans les canons 70-72 des *Statuta Ecclesiae Antiqua* (voir en annexe).



## 2. *Brèves histoires d'hérésies gauloises*

Témoignage de tensions internes au sein de l'Église gauloise, on mentionnera également ici l'existence de quelques éléments hérétiques, sans développer toutefois la teneur de ces hétérodoxies, afin de limiter notre propos à la seule attestation de forces contrevenant à l'orthodoxie chrétienne : notamment, le concile d'Arles qui se tint entre 470 et 475<sup>457</sup> eut pour objet de statuer sur le cas de Lucidus, un évêque du diocèse de Fauste, qui affichait des idées hétérodoxes à propos de la grâce divine et du rôle du libre-arbitre, sujet encore débattu dans la Gaule du V<sup>e</sup> siècle, notamment parmi les lériniens. Cet exemple mérite d'être un peu détaillé, en ce qu'il engagea Fauste de Riez, proche ami et véritable *mentor* chrétien de Sidoine, et susceptible, donc, de l'avoir influencé. Interprétant les positions d'Augustin de façon excessive, Lucidus prétendait en effet que l'homme, prédestiné, ne peut rien pour son propre salut, au contraire de la position des moines de Lérins ou de Marmoutier, menés par Fauste, qui postulaient plutôt un moyen-terme<sup>458</sup> en vertu duquel ils estimaient que la grâce divine trouvait aussi à s'exercer en même temps que les efforts de l'individu, soutenus par l'usage du libre arbitre. Cette position conciliante et « provençale » était la solution la plus communément admise dans les Églises de la Gaule de la fin du V<sup>e</sup> siècle<sup>459</sup>. Le synode d'Arles réunit en effet trente des prélats les plus éminents de toute la Gaule, qui réaffirment à cette occasion le dogme orthodoxe - signe que ce dernier devait être inlassablement répété en Gaule. Ces évêques sont d'ailleurs, pour certains, des correspondants de Sidoine ( mais lui-même ne semble pas avoir participé au second concile d'Arles car il n'apparaît pas au nombre de ses signataires ), notamment Fonteius de Vaison, Mamert de Vienne, Fauste de Riez, Graecus de Marseille, Theoplastus, sans doute évêque de Genève et Basilius d'Aix. Ce dernier est d'autre part présenté par Sidoine comme l'habile contestateur d'un goth arien par ailleurs inconnu, mais manifestement ouvertement hostile, du nom de Modoharius<sup>460</sup>. Néanmoins, si les évêques gaulois sont bel et bien signataires de la lettre d'adhésion au concile de Chalcédoine<sup>461</sup> (où par ailleurs aucun ne se rend), qui vise à condamner les diverses hérésies de Nestorius, Eutychès et Dioscore d'Alexandrie, il semble bien que le clergé

---

<sup>457</sup>Griffé, 1965, vol. 2, p. 84, n. 44 : « 470 ou 471 » ; Munier dans *Concilia Galliae 314-506*, p. 159 : « c. a. 470 » ; mais Krusch (*MGH aa* 8, p. 56) : « ante a. 475 », suivi par Duchesne, *Fastes*, vol. 1, p. 130, n. 2 et Sirmond, *Concilia antiqua Galliae*, vol. 1 : p. 147. Van Waarden 2010, p. 27, estime que le concile n'a probablement pas eu lieu après la prise d'Arles en 473.

<sup>458</sup>Que d'aucuns nomment à tort « semi-pélagianisme », terme récusé par Luce Pietri (1998a, p. 241).

<sup>459</sup>Van Waarden 2010, p. 28 et Chadwick 1955 p. 170-211.

<sup>460</sup>*Epist.* 7, 6, 2.

<sup>461</sup>Rapportée par Léon (*epist.* 12 et 13, *PL* 54, p. 984-982).

gaulois n'ait pas eu à pâtir outre mesure de ces doctrines dissidentes<sup>462</sup>. Le contrôle exercé par les autorités cléricales sur les membres de l'Église, visant à faire respecter, par voie canonique ou épistolaire, le symbole de Nicée, dut finalement s'avérer efficace, puisque le concile d'Arles mentionné plus haut (entre 470 et 475) est le dernier concile gaulois recensé pour le V<sup>e</sup> siècle. Du reste, les pratiques hétérodoxes dans l'Église ce constituent qu'un facteur limitant parmi d'autres, et n'est sans doute pas le principal adversaire des évêques de Gaule, qui devront encore mener bien des guerres de croisades venir à bout de l'ancien culte.

## **II. Un paganisme qui n'en finit pas de mourir : rémanences de l'*antiquus error***

Avant de traiter plus avant des formes d'un paganisme rémanent dans l'empire chrétien, il semble utile de traiter la *uexata quaestio* de la définition de cette notion. Disons d'emblée que nous entendons par paganisme toute forme de culte concurrente du dogme chrétien en ce qu'elle engage d'autres croyances que celle en le Dieu unique et ses hypostases, ainsi que d'autres pratiques que celles enjointes et autorisées par l'Église chrétienne gauloise, telles que nous les avons définies dans le quatrième chapitre de cette partie : baptême et sacrements chrétiens, liturgie confirmée dans le cadre de la messe, culte des saints et des martyrs. En outre, nous nous appuyons sur la caractérisation des sources elles-mêmes pour qualifier de « païen » tout rite, geste de vénération ou superstition réprouvés par le clergé normatif, quand bien même ce culte coexisterait de façon pacifique avec le baptême, ce qui ne nous paraît presque jamais possible dans la durée. Cette qualification « large » du paganisme, que d'aucuns récuseraient par souci de précision pour distinguer des faits de religion « populaire », de folklore, de magie ou de rites funéraires traditionnels, d'un « paganisme » strictement caractérisé (comme lié uniquement à la vieille religion gallo-romaine)<sup>463</sup> s'explique par l'orientation que nous donnons à notre propos, voué à faire apparaître l'ambiguïté religieuse persistante dans les écrits de Sidoine, qui ne pouvaient censément être entendus comme des contenus neutres dans cet empire encore mal christianisé.

Comme le remarque Ramsay Mac Mullen<sup>464</sup>, les difficultés que rencontre l'historien, lorsqu'il souhaite faire l'estimation du nombre de chrétiens et de païens dans l'empire tardo-antique,

---

<sup>462</sup>Pietri 1998, p. 235.

<sup>463</sup>Cecconi 2012, p. 126, souligne les difficultés à délimiter ces diverses manifestations païennes et propose aussi la marque du baptême comme clé de voûte.

<sup>464</sup>Mac Mullen 2011, p. 14-15.

tiennent d'une part à la déformation des sources, même officielles, qui sous-estiment assurément le nombre d'adversaires païens dans un élan triomphaliste<sup>465</sup>, et d'autre part à la très faible proportion des sources non chrétiennes dans les textes dont nous disposons pour le V<sup>e</sup> siècle. D'importantes preuves d'une sourde résistance idéologique païenne ont toutefois été récemment décelés par Stéphane Ratti, dont les travaux mettent en évidence les stratégies par lesquelles les auteurs païens tâchent de faire survivre leurs idées<sup>466</sup>. Pour Peter Brown également, les auteurs chrétiens de ce siècle semblent désireux de camoufler la survie du polythéisme en construisant « le mirage d'un Empire totalement chrétien »<sup>467</sup>. Toutefois, en dépit de la promulgation de décrets très répressifs, l'attention étant souvent captée par la question militaire au détriment du souci de l'application concrète des lois religieuses et les fonctionnaires étant absorbés par des problèmes d'ordre très pragmatique, il est plus que probable que les mesures autoritaires promulguées dans le *Code Théodosien* n'aient pas systématiquement été suivies d'effets. Dans ces conditions, il est indubitable que nombre de païens et de sympathisants païens subsistaient dans l'empire tardo-antique, et ce même dans les cercles proches du pouvoir, et même parmi les fonctionnaires<sup>468</sup>, comme nous l'avons vu dans la cour du « philopaïen » Anthémius. Du reste, Ramsay Mac Mullen souligne aussi que le contenu des décrets persécuteurs pouvait être adouci concrètement, à l'échelle locale, par diverses mesures d'accommodements de la part du gouvernement provincial et de l'administration municipale, qui pouvaient trouver de l'intérêt à ces compromis avec les récalcitrants<sup>469</sup>.

La christianisation des provinces pouvant être appréhendée comme un processus très lent, l'époque de Sidoine est, à notre sens, un des temps forts de cette transition. Le christianisme gaulois se présente d'abord essentiellement comme un phénomène urbain, méridional et aristocratique, et, même si les sources restent relativement muettes à ce sujet, il n'est pas concevable que la transition religieuse vers le christianisme se soit accomplie de façon satisfaisante en moins d'un siècle : diverses preuves en attestent, comme nous allons le voir. Les provinces gauloises, par leur proximité et leurs liens très serrés avec le cœur de l'Empire et le milieu sénatorial romain, sont aussi le lieu de résistances ou de permanences païennes locales. Nous voulons étudier ces usages parce qu'ils ont pu, à force, rendre problématiques certaines pratiques et références littéraires et culturelles de Sidoine, qui dut finalement se déprendre des formes, même très atténuées car assimilées de

---

<sup>465</sup>L'auteur cite (*ibid.* n. 3, p. 246), pour exemple de cette « absurdité triomphale » à laquelle il refuse d'ajouter foi, l'affirmation du *C.Th.* 16, 22, 10 : « des règlements (...) supprimeront tous les païens qui survivent, bien que Nous croyions qu'il n'en subsiste aucun ». On constate en effet aisément que cette affirmation n'est pas cohérente : à quoi bon promettre et décréter l'anéantissement d'un groupe inexistant ?

<sup>466</sup>Notamment Ratti 2010, Ratti 2012 et Ratti 2016a.

<sup>467</sup>Brown 1992, p. 128-133.

<sup>468</sup>*Ibid.*, p. 45.

<sup>469</sup>*Ibid.*, p. 40-41 et 45.

longue date à une tradition littéraire sentie comme neutralisante, de l'ancien culte polythéiste ; ces références au culte antique lui apparurent, et c'est ce que nous postulons, probablement gênantes lorsqu'il dut se faire le champion d'une orthodoxie catholique en gérant l'épiscopat de Clermont, voire même avant. Il arriva très certainement un temps au cours duquel la culture classique muta dans une sphère idéologique honnie, et il fallut à notre auteur, qui y était attaché, se censurer. Pour saisir ce que les recours répétés aux contenus liés aux croyances païennes pouvaient encore comporter de problématique, il faut revenir sur la question de la fragilité du culte chrétien en Gaule et mettre en évidence les heurts auquel il dut se confronter.

Nous voudrions ici distinguer, pour traiter de la perpétuation du culte païen en Gaule au V<sup>e</sup> siècle - deux attitudes structurantes : l'une consiste pour le gaulois à continuer de pratiquer, presque naïvement, un culte polythéiste, qu'il fût de tradition classique romaine ou spécifiquement gaulois, comme dans le cadre de pratiques ancestrales liées aux éléments naturels, agrestes ou sylvestres. Ce type de survivance du paganisme, dont les gestes semblent effectués sans volonté vérifiable de concurrencer le culte chrétien, est probablement le plus répandu en Gaule tardo-antique. L'autre attitude, en revanche, est plus solidement engagée sur le plan idéologique, et emploie le culte païen d'une façon pour ainsi dire plus offensive : y avoir recours ou y faire référence est alors une façon de refuser le dogme chrétien et de résister à la culture chrétienne dominante. C'est par cet usage idéologique et polémique du paganisme que nous terminerons.

### **1. *Une rusticitas païenne encore vivace***

On explique aisément que les campagnes soient demeurées longtemps enracinées dans une forme de religion agreste, à mi-chemin entre pensée magique et idolâtrie liées aux forces de la nature anthropomorphes telles que génies ou esprits<sup>470</sup>. Gageons que certaines modalités de l'antique croyance, celles notamment qui avaient trait à des guérisons ou à des bénéfices individuels, seyaient encore très bien aux habitants de l'empire, surtout dans les campagnes où le culte chrétien n'avait pas encore profondément pénétré. Cet attachement aux pratiques cultuelles ancestrales qui, bien que

---

<sup>470</sup>Jullian 1908, t. VIII, p. 330, avait déjà bien présumé que persistaient dans les provinces rurales gauloises, sous des formes plus ou moins absorbées et intégrées par la religion nouvelle, des petites divinités, des esprits, des fées, des démons qui constituaient dans la Gaule christianisée un véritable « panthéon chrétien ». L'église avait de fait continué à accorder droit de cité à ces divinités secondaires, et « fidèle aux rêveries dualistes du christianisme originel, leur reconnut un droit à la vie, les inscrivit dans son catalogue des êtres surnaturels, non pas, il est vrai, comme des forces que l'on respecte, mais comme des puissances du mal que l'on combat ».

certainement assez innocentes, gênait ou gauchissait la diffusion de la *uera fides*, se reflète dans les prédications épiscopales qui, jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle et au-delà, expriment le souci récurrent de les éliminer.

D'une part, les canons doivent inlassablement rappeler qu'il est interdit pour un chrétien de perpétuer les usages du culte agreste. Le second concile d'Arles, au milieu du siècle<sup>471</sup>, statue par exemple :

Si dans le territoire d'un évêque, des infidèles allument des flambeaux ou révèrent des arbres, des pierres ou des fontaines, et que l'évêque néglige d'abolir cet usage dans son diocèse, qu'il sache qu'il est coupable de sacrilège. Le maître, ou l'administrateur des terres de ce même coupable, s'il refuse de se corriger après en avoir été averti, sera excommunié.<sup>472</sup>

L'interdit qui frappe le culte rendu aux arbres fait encore l'objet de plusieurs sermons de Césaire, et de canons de conciles ultérieurs, tel celui de Tours en 567<sup>473</sup>. Ce dernier concile, tenu dans un diocèse où, près de deux cents ans auparavant, Martin avait pourtant employé toutes ses forces à détruire l'ancien culte, fait encore la liste de toutes les formes de l'*antiquus error* (telle qu'il la nomme encore lui-même) qu'il lui faut toujours explicitement réprouver, telle la célébration de la fête des calendes de janvier ou la fréquentation des *designata loca gentilium* où l'on vénère des pierres, des sources, des arbres :

*Enimuero quoniam cognouimus nonnullus inueniri sequipedas erroris antiqui, qui kalendas Ianuarii colunt, cum Ianus homo gentilis fuerit, rex quidem, sed esse Deus non potuit : quisquis ergo unum Deum Patrem regnantem cum Filio et Spiritu sancto credit, non potest integer christianus dici, qui super hoc aliqua de gentilitate custodit. Sunt etiam qui in festiuitate cathedrae domni Petri intrita mortuis offerunt et post missas redeuntes ad domus proprias ad gentilium reuertuntur errores et post corpus Domini sacratas daemonei escas accipiunt. Contestamur illam sollicitudinem tam pastores quam presbiteros gerere, ut, quoscumque in hac fatuitate persistere uiderint uel ad nescio quas petras aut arbores aut ad fontes, designata loca gentilium, perpetrare, quae ad ecclesiae rationem non pertinent, eos ab ecclesia sancta auctoritate reppellant nec participare sancto altario permittant, qui gentilium obseruationes custodiunt. Quid enim daemonibus cum christo commune, cum magis sumenda iudicium delicta uideantur addere, non purgare.*

<sup>471</sup>Dans *Conciliae Galliae*, 314-506, p. 111-131. La liste appelée « concile d'Arles » est à vrai dire une collection de canons souvent inspirés de normes conciliaires antérieures ; elle date, au plus tard, de 506.

<sup>472</sup>Canon 23 du second concile d'Arles, dans *Concilia Galliae, 314-506*, p. 119 : *Si in alicuius episcopi territorio infideles aut faculas accendunt aut arbores, fontes uel saxa uenerantur, si hoc eruere neglexerit, sacrilegii reum se esse cognoscat. Dominus aut ordinator rei ipsius, si admonitus emendare noluerit, communionem priuetur*. L'ordinator est le gérant des propriétés ecclésiastiques : Lizzi Testa 2010, p. 108-109.

<sup>473</sup> Césaire d'Arles, par exemple *sermon* 1, 11 ; 13, 65 et *passim*.

« Nous avons appris, en vérité, qu'il se trouve certaines gens, adeptes de l'antique erreur, qui fêtent les calendes de janvier, alors que Janus fut un païen : c'était un roi, certes, mais il ne pouvait être Dieu. Or quiconque croit en un seul Dieu, le Père régnant avec le Fils et l'Esprit, ne peut être dit intégralement chrétien s'il observe, sur ce point-là, des usages du paganisme. Il y a aussi des gens qui, à la fête de la Chaire de saint Pierre, offrent des potages aux morts, et qui, rentrant à la maison après la messe, retournent aux erreurs des païens et prennent, après le Corps du Seigneur, des mets consacrés aux démons. Nous conjurons tant les pasteurs que les prêtres de veiller attentivement à ce que, s'ils voient des gens persister dans cette sottise, ou accomplir auprès de je ne sais quelles pierres ou arbres ou sources, lieux choisis par les païens, des rites incompatibles avec l'esprit de l'Église, ils les chassent de l'église par leur sainte autorité et ne laissent pas participer au saint autel ceux qui gardent des observances païennes. Qu'y a-t-il en effet de commun entre les démons et le Christ ? C'est là ajouter aux délits qui méritent condamnation, plutôt que les effacer. »<sup>474</sup>

Il est intéressant de voir ici comment sont encore rappelés, dans un effort très pédagogique, les préceptes simples d'un monothéisme toujours manifestement mal assimilé : Dieu est dieu, Janus non ; célébrer les calendes de janvier revient, pour les rédacteurs du canon, à vénérer un autre dieu. Ce canon présente d'autre part le grand intérêt d'attester à nouveau, à date avancée, des pratiques païennes réprouvées. À propos de la vénération des sources, nombreux sont encore les synodes qui doivent formuler à nouveau l'interdit de cette pratique : par exemple celui d'Auxerre en 578, en 585 à Auxerre, à Nantes en 658, à Tours à nouveau en 813... À vrai dire, les exemples abondent de ces textes récusant encore toute sorte de reste d'usages païens, y compris durant le haut Moyen-Âge<sup>475</sup> .

Par ailleurs, la pratique de la divination<sup>476</sup> est encore attestée (et très fermement réprouvée) dans les milieux ecclésiastiques dans la Gaule de la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle : le canon 16 du Concile de Vannes, dont les actes sont publiés entre 461 et 491, s'en prend ainsi à cet usage *quod maxime fidem catholicae religionis infestat* :

*Ac ne id fortasse uideatur omissum, quod maxime fidem catholicae religionis infestat, quod aliquanti clerici student auguriis et sub nomine confictae religionis, quas sanctorum sortes uocant, diuinationis scientiam profitentur, aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt, hoc quicumque clericus detectus fuerit uel consulere uel docere, ab ecclesia habeatur extraneus.*

<sup>474</sup>Canon 23 du Concile de Tours dans *Concilia Galliae 511-695*, (CC 148a, p. 191).

<sup>475</sup>Audin 1980, p. 679-696.

<sup>476</sup>À ce sujet, cf. Haack 2003, et notamment les p. 218-219, postulant la persistance d'une pratique haruspicinale dans les campagnes au-delà du VI<sup>e</sup> siècle. Nous consacrons un chapitre aux pratiques divinatoires chez Sidoine dans la troisième partie de ce mémoire.

Et pour que, à tout hasard, on ne paraisse pas avoir oublié ce qui infeste le plus la foi de la religion catholique, à savoir que certains clercs étudient les augures et professent une science de la divination sous le nom d'une fausse religion, qu'ils appellent sorts des saints, ou prédisent l'avenir par l'inspection de toute sorte d'écritures, nous décrétons que tout clerc qui sera surpris en train de consulter ou d'enseigner ces matières soit tenu pour étranger à l'Église.<sup>477</sup>

Ces usages mantiques semblent d'ailleurs se perpétuer quelques temps : nous verrons plus loin comment Sidoine lui-même aura à s'en défaire. Le canon 83 des *Statuta Ecclesiae Antiqua* vers 475, formule le même interdit<sup>478</sup>. Plus proche encore d'un point de vue géographique, citons seulement le canon du concile d'Orléans, tenu en 511, qui excommunie tout clerc, moine ou séculier qui « aura cru qu'on peut avoir de la considération pour la divination ou les augures, et tous ceux qui les auront crus »<sup>479</sup>. Au nombre des usages sacrilèges condamnés par l'Église, citons encore le pèlerinage thérapeutique dans les sanctuaires de dieux guérisseurs, ainsi que la pratique de l'incubation, des ex-voto, des lampes<sup>480</sup> ou de l'encens allumés près des sources ou des autels, toutes pratiques qui gardent une vitalité non négligeable en Occident<sup>481</sup>. Dans la sphère privée, le culte domestique demeure également vivace : les offrandes au foyer sont évoquées par Césaire d'Arles<sup>482</sup>, et l'archéologie conserve dans certaines villas du V<sup>e</sup> siècle la trace d'un culte rendu aux dieux Lares<sup>483</sup>.

Le souci de terrasser les formes diverses de ces fâcheuses superstitions n'est pas le seul apanage des clercs. On en retrouve aussi la trace dans un texte législatif officiel émis par l'empereur Anthémios à la fin de son règne, qui apparente le rite païen à un *crimen publicum*. Témoignage rare d'une politique publique explicitement antipaïenne dans l'Occident de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, cette constitution émise en 472 stipule à l'adresse des grands propriétaires terriens qu'il leur

<sup>477</sup>Canon 16 du Concile de Vannes, *Concilia Galliae, 314-506* (CC 148), p. 156. (Traduction personnelle).

<sup>478</sup>Canon 83 des *Statuta Ecclesiae Antiqua, Concilia Galliae, 314-506*, p. 179. *Auguriis uel incantationibus seruientem a conuentu ecclesiae separandum ; similiter et iudaicis superstitionibus uel feriis inhaerentem* : « Que celui qui s'adonne à des augures ou à des enchantements soit séparé de la communauté de l'église ; de la même façon celui qui participe aux superstitions ou aux fêtes judaïques. » (traduction personnelle).

<sup>479</sup>Canon 30 du Concile d'Orléans, *Concilia Galliae, 511-695.*, p. 12 : *Si quis clericus, monachus, saecularis diuinationem uel auguria crediderit obseruanda uel sortes, quas mentiuntur esse sanctorum, quibuscumque potauerint intimandas, cum his, qui iis crediderint, ab ecclesiae communione pellantur*, « Si un clerc, un moine, un séculier a cru qu'il fallait avoir quelque considération pour la divination ou les augures, ou qu'il observe les sorts, dont on dit à tort qu'ils émanent des Saints, de même que tous ceux avec qui ils les ont partagés en buvant un coup, en même temps que ceux qui les ont crus, tous, qu'ils soient exclus de la communion de l'Église » (traduction personnelle).

<sup>480</sup>Le canon 23 du concile d'Orléans de 452 condamne l'allumage de torches en plein jour comme acte de culte d'infidèles.

<sup>481</sup>Mac Mullen 2011, p. 89-93, 105, et n. 84, p. 299.

<sup>482</sup>Sermon 192.

<sup>483</sup>Mac Mullen 2011, p. 100-101, indique que des villas construites au cours du V<sup>e</sup> siècle abritent encore des niches ou des reliefs destinés à recevoir les autels ou figurines des dieux de la maison, par exemple à Ostie ou à Arles.

revient de s'opposer aux cérémonies païennes qui se perpétuent sur leurs terres. L'interdit est formulé en des termes particulièrement dissuasifs, puisque tout propriétaire convaincu d'avoir laissé se perpétuer sur ses terres un culte païen, se verra non seulement confisquer ses biens, mais sera aussi frappé de dégradation civile, s'il est un citoyen gradé, ou puni de châtements corporels et d'exil s'il est un simple particulier :

Les Empereurs Léon et Anthémios, à Dioscore, préfet du prétoire : Que personne n'ait la témérité de faire les choses qui ont été souvent défendues aux païens ; qu'il sache que celui qui a cette témérité commet un crime public. Nous voulons que ces crimes soient tellement réprimés, que, quoiqu'ils soient commis dans le champ ou la maison d'autrui, si c'est au su des maîtres, le champ ou la maison soit adjugé au trésor de l'église ; que les maîtres qui, par cela seul qu'ils ont souffert qu'on souillât leurs biens par de tels crimes, y ont consenti, soient, s'ils sont revêtus de quelque dignité et de quelque grade militaire, punis par la perte de leur dignité ou de leur grade, et par la confiscation de leurs biens ; et, s'ils sont d'une condition privée ou plébéienne, après avoir souffert des tourments corporels, qu'ils soient condamnés aux travaux des mines ou à un exil perpétuel<sup>484</sup>.

Cette loi, promulguée sous Anthémios qui, comme on l'a vu, dut subir les pressions du pape pour se réformer, reformule un impératif qui existait depuis le début du siècle : on retrouve une loi similaire, contenue dans la constitution de 407, qu'il fallut manifestement rééditer en la circonstance. Rita Lizzi Testa interprète lucidement cette répétition : vraisemblablement, les *domini* n'avaient jamais vraiment pris la peine de faire appliquer la loi religieuse, qui avait toutes les chances de compromettre l'harmonie de leurs relations avec leurs paysans, dans cet « occident rural obstinément païen »<sup>485</sup>. L'inefficacité des injonctions de l'Église envers les *pagani* récalcitrants se déduit naturellement de leur récurrence jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle. À l'appui de cette idée, la documentation archéologique témoigne elle aussi d'une fréquentation toujours perceptible des sanctuaires publics polythéistes jusqu'au début du V<sup>e</sup> siècle au Centre-Est de la Gaule, démantelés progressivement par les lois théodosiennes jusqu'à leur abandon définitif au plus tard vers 420, mais il ne fait pas de doute que la vie privée demeure malgré tout « encore largement marquée par le paganisme »<sup>486</sup>.

Les auteurs chrétiens contemporains de Sidoine font du reste encore mention de *pagani*,

---

<sup>484</sup>CI I, 11, 8 : *Imp. Leo et Anthemius AA. Dioscoro, P.P. Nemo ea, quae saepius paganae superstitionis hominibus interdicta sunt, audeat pertemptare : sciens, quod crimen publicum committit qui haec ausus fuerit perpetrare. In tantum autem huiusmodi facinora uolumus esse resecanda ut, etiamsi in alieno praedio uel domo aliquid tale perpetratur, scientibus uidelicet dominis, praedium quidem uel domus sacratissimi uiribus aerarii addicetur. Domini uero pro hoc solo, quod scientes consenserint sua loca talibus contaminari sceleribus, si quidem dignitate uel militia quadam decorantur, amissione militiae uel dignitatis nec non rerum suarum proscriptione plectentur, priuatae uero condicionis uel plebeii constituti post cruciatus corporis operibus metallorum perpetuo deputabuntur exilio.*

<sup>485</sup>Lizzi Testa 2010, notamment p. 105-106.

<sup>486</sup>Kasprzyk, Nouvel, Hostein et Joly 2014, p. 208.



dont l'erreur doit être corrigée. Ainsi à Vienne, où il est probable que la *circumambulatio* de la déesse Cybèle se soit maintenue au-delà de la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>487</sup>, le sénat de la ville souleva un mouvement d'hostilité à l'encontre de l'évêque Mamert, lorsqu'il voulut instaurer les rogations qui devaient supplanter l'ancien rite<sup>488</sup>. À la même époque, dans le Sud de la Gaule, Fauste de Riez distingue encore dans ses sermons les païens (*gentiles*) comme une catégorie sociale à part entière, au même titre que les catéchumènes et que les chrétiens baptisés:

Ainsi les païens et les catéchumènes ont part aux bienfaits accordés par le Père et par le Fils ; mais être sanctifié, recevoir l'infusion de l'Esprit Saint, cela n'est donné qu'à ceux qui, parvenus jusqu'au baptême, purifiés, devenus des « spirituels », disciples des apôtres et apôtres à leur tour sont prêts, de tout leur esprit, à rendre témoignage jusqu'au martyre.<sup>489</sup>

Cette tripartition prouve la persistance de ces *gentiles*, qui se définissent par opposition à ceux qui sont déjà chrétiens ou qui aspirent à l'être. Nous avons vu aussi que le canon 16 des *Statuta Ecclesiae Antiqua* prévoyait de laisser entrer à la première partie de la messe tout individu extérieur à l'Église, *siue gentilem, siue haereticum, siue iudaeum*. Semblablement, Grégoire de Tours nous laisse penser que des païens demeurent encore en grand nombre dans le Sud (pourtant « christianisé » depuis plus de deux siècles) de la Gaule, au moment où Nicetius de Trèves (né en 526) raconte : « Tout récemment, alors que je cherchais à gagner l'Italie en bateau, une grande foule de païens embarqua avec moi, et parmi tous ces campagnards j'étais le seul chrétien »<sup>490</sup>. Le tourangeau exploite sans doute la proximité sémantique qui existe entre le *paganus* païen et le *paganus* paysan, mais il les définit bel et bien tous par opposition au seul *christianus* qu'il est. Il ne s'agit là que d'un petit nombre de preuves que la tradition païenne reste en définitive vivace dans nombre de provinces gauloises, et ce, jusqu'à une date parfois fort avancée ; nous émettons en outre l'hypothèse que la perpétuation de cette tradition n'est pas que l'apanage de candides ruraux simplement mal dégagés d'une vieille *rusticitas*.

---

<sup>487</sup>Lizzi Testa 2010, p. 86. Ce culte est également encore vivace dans l'Afrique d'Augustin, qui décrit (*Ciu.* 2, 4) la ferveur des fêtes en l'honneur de la déesse carthaginoise Caelestis, assimilée à Cybèle : Ratti 2016c, p. 30-31.

<sup>488</sup>Avit de Vienne, *Hom. In Rogat.* 6 (*MGH aa* 6, p. 110, 26-27) : *Putabatur a quibusdam Viennensis senatus, cuius tunc numerosis illustribus curia florebat, inuentis non posse adduci, cum uix adquiesceret legitimis inclinari.*

<sup>489</sup>Fauste de Riez, *De Spiritu Sancto*, 2, 10 : *Ergo et gentiles et catechumeni de Patris et Filii dispensatione participant, de sanctificatione uero et infusione Spiritus sancti non facile, nisi iam baptismum consecuti, purificati et spiritalis effecti, apostolici etiam et apostoli ac toto spiritu ad martyrium praeparati.*

<sup>490</sup>Grégoire de Tours, *Vit. patr.*, 17, 5 : *Nuperrimo tempore cum nauem ascendens Italiam peterem, multitudo paganorum mecum ingressa est, inter quos et ego tantum solus eram inter illam rusticorum multitudinem christianus.*

## 2. *Des réactions païennes*

Dans les villes aussi, on constate la permanence d'un avatar de culte païen au V<sup>e</sup> siècle. En 451, un décret de Valentinien et de Marcien à Palladius, préfet du prétoire, doit ainsi interdire à nouveau : « que personne n'ouvre, dans le dessein de les honorer ou de les adorer, les temples des païens, qui ont déjà été fermés ; que l'honneur qui était anciennement rendu aux abominables idoles ne souille pas notre siècle ; car c'est un sacrilège d'orner les portes impies des temples, d'allumer des feux profanes sur ces autels, d'y brûler de l'encens, d'y égorger des victimes, d'y faire des libations divines »<sup>491</sup>. Cette décision s'assortit de mesures répressives, une fois de plus, très dissuasives : le contrevenant, de même que ses potentiels « complices » (*conscii criminis*), s'expose alors « à la perte de tous ses biens et au dernier supplice » (*proscriptionem omnium bonorum suorum, et ultimum supplicium*). L'existence d'une telle loi, et d'une sanction aussi sévère, ne saurait s'expliquer autrement que par la permanence et la récurrence d'une frange rétive de païens toujours déterminés à pénétrer des temples pourtant fermés pour y perpétuer le culte interdit.

D'autres exploitent aussi le fait que le statut de certaines fêtes, nées de traditions païennes mais toujours célébrées dans l'empire devenu chrétien, demeure ambigu. Si l'ancien culte, prolongé par attachement à la tradition romaine, semble à première vue dévitalisé de tout son sens religieux, il n'en reste pas moins qu'il conserve un caractère impie contre lequel l'Église s'emploie à lutter. Ainsi, pour inoffensives qu'apparaissent généralement les ultimes manifestations du paganisme à la fin de l'empire romain d'Occident, qu'on s'attache à présenter comme la pure perpétuation d'un souvenir, ou la seule marque d'un attachement à une tradition culturelle, en les ravalant au rang de gestes évidés de toute valeur sacrée et exécutés dans le cadre d'une coutume formelle ou folklorique, ces dernières survivances du culte traditionnel conservent néanmoins un caractère répréhensible aux yeux des autorités religieuses. Le précieux « dossier » de fêtes païennes réuni par Ramsay Mac Mullen dans le chapitre « ce qu'il en coûta aux persécutés » de son importante étude intitulée *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*<sup>492</sup> signale assez, par son ampleur, la permanence des fêtes païennes traditionnelles dans toutes les sphères sociales, et pour toute occasion. Nous n'en reprenons que quelques-unes, pratiquées encore dans la Gaule du V<sup>e</sup>

---

<sup>491</sup>CI 1, 11, 7 : *Nemo uenerantis adorantisque animo delubra, quae olim iam clausa sunt, reseret: absit a saeculo nostro infandis execrandisque simulacris honorem pristinum reddi, redimiri sertis templorum impios postes, profanis aris accendi ignes, adoleri in iisdem thura, uictimas caedi, pateris uina libari et religionis loco existimari sacrilegium.*

<sup>492</sup>Mac Mullen 2011, p. 57-117.

siècle : le calendrier de Polemius Silvius<sup>493</sup>, adressé – le fait peut paraître étonnant - à l'évêque Eucher de Lyon, mentionne, entre 448 et 449, les *Caristia*<sup>494</sup>, les *Vulcania*<sup>495</sup>, les veilles sacrées célébrant le solstice d'été<sup>496</sup>, les *Liberalia*, les *Veneralia*, les *Cerealia*, les *Carmentalia*, les *Quirinalia*, les *Terminalia*, le *Regifugium*, les *Quinquatria*, la *Pelusia*, la *Lauatio*, le *Natalis Urbis Romae*, les *Floria* ou *Floralia*, les *Volcanalia*, et le *Septimontium* en même temps que les fêtes chrétiennes de Noël, de l'Épiphanie, de l'Eucharistie, de Pâques, de la déposition des apôtres Pierre et Paul, des *dies natales* des martyrs Vincent, Laurent, Hippolyte, Étienne, et des Maccabées<sup>497</sup>. De même sont célébrées, à quelques jours d'écart, les *Lupercalia* qui se tiennent le 15 février, et la déposition des saints Pierre et Paul, le 22 février<sup>498</sup>. Néanmoins, la célébration en l'honneur de *Magna Mater* qui impliquait la flagellation des fidèles, et que Philocalus<sup>499</sup> au siècle précédent nommait du terme archaïque *Sanguen* le 24 mars, est remplacée, dans le calendrier de Polemius, par le jour natal du calice, *natalis calicis* : indice sans doute que cette fête s'est substituée complètement à l'ancienne. Des fêtes païennes et chrétiennes vont même jusqu'à se superposer : les *ludi palatini* se célèbrent en même temps que la célébration de saint Sébastien et de sainte Agnès, et d'autres fêtes commémoratives ont lieu pendant les *ludi*<sup>500</sup>. Or, ces célébrations ne sont pas ressenties comme innocentes pour les autorités ecclésiastiques contemporaines. En 455, après le sac de Rome, le pape Léon se récrie contre des fêtes païennes, et se désole de voir les démons plus célébrés que les apôtres<sup>501</sup>. La fête des Lupercales, dans le même calendrier de Polemius Silvius, célébrée le 15 février en l'honneur du dieu Faunus, fait l'objet d'un interdit catégorique de la part du pape, qui les qualifie de *prava et peruersa et profana et diabolica*, « mauvaises, perverses, païennes et diaboliques »<sup>502</sup> dans sa lettre au sénateur et préfet de la ville Andromaque<sup>503</sup>, entre 489 et 495, ou peut-être même un peu plus tôt<sup>504</sup>. Intéressons-nous un instant à cette polémique riche

<sup>493</sup> *Calendrier* publié dans *CIL*, I, 2 (1893), p. 254-279 et dans Degraasi 1963, p. 253-276.

<sup>494</sup> Elles consistaient en longs banquets animés de danses, et sont condamnées par le concile de Tours en 567.

<sup>495</sup> Paulin de Nole, *carm.* 32, 138-140, et Césaire d'Arles, *sermo* 192.

<sup>496</sup> Césaire d'Arles, *sermo* 33, 4.

<sup>497</sup> Dans Degraasi 1963, *passim*. Frascetti 2000, p. 324, affirme lui aussi que ces cérémonies se sont maintenues, mais pense que leur inscription au calendrier ne saurait être qu'un simple souvenir, comme des « *antiquaria* ».

<sup>498</sup> Toujours pratiqués en Gaule d'après le canon 23 du concile de Tours de 567, *op.cit.*

<sup>499</sup> Stern 1953.

<sup>500</sup> Frascetti 2000, p. 323-326.

<sup>501</sup> Léon, *sermo* 85 (*PL* 54), 434. Cf. Frascetti 2000, p. 318, n. 17.

<sup>502</sup> Gélase, *epist. ad Andromachus (Lettre contre les Lupercales)*, 18, 8, 3.

<sup>503</sup> Pour l'identité d'Andromaque, manifestement *magister officiorum*, cf. McLynn 2008, p. 171, n. 60, et *PLRE* 2, s. v. *Andromachus* 3, 89.

<sup>504</sup> Pomarès 1959, p. 139-143, propose la date de 495. Duval 1977, p. 249, pense toutefois, en suivant Nautin (art. *Felix III*, du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XVI, Paris, 1967, c. 894-895), que l'auteur de cette lettre contre les Lupercales n'est pas Gélase, mais son prédécesseur, Félix III, et avance la date de la lettre à une période antérieure à 489.

d'apprentissages.

Le contenu de la missive pontificale anticipe d'emblée les critiques potentielles que certains membres de l'aristocratie romaine pouvaient lui opposer, ce qui implique qu'il existait encore, *de facto*, des âmes récalcitrantes face à l'abandon de la religion païenne ; notamment, le pape Gélase, tenu pour l'auteur de cette lettre<sup>505</sup>, laisse la parole, virtuellement, à l'un de ces mauvais chrétiens qui persiste, de façon d'ailleurs ostensible, à vouloir célébrer l'ancien culte – ici le sacrifice au dieu Februarius - , commettant un mélange des genres sacrilège que le prélat apparente à de l' « adultère » religieux. Il faut d'ailleurs préciser que cette lettre consiste en une réponse du pape à ses détracteurs qui, mécontents de se voir interdire l'exercice de ce culte auquel ils étaient manifestement attachés<sup>506</sup>, lui reprochent alors sa propre négligence : le pontife avait en effet omis de punir un clerc adultère. Or, Gélase va employer le même reproche pour le retourner contre ses adversaires, affirmant qu'ils sont eux-mêmes coupables d'une forme d'adultère « spirituel<sup>507</sup> » et d'infidélité à leur foi chrétienne :

Mais comment ne retombe-t-il pas dans cet état (*scil.* l'adultère spirituel) l'homme qui, tout en voulant paraître chrétien, en le professant, en le déclarant, cependant ne tremble pas, ne répugne pas, n'a pas peur de proclamer ouvertement et officiellement : « Les maladies viennent de ce qu'on n'honore pas les démons et qu'on ne sacrifie pas au dieu Februarius », à ce dieu chez qui il a puisé toutes ces folies ? Comment n'est-il pas prévaricateur, celui qui en arrive à ces blasphèmes de païen ? Comment ne passerait-il pas pour sacrilège, celui qui, ayant abjuré la providence et la puissance du Dieu unique, qu'il avait confessées, se laisse entraîner vers ces monstrueuses superstitions et la vacuité de ces représentations ?<sup>508</sup>

Cette amorce de la lettre contre les Lupercales appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, le pape insiste sur la difficulté à comprendre, pour le chrétien qui a bel et bien fait profession de croire au Dieu unique, qu'il convient maintenant d'abandonner ses habitudes liées au culte polythéiste ; nous avons vu que le même type d'énoncé devait être publié dans les canons tourangeaux en 567. Il semble donc que le catéchuménat, ou l'enseignement préalable au baptême chrétien, ne persuade pas assez le fidèle de cesser de vénérer les anciennes divinités, qu'une frange de Gallo-romains devait continuer à honorer, notamment, comme c'est le cas ici, dans certains contextes critiques,

---

<sup>505</sup>Cette attribution à Gélase, parfois discutée, n'a toutefois jamais été définitivement écartée, comme le rappelle McLynn 2008, p. 162.

<sup>506</sup>Pomarès 1959, p. 37.

<sup>507</sup>Gélase, *op. cit.* 18, 2 : ... *spiritualis adulterii genere transitur.*

<sup>508</sup>*Id.*, *ibid.*, 3 : *Quomodo autem non <in> hanc partem recidit qui, cum se christianum uideri uelit et profiteatur et dicat, palam tamen publiceque praedicare non horreat, non refugiat, non pauescat ideo morbos gigni quia daemonia non colantur et deo Februario non litetur, ei deo ubi haec deliramenta compererit ? Quomodo praeuaricator non est, qui in has blasphemiae profanitates incurrit ? Quomodo sacrilegus non aestimetur, qui abiurata unius Dei prouidentia et potestate, quam confessus, ad prodigiosas superstitiones et uana figmenta seducitur ?*

dans une perspective apotropaïque. Il semble donc bel et bien que plusieurs « forces divines » coexistent dans la Rome de la fin du V<sup>e</sup> siècle, et que les hésitations relatives au culte à pratiquer demeurent, *a fortiori* lorsque les habitants se trouvent en proie à la maladie ou la famine, comme le texte le suggère en évoquant la stérilité des terres<sup>509</sup>. D'ailleurs, le pape lui-même évoque cette autre entité qui concurrence le dieu unique, sans craindre d'employer le même terme (*deus*), alors même qu'il dispose du synonyme, *daemonium*, employé pourtant dans les propos du Romain incrédule qu'il rapporte au discours indirect. D'autre part, le scandale réside vraisemblablement dans l'explicitation des doutes émis par ce dernier, qui les énonce *palam publiceque*, ouvertement et publiquement : le redoublement que contient cette formule signale bien que l'impiété naît en fait davantage de l'ostentation que de la seule intention de s'adonner au culte interdit ! Le sacrilège réside moins dans la démarche d'un potentiel sacrifice à Februarius que dans la manifestation publique des inquiétudes que ferait naître la négligence à l'égard d'un démon courroucé ; et de fait, il semble presque plus grave de formuler *uiua uoce* cette « superstition » que d'y croire *in petto*. Finalement, l'inquiétude et la perplexité exprimées par le pape concernent un laïc qui veut paraître chrétien (*uideri uelit*), et non qui est censé l'être : derrière cette formule, l'on est en droit de déceler le soupçon d'un prélat qui, désarmé face au secret des consciences, ne peut sonder les convictions religieuses privées de ses ouailles, qu'il sait encore faillibles. Enfin, dans un empire christianisé, il est à noter que Gélase se réfère encore massivement aux *superstitiones* et à la *profanitas*, termes qui désignent les croyances du paganisme : en l'occasion, l'existence du signifiant prouve assez, à notre sens, la survivance du signifié, d'autant plus que les adversaires de Gélase semblent être déterminés à voir ce culte se perpétuer<sup>510</sup>, craignant le châtement de leur négligence<sup>511</sup>.

La conclusion que tire le traducteur et commentateur de cette lettre aux *Sources chrétiennes*, Gilbert Pomarès, tend à minimiser l'importance de ce paganisme, en affirmant assez hâtivement que « le fait même que les chrétiens défendent les Lupercales est révélateur pour nous ; c'est le signe

<sup>509</sup>*Ibid.* 14 : *sterilitas terrarum*. Y.-M. Duval, *art. cit.*, p. 256, convient ainsi qu'« il ne faut pas s'étonner [...] que les populations à peine christianisées de la fin du V<sup>e</sup> siècle se soient tournées vers les Lupercales en leur demandant de les arracher à la famine et de leur assurer de bonnes récoltes. »

<sup>510</sup>D'après Pomarès (*ibid.*, p. 49), ils « essaient par tous les moyens de le faire revenir sur sa décision, de forcer la consigne ».

<sup>511</sup> D'ailleurs, un peu plus loin, Gélase répond encore à des objections similaires : pour ses adversaires, le dernier sac de Rome pourrait être la conséquence de l'abandon du culte aux anciens dieux. C'est pourquoi Gélase réplique à ses détracteurs : *Dicite nobis itaque, qui uoluntatem profanitatis habetis cuius causa asserere non potestis, qui tuendae habetis propositum falsitatis quam defendere non potestis : quid dicturi estis de siccitate, de grandine, de turbinibus, de tempestatibus uariisque cladibus quae pro morum nostrorum qualitate proueniunt ? Numquidnam haec omnia pro sublatis Lupercalibus contigerunt an malis moribus castigandis meritis retributionibus inferuntur ?*, « C'est pourquoi dites-nous, vous qui voulez ce rite païen dont vous ne pouvez justifier les fondements, vous qui avez projet de protéger une erreur que vous ne pouvez pas défendre, que direz-vous de la sécheresse, de la grêle, des orages, des tempêtes et des maux divers qui nous viennent à cause de nos mœurs ? Est-ce que par hasard toutes ces choses sont arrivées à cause de la suppression des Lupercales, ou bien sont-elles appliquées en juste paiement pour châtier nos mauvaises mœurs ? » (*id.*, *ibid.*, 21).

que la fête avait à peu près tout perdu de sa signification religieuse pour n'être plus qu'une manifestation du folklore local ». À l'en croire, donc, Gélase aurait fait interdire les Lupercales au seul motif qu'elles représentaient « une grave occasion de scandale et de licence<sup>512</sup> », et non par parce qu'elles constituaient une fête païenne appréhendée par les autorités chrétiennes pour leur contenu religieux. Or, le texte, virulent et polémique, tend plutôt à suggérer l'exact contraire : en effet, si cette pratique était à ce point inoffensive, pourquoi Gélase mettrait-il en garde, de façon aussi récurrente, dans cette lettre ainsi que dans les messes qui la complètent, contre les dangers d'un tel sacrilège<sup>513</sup> ?

Par ailleurs, l'existence de païens à Rome est encore suggérée, dans les propos du pape, par la décision suivante, qui suppose qu'il reste vraisemblablement des Romains non encore acquis à la cause chrétienne et fervents adeptes du paganisme :

Finally, pour ce qui me regarde, qu'aucun baptisé, aucun catéchumène ne célèbre ce rite, mais que seuls les païens l'accomplissent, eux dont c'est le culte. Il me faut déclarer que, pour les catéchumènes, ces choses sont indubitablement dangereuses et funestes. Qu'as-tu à m'accuser si, ce qui n'est pas du tout détestable pour ceux qui en font profession, je déclare qu'il faut l'éloigner de ceux qui partagent la profession chrétienne ?<sup>514</sup>

Cette dernière distinction suppose nécessairement qu'il existe encore des consciences récalcitrantes, des *pagani*, dont il est ainsi admis qu'ils perpétuent leurs rites au moment où le pape rédige : l'usage du temps présent pour le verbe *est*, et non d'un temps passé, le signale avec éclat. À ces derniers, Gélase ordonne même, ironiquement, de persévérer dans l'erreur ! Enfin, il oppose précisément ces deux *professiones* qui cohabitent, celle des païens et celle qu'il prêche avec ses *consortibus*, indiquant que les deux forces demeurent en présence et continuent à s'opposer ; entre les deux catégories persistent les destinataires de cette lettre, que Gélase dit n'être « ni chrétiens, ni païens »<sup>515</sup>. On peut d'ailleurs mentionner une catégorie d'individus, dénoncés par Gélase, dont la conscience, pleine d'ambivalence, est camouflée par la tromperie et la dissimulation : il est bel et bien question de ces hommes *duplici corde*<sup>516</sup>, « cœurs doubles » tant dans cette lettre que dans les

<sup>512</sup>Pomarès, *op. cit.*, p. 148.

<sup>513</sup>Les allusions très nombreuses au paganisme que recèlent ces oeuvres sont détaillées dans l'édition de Pomarès aux Sources Chrétiennes (1959), p. 58-61.

<sup>514</sup>Gélase, *op. cit.*, 18, 30 : *Postremo, quod ad me pertinet, nullus baptizatus, nullus christianus hoc celebret, et soli hoc pagani, quorum ritus est, exsequantur. Me pronuntiare conuenit christianis ista pernicioso et funesta indubitanter existere. Quid me incusas si quod professis minime inimicum est, a consortibus professionis christianae pronuntio submouendum ?*

<sup>515</sup>*Ibid.*, 19 : *Dicite nobis, nec christiani nec pagani, [...] qui tam utrumque tenere non potestis quam sibi utrumque contrarium est...* : « dites donc, vous qui n'êtes ni chrétien, ni païens, [...] qui ne pouvez tenir les deux rôles tant ils sont opposés l'un à l'autre... »

<sup>516</sup>Pomarès, *op. cit.*, p. 58, 13. Voir la recension des passages qui peuvent être attachés à ce thème de la dissimulation, *ibid.*, p. 57.

*Messes.*

Enfin, le pape qui publie ces lignes offre un ultime éclairage sur l'état de survivance de cette forme de paganisme dans la conclusion de sa lettre, où il évoque en ces termes l'interdiction dont il voudrait frapper définitivement les Lupercales :

Et cela, je suis porté à croire que mes prédécesseurs eux-mêmes l'ont peut-être fait, et qu'ils ont essayé auprès des empereurs de faire supprimer ces choses ; et c'est parce qu'on ne voit pas qu'ils aient été écoutés, puisque ces mauvaises coutumes durent encore aujourd'hui, c'est pour cela que le pouvoir impérial lui-même a sombré...<sup>517</sup>

Ainsi, c'est avec la complicité du pouvoir impérial (peut-on y voir encore une allusion à Anthémius?) que les Lupercales, ultime avatar d'un paganisme moribond, ont continué à être célébrées, fait expliquant, d'une façon qui aurait pu agréer à Orose ou à Salvien, les malheurs de l'empire. De la même façon, la lettre des Lupercales évoque, quoique plus incidemment<sup>518</sup>, la perpétuation d'un autre culte païen prétendument aussi inutile que les Lupercales, mais que certaines circonstances ravivent, rendu cette fois-ci à Castor et Pollux. Reprenant l'argument de la vanité des rites aux dieux païens, le pape questionne :

Vos Dioscures eux, au culte desquels vous n'avez pas voulu renoncer, pourquoi ne vous ont-ils pas rendu les mers favorables pour que, durant la saison d'hiver, arrivent ici les navires chargés de blé, et que la Cité ne souffre pas de la disette ? Est-ce dans les jours qui suivront, en été, que cela se produira ? Ce bienfait ne provient que de Dieu, et non de la vaine persuasion des Castors<sup>519</sup>.

C'est encore presque accidentellement que le pape atteste d'une autre forme de culte païen auquel les compères d'Andromaque sont attachés, puisqu'il désigne ces divinités à l'aide de l'adjectif possessif *Castores uestri*, « vos Castors » ; il semble par ailleurs qu'il aient opposé leur refus (*noluere*) à une demande qui leur avait déjà été faite de se défaire de ce culte. Yves-Marie Duval<sup>520</sup> conteste l'interprétation de Gilbert Pomarès, éditeur de ce texte, qui lit dans cette mention une simple allusion aux « divinités populaires » dont on retrouve la trace dans les jurons *hercle*, *pol*, *edepol* ou *ecastor*<sup>521</sup> : et en effet, il nous paraît peu probable que le *cultus* dont il est question dans

---

<sup>517</sup>Gélase, *op. cit.*, 18, 31 : *Quod etiam praecessores meos forsitan fecisse non ambigo et apud imperiales aures haec summouenda temptasse et, quia auditos esse non constat dum haec mala hodie perdurant, ideo haec ipsa imperia defecerunt...*

<sup>518</sup>Mais l'indication a bien été relevée par Duval 1977, p. 256 ; McLynn 2008, p.171 et Lizzi Testa 2010a, p. 275.

<sup>519</sup>Gélase, *op. cit.*, 18, 18 : *Castores uestri certe, a quorum cultu desistere nolulistis, cur uobis oportuna maria minime praebuerunt, ut hiemis tempore uenirent huc nauigia cum frumentis et ciuitas inopia minime laboraret ? An diebus sequentibus hoc futurum est aestatis ? A Deo constitutum beneficium est, non Castorum uana persuasio.* (Traduction personnelle)

<sup>520</sup> Duval 1977, p. 256.

<sup>521</sup> Pomarès, *op. cit.*, p. 32, n. 1.

les propos du pontife, et qui attise ainsi sa colère, corresponde à un usage purement trivial. Les Dioscures ou les Castors demeurent à cette époque les dieux qui protègent les navigateurs : Yves-Marie Duval indique précisément que la fête à laquelle il est fait référence ici, en l'honneur des Dioscures, « a lieu à Ostie le 27 janvier – trois semaines environ avant les Lupercales ». Or, celle-ci est toujours célébrée au milieu du V<sup>e</sup> siècle<sup>522</sup>, puisqu'elle est mentionnée par le Calendrier de Polemius Silvius, créé durant cette même période<sup>523</sup> ainsi que dans la *Cosmographie* attribuée à Aethicus, où elle est présentée comme une *sollemnitas iucunda*, impliquant une procession : l'île que dessine le Tibre lorsqu'il se divise entre Portus et Ostie est le lieu d'un rassemblement du peuple romain qui y vénère, soit avec le préfet de la ville, soit avec le consul, les Castors<sup>524</sup>. D'ailleurs, la dévotion aux Dioscures conservait d'autant plus sa vigueur que l'on gardait le souvenir que ces divinités protectrices de la navigation avaient calmé la mer, en 359, grâce à un sacrifice accompli dans leur temple à Ostie par le préfet Tertullus<sup>525</sup>, permettant aux navires d'accoster à Portus et de mettre fin à la disette<sup>526</sup>. De plus, encore une fois, le pape semble éprouver quelque peine à prouver l'efficacité d'un culte plutôt qu'un autre : comment peut-il ne pas songer en la circonstance que, si Dieu accorde bel et bien ses bienfaits de toute éternité, il est difficile de concevoir qu'il ne les ait pas toujours dispensés, *a fortiori* pour ses adorateurs dont le nombre s'est récemment multiplié?

On s'ingénie encore parfois à dire que le maintien de rites, de cultes, de fêtes antiques païennes locales, sont sans doute davantage la conséquence d'un attachement sentimental à une tradition séculaire que la marque d'une réelle croyance en ces divinités vénérées et que ces discours ne peuvent attester une présence du paganisme ; mais alors pourquoi le fait, prétendument anodin, paraissait-il problématique aux yeux des autorités religieuses qui statuent encore à ce sujet, bien des siècles après la victoire du christianisme ? Si aucune réelle conviction religieuse ne présidait à ces manifestations tardives païennes, n'est-il pas concevable que les cérémonies chrétiennes ne recueillent pas davantage de conviction de la part des participants ? Comment pourrait-on, en effet, s'adonner à une forme de culte à la légère, et à un autre avec sérieux, sans que cette cohabitation ne

---

<sup>522</sup>Comme l'indique aussi Lizzi Testa 2010a, p. 274-276.

<sup>523</sup> *CIL* I, 2 p. 335 : *Ludi Castorum Ostiis, quae prima facta colonia est ...*

<sup>524</sup>Aethicus, *Cosmographia*, p.83, 20-24: *Fluuiorum rex, pulcher Tiberis ... geminatur, et in duobus ex uno effectus insulam facit inter portum urbis et Ostiam ciuitatem, ubi populus Romanus cum urbis praefecto uel consule Castorum celebrandorum causa egreditur sollemnitate iucunda. Insula uero... tantae uiriditatis amoenitatisque est, ut neque aestiuus mensibus neque hiemalibus pasturae admirabiles herbas dehabeat; ita autem uernali tempore rosa uel ceteris floribus adimpletur, ut pro nimietate sui odoris et floris insula ipsa Libanus almae Veneris nuncupetur.* Herren 2011, p.lv-lxi, date certes la composition de la *Cosmographie* de la première partie du VIII<sup>e</sup> s., mais même dans ce cas Aethicus, aurait pu avoir comme source, à propos de la fête des Dioscures, le texte de Polemius Silvius mentionné.

<sup>525</sup>Chastagnol 1962, p. 151-153, indique en effet que ce préfet païen participa aux sacrifices au temple des *Castores*, dans l'*insula sacra* d'Ostie afin de demander des vents favorables.

<sup>526</sup>Fraschetti 2000, p. 322, s'appuyant sur Ammien Marcellin, 19, 10, 1-4.



viennaise abîmer les mystères de chacun d'eux ? L'on s'accorde à dire pareillement que la coexistence des traditions païennes et chrétiennes est tout à fait explicable, en ce qu'elles ne se concurrencent pas vraiment, puisque l'une, triomphante et invulnérable, accorde gracieusement droit de cité à l'autre, forme de reliquat bénin d'un rite vidé de toute substance religieuse. Mais comment cette cohabitation peut-elle ne pas dégrader réciproquement, pour ceux qui y participent, les pratiques chrétiennes ? Dans ces conditions, il ne paraît pas cohérent qu'aux yeux des foules nouvellement converties, un protocole religieux soit tenu pour plus efficace que l'autre, puisque les deux coexistent. Ces sacrifices à l'ancien culte sont toutefois assimilés par Lisa K. Bailey, dans le récent ouvrage qu'elle consacre au peuple laïc de la Gaule tardive, à de « mauvais comportements », chrétiens, *misbehaviours* qu'elle refuse d'identifier avec des survivances païennes. La chercheuse récuse même les catégories de Césaire, qui évoque, parmi ceux à qui il adresse ses sermons, des « païens sans Dieu » qui « vont assez fréquemment assister à l'ancien culte des idoles »<sup>527</sup>, au motif que le prédicateur ne « suggère pas que ces laïcs opèrent en dehors du cadre religieux »<sup>528</sup>... Par ailleurs, visiblement peu désireuse de creuser la question de ce paganisme rémanent et qui n'en finit pas d'affleurer dans les sermons et les canons, la chercheuse expédie ce dossier problématique en moins de trois pages, en affirmant intuitivement que ces sermons sont surtout voués à définir une identité encore flottante, et en supposant que ces pratiques persistantes étaient certes répréhensibles, mais n'étaient nullement concurrentes, puisqu'elles s'accomplissaient toujours « dans un cadre chrétien » ; pour ainsi dire, ces pratiques auraient donc coexisté sans réel conflit avec le culte chrétien qui demandait encore à être bien défini et qui aurait initialement admis en son sein ces déviances. L'argument ne nous paraît pas très recevable, puisque même si ces mauvais chrétiens perpétuaient l'ancien rite sans militantisme religieux, la caractérisation effectuée par Césaire est tout de même assez explicite : pour lui, ceux-là agissent comme s'ils n'avaient pas reçu le baptême, comme des païens... Par l'admonestation de Césaire et par les interdictions répétées de toute part dans les milieux cléricaux, ces gens-là devaient bien se savoir contrevenants, et participaient assurément, de façon plus ou moins consciente, à un culte concurrent et interdit.

Parmi les personnalités qui affichèrent cet attachement, qu'il s'expliquât par une perpétuation d'une tradition familiale, par un intérêt pour la philosophie profane, par une croyance en l'action adjuvante des procédés classiques de la divination ou par une conviction authentique<sup>529</sup>, citons encore – outre le cas d'Anthémius et des membres de sa cour évoqués plus haut, et notamment le

<sup>527</sup>Césaire d'Arles, *sermo* 53, 1 : ... *aliquos ex uobis cognoscimus ad antiquam idolorum culturam frequentius ambulare, quomodo pagani sine Deo et sine baptisma gratia faciunt.*

<sup>528</sup>Bailey 2016, p. 129.

<sup>529</sup>Chuvin 2009 p. 124

maître de la Dalmatie Marcellinus, « devin » et disciple du philosophe Saloustios<sup>530</sup> - le préfet urbain Gabinius Barbarus Pompeianus<sup>531</sup>, qui intercédait auprès du pape Innocent, en 408, en faveur des haruspices, afin que soient réorganisés des sacrifices païens, envisagés comme des remèdes possibles aux malheurs causés par les raids gothiques<sup>532</sup> ; en 439, il semble que le général romain Litorius ait également été conduit à consulter les haruspices devant la situation désespérée du siège de la ville de Toulouse : à en croire la *Chronique* de Prosper d'Aquitaine, Litorius, « comme il souhaitait de surpasser la gloire d'Aetius, et comme il se fiait aux réponses des haruspices et aux signes des démons, engagea imprudemment le combat avec les Goths »<sup>533</sup>. Outre ces recours à ces anciens rites, que peut éventuellement expliquer le contexte critique dans lequel ils sont accomplis, on décèle aussi et surtout un engagement idéologique plus ferme de la part de certains païens au V<sup>e</sup> siècle. Quoique rares d'après les sources, subsistent sur la scène politique et militaire occidentale quelques figures de païens militants qui suffisent à attester l'attachement - certes clairsemé et affaibli mais toujours effectif – à l'ancienne religion païenne au V<sup>e</sup> siècle : dans la même décennie, d'autres hommes influents défendent cette tradition à Rome, tels les préfets Rutilius Namatianus et Volusianus (l'oncle de la chrétienne Mélanie), mort païen en 437, auquel on attribue une inscription sur colonne faite à Ostie publiant le fait qu'il s'était fait tauroboliser, vestige lapidaire d'un acte de résistance au début du V<sup>e</sup> siècle<sup>534</sup>. On remarque d'ailleurs que des colonnes portant le nom de Volusianus taurobolié sont réemployées ensuite, de façon tout à fait significative, pour construire une maison chrétienne... En 472 ou 473, la restauration d'une statue de Minerve par le préfet de la ville Anicius Acilius Aginatus Faustus, membre de la famille des Anicii<sup>535</sup>, plaide encore en faveur de l'idée que l'on conserve un plein respect envers les marques du culte traditionnel, même si ce geste vise peut-être surtout à conserver le mobilier urbain et à effacer les traces des récentes divisions entre les clans sénatoriaux<sup>536</sup>.

---

<sup>530</sup>Cf. plus haut notre chapitre consacré à Anthémios.

<sup>531</sup>Zosime, *epist.* 5, 41, 1-3 et Sozomène, *hist. eccl.*, 9, 6, 3-6, qui affirme que c'est le préfet qui a pris l'initiative de cette consultation. Le pape Innocent I<sup>er</sup> aurait donné son accord pour l'accomplissement des rites, mais seulement s'ils s'accomplissaient dans le secret. Chastagnol 1968, p. 265-266 ; Gabinius Barbarus Pompeianus 2 dans *PLRE* 2.

<sup>532</sup>Ce contexte critique des premières décennies du siècle profita peut-être à une certaine tolérance religieuse. Il est certain qu'elle favorisa la faction païenne, qui lit dans les malheurs contemporains une conséquence de l'abandon de l'ancien culte, comme l'a récemment rappelé B. Lançon 2017, p. 102 et 114-117.

<sup>533</sup>Prosper, *Chron. a.* 439, 1335 (Mommsen 1892, p. 476) : *Litorius (...) dum Aetii gloriam superare appetit dumque haruspicum responsis et daemonum significationibus fudit, pugnam cum Gothis imprudenter conseruit.*

<sup>534</sup>Cebeillac-Gervasoni, Caldelli et Zevi p. 276-277. Cette maison chrétienne est celle des Tigriniani, autrefois tenue pour la basilique chrétienne d'Ostie, en raison des caractères chrétiens qu'elle présente (le chrisme et les noms des quatre fleuves du paradis).

<sup>535</sup>*CIL*, VI, 526 = 1664 = *ILS*, 3132 : *simulacrum Minerbae / abolendo incendio / tumultus ciuilis igni / tecto cadente confractum / Anicius Acilius Aginatus / Faustus u.c. et inl. praef. urbi / uic. sac. iud. in melius / integro prouiso pro / beatitudine temporis restituit.*

<sup>536</sup>Roberto 2015, p. 210.

Probable antenne gauloise du mouvement de résistance intellectuelle païenne bien mis au jour par Stéphane Ratti, on commencera par souligner que l'auteur du *Querolus*, comédie païenne féroce et satirique, était probablement originaire de la Gaule, à laquelle il fait référence, peut-être même de Nantes<sup>537</sup>. Sa pièce, postérieure à 414, parodie très ostensiblement le clergé chrétien, la Bible et le message christique convoyé par Augustin dans les *Confessions*<sup>538</sup>. Elle est par ailleurs dédiée à Rutilius Namatianus, Gaulois originaire de Narbonne<sup>539</sup> chantre de l'aristocratie païenne tout aussi hostile au christianisme<sup>540</sup>; dans son *De Reditu Suo*, Rutilius chante les louanges de Protadius<sup>541</sup>, originaire de Trèves, fameux correspondant de Symmaque et successeur de Nicomaque Flavien à la préfecture de la Ville en 401<sup>542</sup>; Rutilius nous fait aussi connaître ses amis Exuperantius<sup>543</sup>, préfet du prétoire des Gaules en 424, et Victorinus, comte venu de Toulouse<sup>544</sup>: c'est bel et bien la Gaule qui fournit une partie du contingent du mouvement de résistance païenne dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle. On est en droit de se demander ce qu'il en reste. Les poètes gaulois du cercle de Sidoine, Leo de Narbonne, Secundinus, et notamment le sulfureux Lampridius, qui consulte des astrologues, ne sont-ils pas leurs descendants ?

### 3. *Le paganisme barbare*

Au sein même des nations barbares, sur l'ancien territoire de l'empire désormais morcelé, il convient de distinguer celles qui pratiquent un christianisme arien, auquel elles se sont converties avant même que de pénétrer dans l'empire romain, en l'héritant de l'évêque arien Ulfila, et ceux qui perpétuent leurs propres rites polythéistes : c'est le cas des Alains, par exemple, installés sur les terres cédées par l'arien Aétius en 442, mais aussi du peuple Franc : lorsque Clovis succède à son père Childéric comme roi des Francs en 481 et qu'il hérite de Belgique Seconde, il est encore païen, puisqu'il n'a pas reçu le baptême. Avit de Vienne écrit à ce même roi, vraisemblablement en 496<sup>545</sup>, qu'il souhaiterait le voir s'engager dans une campagne missionnaire ; ainsi, cet évêque nous est

---

<sup>537</sup>*Quer.* 30 : *uade, ad Ligerem uiuito*, est probablement une allusion aux Bagaudes, rebelles du Nord-Ouest de la Gaule au Ve siècle. Cf. Jacquemard-Le Saos 1994, p. 14 et n. 7 p. 80-82.

<sup>538</sup>Ratti 2012, p. 89-100.

<sup>539</sup>Rutilius Namatianus, *red.* À propos de ses origines, 1, 19.

<sup>540</sup>Ratti 2012, p. 80-87 et Ratti 2010, p.291-308.

<sup>541</sup>Rutilius Namatianus, *red.* 1, 551-554.

<sup>542</sup>PLRE I, p. 751-752.

<sup>543</sup>*Ibid.*, 1, 213-216.

<sup>544</sup>*Ibid.*, 1, 493-510.

<sup>545</sup>Malaspina 2016, p. 213, n. 485.

témoin que les Gaules demeurent une terre de mission jusqu'au delà du VI<sup>e</sup> siècle puisque, dit-il, il aimerait gagner ses voisins, païens, à la foi chrétienne, de même que les ariens à la confession catholique. Ainsi s'adresse-t-il au roi des Francs, après s'être félicité de sa conversion et de son baptême ; il déplore notamment que, contrairement à lui qui s'est converti volontiers,

d'ordinaire la plupart, dans une affaire semblable (...) opposent la coutume de leur famille et la pratique du culte ancestral ; ainsi, préférant coupablement au salut une crainte révérencielle, tandis qu'il gardent un respect frivole à leurs parents en conservant l'incrédulité, ils avouent en quelque sorte qu'ils ne savent pas quel choix faire.<sup>546</sup>

Avit désigne ici une catégorie spécifique de Francs païens incrédules mais hésitants, parmi lesquels Gondebaud<sup>547</sup>, préférant perpétuer le vain culte des idoles pour se conformer à la coutume familiale, en respectant le rite paternel. Il est donc évident que ces « parents », dont il est question ici, non seulement défendaient des croyances païennes une génération plus tôt, du temps de Sidoine, mais continuent à le faire après le V<sup>e</sup> siècle. De plus, Avit ajoute, accroissant le peuple païen susceptible d'être converti :

Il y a une seule chose que je voudrais voir augmenter, c'est que puisque Dieu grâce à vous fera entièrement sienne votre nation, aux nations d'au-delà, aussi, qui étant encore dans l'ignorance naturelle, n'ont été corrompues par aucun germe des dogmes erronés, vous présentiez, issues du bon trésor de votre cœur, les semences de la foi.<sup>548</sup>

Ainsi, les peuples germaniques installés en Gaule et dans les territoires voisins<sup>549</sup> continuent-ils à pratiquer l'ancien culte, ce qui constitue manifestement une menace sérieuse pour Avit à la fin du V<sup>e</sup> siècle ; leurs usages païens se maintiennent même après la christianisation de Clovis, comme en témoignent les *Sermons* qu'adresse Césaire d'Arles aux chrétiens insuffisants : « Nous avons appris que certains d'entre vous vont adresser des vœux aux arbres, vont prier aux fontaines, observent des augures diaboliques...<sup>550</sup>», les condamne-t-il, avant de poursuivre en ces termes : « ce qui est encore pire, c'est qu'il existe des malheureux et des misérables qui non seulement refusent de détruire les temples païens, mais qui de plus ne craignent pas ni ne rougissent de reconstruire des

---

<sup>546</sup>Avit de Vienne, *epist.*, 42, 3 : *Solent plerique in hac eadem causa [...] consuetudinem generis et ritum paternae observationis obponere ; ita saluti nocenter uerecundiam praeferentes, dum parentibus in incredulitatis custodia futilem reuerentiam seruant, confitentur se quodammodo nescire quid eligant.* (traduction de la CUF).

<sup>547</sup>Malaspina 2016, n. 490, p. 103.

<sup>548</sup>Avit de Vienne, *epist.*, 42, 11 : *Vnum est quod uelimus augeri : ut, quia Deus gentem uestram per uos ex toto suam faciet, ulterioribus quoque gentibus, quas in naturali adhuc ignorantia constitutas nulla prauorum dogmatum germina corruperunt, de bono thesauro uestri cordis fidei semina porrigatis.* (traduction de la CUF).

<sup>549</sup>*Uteriores* désigne, selon E. Malaspina, les peuples installés au-delà du Rhin, c'est-à-dire les Saxons, les Thuringiens et les Alamans : *op. cit.*, p. 217, n. 515.

<sup>550</sup>Césaire d'Arles, *Sermon* 53, 1 : *audiuimus aliquos ex uobis ad arbores uota reddere, ad fontes orare, auguria diabolica obseruare...*

temples qui avaient été détruits... »<sup>551</sup>. Nombre de remarques similaires pourraient du reste être extraites des sermons de Césaire<sup>552</sup>. Les prédications de cet évêque qui officia de 503 à 542 prouvent encore que la Gaule, et notamment les territoires ruraux, ne sont christianisés que superficiellement, et que des formes vivaces de paganisme perdurent, même autour d'une ville comme Arles, qui voit la tenue des conciles ecclésiastiques et semble à ce titre constituer l'un des cœurs battants du christianisme gaulois. Bruno Dumézil confirme par ailleurs que la lutte contre le paganisme s'engage véritablement sous le règne du fils de Clovis, Childebert I<sup>er</sup>, dont la volonté de voir détruits les édifices du culte païen est encore très manifeste<sup>553</sup>.

La cohabitation de ces peuples germano-barbares et de leurs démons avec les chrétiens gaulois, fragilisés d'ailleurs par les politiques victorieuses des premiers, put causer un effet pervers à même de ralentir encore le processus de conversion en séduisant certains chrétiens<sup>554</sup> : ainsi Maxime de Turin dénonce-t-il ces Romains qui, désespérant de Dieu lors des raids gothiques, se tournèrent vers les démons vénérés par leurs ennemis et jugés en l'occasion plus efficaces pour les protéger<sup>555</sup>. Par ailleurs, Giovanni Cecconi montre que les chrétiens faits prisonniers de guerre pouvaient être contraints de sacrifier aux dieux des barbares<sup>556</sup>. La persistance païenne est donc observable tant dans les provinces restées romaines que dans les territoires gaulois conquis par les peuples germaniques.

### III. Un judaïsme gaulois mineur, mais existant

Au nombre des formes religieuses concomitantes et concurrentes du catholicisme en Gaule en période tardo-antique, les écrits de Sidoine nous engagent encore à signaler la religion juive, envers laquelle l'empire romain oscille entre tolérance et condamnation<sup>557</sup>. Installée depuis plusieurs siècles sur le territoire gaulois, et plus spécifiquement autour du Rhône et du Rhin depuis deux

---

<sup>551</sup>*Id. ibid.* : *sunt enim, quod peius est, infelices et miseri, qui paganorum fana non solum destruere nolunt, sed etiam quae destructa fuerant aedificare nec metuunt nec erubescunt...*

<sup>552</sup>Sur Césaire d'Arles, et la rigueur qu'il professe pour défendre le peuple des fidèles contre la tentation païenne, cf. la récente thèse d'Isabelle Perée, « Césaire d'Arles et l'Église de Provence au VI<sup>e</sup> siècle : ascèse pour les moines, ascèse pour tous ? ».

<sup>553</sup>Dumézil 2005, p. 223-230 et Dumézil 2009, p. 41-49.

<sup>554</sup>Cecconi 2012, p. 131-132.

<sup>555</sup>Maxime de Turin, *serm.* 72, 2.

<sup>556</sup>Cecconi 2012, p. 133.

<sup>557</sup>Squillante 2008, p. 35-40. À propos des relations entre chrétiens et Juifs dans le monde occidental dans l'antiquité tardive entre rapport de bon voisinage et concurrence missionnaire, cf. Blumenkranz 2006.

siècles<sup>558</sup>, il apparaît que la communauté juive se conserve dans cette région de l'empire, et ce malgré la forte politique de limitation des droits de culte et de cité mise en œuvre à son encontre par les successeurs de Théodose, et notamment par Théodose II : par exemple, les fidèles de cette religion désormais considérée comme une *superstitio*<sup>559</sup>, se voient empêchés d'exercer certaines fonctions publiques<sup>560</sup>. Il est par ailleurs fait mention du judaïsme dans les canons conciliaires, qui témoignent d'une coexistence plus ou moins pacifique des deux religions, et en tout cas d'une volonté de limiter les contacts avec ces hommes que le clergé assimile volontiers aux hérétiques et aux païens. Ainsi, le canon 12 du concile de Vannes défend aux clercs de prendre leur repas avec les juifs :

Que tous les clercs se gardent de prendre un repas commun avec les juifs, et qu'ils ne les invitent pas non plus à prendre un repas en commun avec eux. En effet, comme les juifs ne consomment pas la nourriture ordinaire des chrétiens, il serait indigne et sacrilège que des chrétiens mangeassent leur nourriture ; puisque ce que nous mangeons avec la permission de l'Apôtre, ils le jugent impur, et qu'ainsi les clercs commenceraient à être inférieurs aux juifs, si nous, nous mangeons ce qu'ils nous servent, alors que ces derniers rejettent ce que nous leur offrons<sup>561</sup>.

Le canon 83 des *Statuta Ecclesiae Antiqua* interdit également aux clercs de prendre part à leurs fêtes, les comparant, de la même façon, à des superstitions :

Celui qui s'asservit aux augures ou à des enchantements doit être séparé de la communauté de l'église ; de la même façon que celui qui participe aux superstitions ou aux fêtes juives<sup>562</sup>.

Néanmoins, un autre canon du même recueil réclame l'ouverture, partiellement limitée, de l'église avant l'eucharistie, aux juifs, comme aux païens ou aux hérétiques, statuts qu'il considère donc comme équivalents :

---

<sup>558</sup>Sur l'implantation et le traitement des Juifs en Gaule, Robert 1938 démontrait que l'existence des Juifs en Gaule franque était relativement exempte de troubles, malgré une volonté de mise à distance du clergé catholique. Une étude vient de paraître sur le sujet : Lanfranchi P., Verheyden J., *Jews and Christians in Antiquity*, Leuven, Peeters, 2018.

<sup>559</sup>*C. Th.*, 16, 16.

<sup>560</sup>*C. Th.*, 16, 8.

<sup>561</sup>Canon 12 du Concile de Vannes, *Concilia Galliae 314 – 506*, p. 154 : *Omnes deinceps clerici Iudaeorum conuiuia euitent nec eos ad conuiuium quisquam excipiat ; quia cum apud Christianos cibus communibus non utantur, indignum est atque sacrilegum eorum cibos a Christianis sumi ; cum ea quae Apostolo permittente nos sumimus, ab illis iudicentur immunda ac sic inferiores incipiant esse clerici quam Iudaei, si nos quae ab illis apponuntur utamur, illi a nobis oblata contemnant.* (traduction personnelle).

<sup>562</sup>Canon 83 des *Statuta Ecclesiae Antiqua*, *ibid.*, p. 179 : *Auguriis uel incantibus seruientem a conuentu ecclesiae separandum ; similiter et iudaicis superstitionibus uel feriis inhaerentem.*

Que l'évêque n'empêche personne d'entrer dans l'église et d'entendre la parole de Dieu, qu'il soit païen, hérétique ou juif, jusqu'au moment du renvoi des catéchumènes<sup>563</sup>.

En 506, le concile d'Agde rappelle encore que ni clerc ni laïc ne doivent prendre part à une fête juive<sup>564</sup>. On le voit, les juifs sont, d'après ces canons, soigneusement tenus à distance, mais leur présence demeure tolérée, mais seulement pendant la « liturgie de la parole » ; il semble qu'ils soient toujours considérés comme susceptibles d'être convertis<sup>565</sup> puisque l'église doit leur rester accessible, au moins avant l'eucharistie. Ils assument toutefois un statut identique à celui d'hérétiques.

Le corpus des écrits de Sidoine ne propose que quelques allusions à cette religion, mais les trois mentions qui en sont faites témoignent tout de même d'une présence judaïque dans l'Occident chrétien, présence que confirme d'ailleurs, au niveau local, l'incendie de la synagogue de Clermont perpétré par les fidèles chrétiens en 576, mentionné par Grégoire de Tours<sup>566</sup> ; à cette occasion l'évêque de la ville essaya de convertir la communauté juive clermontoise, parmi laquelle les rétifs quittèrent les lieux pour chercher refuge à Marseille<sup>567</sup>.

Nous signalons ici les évocations du judaïsme, dans l'ordre chronologique des écrits de Sidoine. Tout d'abord, dans l'éloge qui en est proposé dans les *carmina*, il est étonnant de lire que le *Burgus* de Pontius Leontius, vaste et luxueux château appartenant à une des premières familles d'Aquitaine, sis à côté de Bordeaux, est orné d'une grande fresque représentant les *recutitorum primordia Iudaeorum*, « les origines des Juifs circoncis ». Cette « brillante composition » est présentée sur « un ensemble de panneaux » situé derrière l'atelier de tissage attenant à la « maison d'hiver » de Pontius<sup>568</sup>. Serait-ce à dire que la famille du propriétaire ou de son épouse - puisque la fresque orne l'un des pans extérieurs de l'atelier de tissage où travaille la *domina* -, est de confession juive ? Sidoine ne formule aucun commentaire sur le thème de cette peinture qui « resplendit pour l'éternité ». Si cette fresque retient particulièrement l'attention de Sidoine, notons

<sup>563</sup>Canon 16 des *Statuta Ecclesiae Antiqua*, *ibid.*, p. 169: *Ut episcopus nullum prohibeat ingredi ecclesiam et audire uerbum dei, siue gentilem, siue haereticum, siue iudaeum usque ad missam catechumenorum.*

<sup>564</sup>Canon 40 du Concile d'Agde, *ibid.*, p. 210, qui reprend textuellement le canon 12 du Concile de Vannes, cité ci-dessus.

<sup>565</sup>C'est ce que prévoit notamment le c. 34 du concile d'Agde de 506, *ibid.* p. 207 : *Iudaei, quorum perfidia frequenter ad uomitum redit, si ad legem catholicam uenire uoluerint, octo mensibus inter catechumenos ecclesiae limen introeant, et si pura fide uenire noscuntur, tunc demum baptismatis gratiam mereantur* : si des Juifs, dont la perfidie les fait souvent revenir à leur vomit, voulaient embrasser la foi catholique, qu'ils se présentent avec les catéchumènes huit mois au seuil de l'église, et si l'on estime qu'ils sont venus à la vraie foi, qu'alors seulement ils méritent la grâce du baptême.

<sup>566</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 5, 11.

<sup>567</sup>Guyon 2010, p. 367-368. L'antijudaïsme ambiant trouva encore à s'exprimer dans le baptême contraint des juifs qu'opéra Virgilius à Arles à la fin de ce même siècle.

<sup>568</sup>*Carm.* 22, v. 200-201 : *parietibus post hinc rutilat quae machina iunctis / fert recutitorum primordia Iudaeorum.*

qu'il ne fait mention d'aucune autre peinture observée dans cette demeure qui doit en toute logique en comporter bien d'autres. Le fait est assez étonnant pour être relevé. À l'époque de la rédaction du poème, entre 461 et 467, Sidoine n'est pas encore l'évêque prosélyte qu'il deviendra ; aussi ce thème de « l'origine des Juifs circoncis » n'appelle-t-il aucune remarque de sa part, qui semble même y voir un motif possible de fierté pour la famille dont il vante le château, puisqu'il la mentionne au cœur de sa description élogieuse. Il n'est pas encore question de désigner cette religion comme une « erreur », comme il le fera à date ultérieure, comme nous allons le voir.

Au contraire, dans sa correspondance plus tardive, Sidoine encouragera au moins deux de ses correspondants à prendre part à la conversion de juifs : ainsi en va-t-il tout d'abord du prénommé Gozolas, client de l'ancien préfet du prétoire Magnus Felix, et qui œuvre comme courrier entre les deux hommes<sup>569</sup>. À l'égard de Gozolas, Sidoine signale qu'il « aurai[t lui] aussi de l'affection, si sa secte ne [lui] inspirait du mépris<sup>570</sup> ». On relèvera que Sidoine, évêque depuis peu (la missive date de 471 ou 472), désigne désormais la religion juive comme une « secte » propre à inspirer du dédain. Néanmoins, ce mépris n'est pas partagé par Magnus Felix, dont nous verrons plus loin que la *conuersio* est tardive, et qui porte une affection certaine à ce client juif qu'il fait bénéficier de son patronage. On induira de ce cas qu'au début des années 470, contrairement à ce que suggèrent les conciles gaulois à destination des clercs, la communauté juive est encore loin d'être ostracisée, du moins dans l'aire géographique dans laquelle évoluent les deux correspondants. Elle semble bénéficier pleinement du droit de cité, même si le clergé ne doit pas la fréquenter outre mesure : les canons ecclésiastiques signalés plus haut reflètent aussi cette position ambivalente, oscillant entre tolérance et méfiance.

Nous retrouvons d'ailleurs le nom de Gozolas dans une autre lettre<sup>571</sup>, adressée à Felix et datée de la fin de 474, dont il assurera à nouveau l'acheminement jusqu'à Felix : le juif est toujours un client de l'ancien préfet, puisqu'il est présenté avec l'adjectif *uester*. Sidoine, pour sa part, ne condamne plus aussi fermement la « secte » du messenger : il ne fait qu'exprimer, dans ce billet certes court, le vœu qu'il se convertisse à son tour, et qu'il devienne aussi *noster*, « nôtre » : « Dieu fasse qu'il soit aussi nôtre ! »<sup>572</sup>. Par ce jeu de mots, l'évêque réclame évidemment la conversion du juif, et invite peut-être subtilement Felix à y prendre part ; mais nous montrerons plus tard que le fils du consul Magnus, qui conserve longtemps ses habitudes mondaines, n'est peut-être guère enclin à seconder Sidoine dans son œuvre pastorale ; à cet égard, il n'est peut-être pas anodin que

<sup>569</sup>Il remplira au moins deux fois cette tâche, d'après l'*epist.* 4, 5, 1.

<sup>570</sup>*Epist.* 3, 4, 1 : *Gozolas natione Iudaeus, cliens culminis tui, cuius mihi quoque esset persona cordi, si non esset secta despectui, defert litteras meas.*

<sup>571</sup>*Epist.* 4, 5, 1.

<sup>572</sup>*Ibid.*



Sidoine déplore souvent le mutisme de son correspondant narbonnais, comme l'indique le billet que Gozolas lui achemine. Quoi qu'il en soit, il n'est plus fait mention de Gozolas dans les lettres ultérieures.

Ensuite, dans une lettre adressée à Eleuthérius, un évêque de siège par ailleurs inconnu, c'est Sidoine lui-même qui fait bénéficier de sa protection un autre juif anonyme, en le recommandant auprès de son correspondant. L'évêque souligne même, ce faisant, son honnêteté, présentée comme étant souvent le propre des hommes « de son espèce », « au regard du moins des affaires ou des actions judiciaires de ce monde » : au V<sup>e</sup> siècle, les juifs sont encore considérés comme un peuple de marchands, de commerçants, par Sidoine et ses pairs. Du reste, il s'explique ainsi de son geste :

*Iudaeum praesens charta commendat, non quod mihi placeat error, per quem pereunt inuoluti, sed quia neminem ipsorum nos decet ex asse damnabilem pronuntiare, dum uiuit ; in spe enim adhuc absolutionis est cui suppetit posse conuerti.*

La présente lettre vous recommande un Juif, non que me plaise l'erreur par laquelle périssent ceux qui en sont enveloppés, mais parce qu'il ne convient pas que nous condamnions sans retour l'un d'entre eux, tant qu'il est en vie : on peut encore espérer d'être absous, tant qu'on dispose des moyens de se convertir.<sup>573</sup>

La position de l'évêque est ici pleine d'une tolérance, voire d'une complaisance, assez peu conforme à la retenue que lui imposeraient les canons contemporains ! En effet, nous l'avons vu, il convenait aux clercs qu'ils n'entretinssent pas de relations familières avec ces hérétiques : soulignons ici l'emploi du substantif *error* que Sidoine emploie pour la première fois pour qualifier cette religion, et qu'il utilise aussi pour qualifier ses propres errances, que nous étudierons plus loin, dans la deuxième partie de ce volume<sup>574</sup>.

Enfin, un autre juif, converti par l'entremise de l'évêque de Nantes Nunechius, est évoqué dans la lettre 8, 13, 3 adressée à ce dernier. Le texte latin recommande le juif converti en ces termes : *Commendo promotum gerulum litterarum, uobis quidem ante iam cognitum, sed nostrum nuper effectum uestris orationibus contribulem*<sup>575</sup>. André Loyen traduit ainsi : « Je vous recommande le porteur de ma lettre, Promotus, qui était déjà connu de vous auparavant, mais n'est devenu notre coreligionnaire que tout récemment, grâce à vos prières ». Notons qu'il ne semble pas nécessaire de lire en *promotus* un nom propre. Certes, ce *nomen* existe, mais il est rarement attesté<sup>576</sup>. Puisque les

<sup>573</sup>*Epist.* 6, 11, 1.

<sup>574</sup>Dans le chapitre intitulé « l'*error* du passé ».

<sup>575</sup>*Epist.* 8, 13, 3.

<sup>576</sup>Symmaque (*Epist.* 3, 76) évoque par exemple un général romain, ayant commandé en Afrique, nommé Flavius

manuscrits ne nous sont d'aucun secours pour trancher, nous pencherons ici pour la solution *facilior* : ce participe ne signifie rien d'autre que « baptisé », de même que dans le canon 58 du concile de Tolède<sup>577</sup>, comme l'a bien remarqué Savaron<sup>578</sup>, qui souligne de surcroît que quelques manuscrits ajoutent à *promotum* le complément *ad baptismum*. Le verbe *promoueo* a notamment le sens d' « avancer » (vers Dieu) chez saint Augustin<sup>579</sup>. Dans le corpus de notre auteur, ce verbe, qui n'a pas un sens systématiquement religieux, signifie en général « faire progresser », « faire avancer »<sup>580</sup>. Ainsi, nous retraduisons ce passage en faisant de *promotus* un participe passé plutôt qu'un nom propre : « Je vous recommande le porteur de cette lettre, qui est sorti de l'erreur », ou « qui s'est converti... », d'autant plus qu'il est fait mention, immédiatement après, du rôle que Nunechius a joué dans cette conversion. Cette « promotion » serait somme toute à mettre au compte de l'action évangélisatrice des évêques, qui doivent donc également compter avec cet autre foyer de résistance religieuse en Gaule que représente la religion juive.

---

Promotus. Deux seules autres personnes portent le nom de Promotus dans la *Prosopographie Chrétienne du Bas Empire* consacré à la Gaule chrétienne (PCBE t. 4, p. 1549-1550).

<sup>577</sup>*Concil. Tolet. 4 : Promoti, qui initiantur baptismo...*

<sup>578</sup>Savaron p. 522. Nous tenons à remercier ici M. Van Waarden de nous avoir apporté son aide éclairante pour l'interprétation de ce terme.

<sup>579</sup>*Epist. 20, 2 (quantum in Deum promouerimus, ipse uiderit).*

<sup>580</sup>Plus précisément, le verbe a le sens de « faire progresser une affaire » (*epist. 1, 9, 6*), de « faire avancer une barque » (*epist. 2, 2, 12*), d'« exaucer un vœu » (*epist. 2, 4, 2 ; epist. 3, 2, 4 ; epist. 4, 6, 3*), de « progresser » (dans l'intimité de quelqu'un), (*epist. 7, 2, 5*) ou d'« accroître un patrimoine ou un territoire » (*epist. 1, 6, 4 ; epist. 7, 6, 4 ; 8, 3, 3*).

#### IV. Études de cas : des « amis » irrévérenciaux

Revenons à quelques cas particuliers d'individus que les écrits de l'évêque de Clermont présente comme des individus fort peu concernés par la foi chrétienne, voire possiblement hostiles au monde clérical. Il n'est pas en effet jusqu'à certains membres de l'entourage proche de Sidoine qui ne soient concernés par une certaine forme de froideur et de distance à l'égard du clergé, comme nous invitent à le croire les admonestations que leur adresse leur vieil ami devenu évêque. Si les souriantes réprimandes de l'épistolier, qui trouve souvent à reprocher amicalement à ses correspondants de n'avoir pas pris la peine de lui écrire, ressortissent au *topos* épistolaire, on peut néanmoins s'étonner lorsque ces reproches doivent être réitérés et qu'ils ne sont pas suivis d'effets. Le fils du consul Magnus, Magnus Felix, destinataire du *carmen* 9, et son beau-frère Polemius<sup>581</sup>, fervent adepte de la philosophie néo-platonicienne pour qui Sidoine compose l'épithalame 15, opposent à Sidoine un silence concomitant et quelque peu suspect. Aurions-nous affaire à une famille d'individus conservateurs, et peu concernés par le nouveau culte, voire hostiles?

##### 1. *Le philosophe Polemius*

Polemius est le destinataire des *carmina* 14 et 15, ainsi que de la lettre 4, 14 de Sidoine, qui constituent nos seules sources à son sujet. D'après les deux premières pièces, qui sont la préface et l'épithalame qu'il composa pour le mariage de Polemius en 461, soit bien avant que Sidoine n'entre dans les ordres, cet ami est présenté comme un philosophe gallo-romain que ne renieraient pas les premiers philosophes grecs. Son épithalame est nourri de références témoignant qu'il possède une bonne connaissance des théories philosophiques de ces « hommes qui cherchent à pénétrer de leur profonde intelligence les secrets de la machine céleste et de la terre »<sup>582</sup>. Énumérant – dans un chant, rappelons-le, composé pour un simple mariage ! - les théories de Pythagore, d'Anaximandre, d'Anaxagore et de Socrate, Sidoine en vient même à identifier explicitement les diverses catégories d'« essences » distinguées par son « cher Platon »<sup>583</sup>, parmi lesquelles les créatures subtiles, ces hypostases qui viennent juste après l'Un ; cette pièce poétique ainsi tissée de références

<sup>581</sup> Les deux individus sont devenus beaux-frères puisque Polémios a épousé Aranéola, fille du consul Magnus et sœur de Magnus Felix : cf. *Carm.* 14 -15, qui contient l'épithalame composé pour cette union.

<sup>582</sup> *Carm.* 15, v. 38 : *alta scrutantes ratione uiros quid machina caeli, quid tellus (...) sequantur.*

<sup>583</sup> *Carm.* 15, v. 118 – 119 : « [...] la Sagesse orne la vie de Polemius et prend elle-même soin de lui, uni à son cher Platon », (...) *Polemi Sapiaentia uitam excolit adiunctumque suo fouet ipsa Platoni.*

philosophiques dessine l'image d'un destinataire savant, versé dans des contemplations philosophiques qui ne sont pas encore explicitement réconciliées avec la pensée chrétienne : la sixième substance, *substantia summa sexta*, est assimilée à un *creator*<sup>584</sup> qui n'a ici rien de commun avec le Dieu chrétien. À tout le moins, la doctrine philosophique n'est pas ici éclairée par la *doctrina christiana*. Le poète encourage finalement à donner à son tour naissance à un fils néoplatonicien, en prêtant ces propos à Athéna :

<p>« [...] <i>Consurge, sophorum egregium Polemi decus, ac nunc Stoica tandem 190 pone supercilia et Cynicos imitatus amantes incipies iterum paruum mihi ferre Platona.</i> »</p>	<p>« Debout, Polemius, glorieuse éminence des sages, et maintenant oubliant enfin le front sourcilleux des stoïciens, pour imiter les cyniques amoureux, mets-toi à l'oeuvre pour m'apporter un nouveau petit Platon ! »<sup>585</sup></p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Or, dix ans plus tard, en dépit d'une amitié durable entre les hommes jusqu'à la nomination de Polemius comme Préfet du Prétoire des Gaules sous Anthémios – dont on sait qu'il aimait s'entourer de philosophes – Sidoine déplore que son ami ne lui donne plus de nouvelles. Son silence dure depuis longtemps, au moins deux ans : Polemius est devenu préfet du Prétoire des Gaules, succédant à Eutropius en 471, soit deux ans avant que Sidoine n'écrive sa lettre<sup>586</sup>. Entre temps, Sidoine a, lui aussi, obtenu une « promotion » : il est devenu évêque de Clermont. Comme le note avec justesse Jill Harries, il ne paraît pas normal que deux amis de longue date manquent ainsi aux devoirs de l'amitié<sup>587</sup>. Or, en reprochant le silence que lui oppose son ami de longue date Polemius, Sidoine envisage explicitement que ce dernier puisse être animé par une forme de mépris envers sa nouvelle charge religieuse<sup>588</sup>. Ainsi explique-t-il le mutisme de Polemius :

*At si uideatur humilitas nostrae professionis habenda contemptui, quia Christo res humanas uitasque medicaturo putrium conscientiarum ultro squalens ulcus aperimus, (...) noueris uolo non, ut est apud praesulem fori, sic esse apud iudicem mundi. Namque ut is, qui propria uobis non tacuerit flagitia, damnatur, ita nobiscum qui eadem deo fuerit confessus absoluitur.*

Mais, si c'est l'humilité de notre ministère qui te semble propre à inspirer du mépris, parce que nous dévoilons au Christ, toujours disposé à apporter ses soins à la condition et à la vie humaines, la

<sup>584</sup>*Carm.* 15, v. 116-117.

<sup>585</sup>*Carm.* 15, v. 188-191.

<sup>586</sup>*Epist.* 4, 14, 1 : « Une période de deux ans s'est presque achevée depuis que nous nous sommes réjoui de ta nomination comme Préfet du Prétoire des Gaules moins à cause de ta nouvelle dignité qu'en raison de notre vieille affection », *Biennium prope clauditur, quod te praefectum praetorio Galliarum non noua uestra dignitatione sed nostro affectu adhuc uetere gaudemus [...]*.

<sup>587</sup>Harries 1994, p. 15.

<sup>588</sup>Harries 1994, p. 104.

plaie sale des consciences corrompues (...), je veux que tu saches qu'il n'en est pas devant le Juge du monde comme devant le Préfet du tribunal. Chez vous, celui qui n'a pas dissimulé ses crimes est condamné ; avec nous au contraire celui qui en a fait l'aveu à Dieu est absous.<sup>589</sup>

Dans l'exposé de son hypothèse, Sidoine évoque ainsi la possibilité qu'un ami de longue date tel que le fut Polemius puisse ressentir du dédain pour lui, en raison de son entrée dans les ordres, et qu'il ait décidé par conséquent d'opposer le silence à ses lettres : cette décision et cette négligence à l'égard d'un évêque, que renforce l'opposition entre *uobis* et *nobis*, peut-elle convenir à un véritable chrétien ? En présentant ainsi les exercices attachés à son sacerdoce, à savoir notamment la confession et l'absolution des péchés, il semble que Sidoine s'adresse à un profane à qui il voudrait enseigner un bref catéchisme, tout en lui inspirant un esprit de miséricorde. Il poursuit d'ailleurs son sermon : *Unde liquido patet incongrue a partibus uestris nimis reum pronuntiari cuius causa plus spectat tribunal alienum*, « Il en résulte clairement que c'est trop souvent mal à propos que votre juridiction déclare coupable un homme dont la cause serait bien davantage du ressort d'un autre tribunal »<sup>590</sup>. Cette déclaration oppose frontalement la justice humaine et faillible en vigueur dans le « monde » de Polemius, à une justice divine moins inique et ainsi préférable, telle que la professe Sidoine. Par ailleurs, pour poursuivre cette manière de catéchisme, Sidoine enjoint à Polemius le conseil suivant : *Proinde si futura magni pensitas, scribe clerico, si praesentia, scribe collegae (...)*, « Par conséquent, si c'est à la vie future que tu attaches du prix, écris au clerc ; si c'est le présent qui t'intéresse, écris à un collègue »<sup>591</sup>. Sidoine formule donc l'hypothèse que Polemius ne porte pas d'intérêt au destin de son âme dans la vie future, pour lequel l'évêque pourrait pourtant apporter son aide. Nous devons donc vraisemblablement retenir l'explication que l'auteur imagine lui-même : si Polemius n'écrit plus à Sidoine, c'est en raison du « mépris » que lui inspire sa charge ; cette allégation n'est sans doute pas hyperbolique ou rhétorique. L'attitude de Polemius nous semble au contraire révélatrice d'une tendance plus générale, dans cet empire encore superficiellement christianisé, au désintérêt pour la religion chrétienne. Si la conversion des gallo-romains est souvent effective *de iure*, elle ne l'est pas totalement *de facto*, et un long travail spirituel reste à faire pour convertir profondément un grand nombre d'entre eux. Il est à noter que Polemius ne recevra plus aucune lettre (publiée) de la part de Sidoine.

---

<sup>589</sup> *Epist.* 4, 14, 3.

<sup>590</sup> *Ibid.*

<sup>591</sup> *Ibid.*, § 4.

## 2. *L'énigme Magnus Felix*

L'affaire est encore plus suspecte avec le beau-frère de ce même Polemius, Magnus Felix : dans la lettre qu'il lui adresse à son retour d'exil, donc vers 476 ou 477<sup>592</sup>, Sidoine déplore de n'avoir pas reçu de nouvelles de son correspondant « depuis de longues années »<sup>593</sup>, alors même que Sidoine lui a adressé plusieurs lettres contenant la même demande, depuis au moins 474<sup>594</sup>. En 469, pourtant, Sidoine se réjouissait d'avoir reçu de la part de Felix un message spécialement dépêché à son adresse pour l'informer de l'élévation de Felix au patriciat, dont il le félicite : *sed mihi ob hoc solum destinato tabellario nuntiatum non minus gaudeo*, « mais je ne suis pas moins heureux d'en avoir été avisé par un messenger spécialement dépêché pour cet objet »<sup>595</sup>. Leurs relations changent alors très nettement après cette date, qui est aussi celle de l'accession de Sidoine à l'épiscopat. Ainsi après une première lettre sans réponse<sup>596</sup> : *longum a litteris temperatis*, « voilà bien longtemps que vous vous êtes dispensé de m'écrire », déplore Sidoine en 474, invoquant chez son destinataire cette *continuandi silentii propositio*, « résolution à un silence obstiné »<sup>597</sup>. Puis encore, peu de temps après : *si etiamnum silere meditemini, omnes et me cui et illum per quem scribere debebas indignum arbitrabuntur*, « si vous vous ingéniez encore une fois à garder le silence, tout le monde croira que nous sommes tous deux indignes à tes yeux, moi à qui tu devrais écrire, et lui, par l'intermédiaire de qui tu devrais m'écrire (*scil.* le messenger) »<sup>598</sup>. Et enfin, en 476 ou 477 : *diu taceo uosque tacuisse, cum filius meus Heliodorus huc uenit, magis toleranter quam libenter accepi*, « je me tais depuis longtemps et je constate, avec plus de résignation que de plaisir, que vous aussi vous vous êtes tu, alors même que mon fils Héliodore<sup>599</sup> est revenu jusqu'ici<sup>600</sup> ».

Jill Harries avait bien envisagé<sup>601</sup>, tout en la repoussant aussitôt, la possibilité que la

---

<sup>592</sup>S'il fait bien référence à son exil à Livia, ordonné par Euric ; il pourrait certes aussi s'agir, comme le propose Jill Harries 1994, p. 174-176, d'un autre exil, peut-être motivé par une charge ecclésiastique assumée vers 469. Dans ce cas néanmoins, la proposition de Jill Harries de faire de l'affaire Arvandus le motif de la paralysie de leurs relations ne tient plus, puisque l'affaire ne date alors que d'un an tout au plus, alors que le silence dure, selon les termes de Sidoine, depuis de longues années (cf. note suivante).

<sup>593</sup>*Epist.* 4, 10, 1 : *annis ipse jam multis insalutatus...*

<sup>594</sup>*Epist.* 3, 4 ; *epist.* 3, 7 et *epist.* 4, 5.

<sup>595</sup>*Epist.* 2, 3, 1. Contrairement à ce qu'indique la PCBE t. 4, vol. 1, p. 750, prétendant que Sidoine « regrette(e) d'avoir été informé seulement par un tiers de cet honneur », on voit que la lettre témoigne que Sidoine se réjouit plutôt de ce qu'un courrier ait été expressément chargé de lui porter cette nouvelle. Les rapports des deux hommes sont encore très cordiaux.

<sup>596</sup>*Epist.* 3, 4.

<sup>597</sup>*Epist.* 3, 7, 1.

<sup>598</sup>*Epist.* 4, 5, 1

<sup>599</sup>Sans doute un prêtre de Sidoine.

<sup>600</sup>*Epist.* 4, 10, 1.

<sup>601</sup>Harries 1994, p. 178-179.

condition nouvelle de Sidoine dans le clergé puisse être à l'origine de la crispation de ses rapports avec Felix, soulignant que de toute façon ce silence ne pouvait être fortuit. Néanmoins, la chercheuse mettait plutôt ce mutisme au compte d'une désapprobation face au rôle joué par Sidoine pour soutenir Arvandus, cet ami qui s'était rendu coupable de trahison à la cause romaine en soutenant l'idée d'une alliance germanique contre l'empire. L'affaire est toutefois déjà vieille de plus de sept ans lorsque Sidoine, de retour d'exil, formule ces reproches ; il semble peu probable que l'évêque se soit entêté à réclamer des nouvelles à un ami après de si longues années, au cours desquelles il n'aurait pas manqué de faire lui-même le rapprochement de cette froideur avec l'affaire Arvandus, si elle avait bien été à l'origine de leur éloignement. Il semble donc plus plausible que les raisons de ce silence soient autres. On se souvient d'ailleurs que Sidoine est en contact avec le juif Gozolas, qui porte à Felix les lettres de reproches : il est étrange que ce dernier ne soit pas en mesure d'éclairer Sidoine sur les raisons du mutisme de son *patronus* : si elles étaient « officielles », liées à l'implication politique de Sidoine dans l'affaire Arvandus, ce dernier n'aurait pas manqué d'en prendre son parti. Il faut donc croire que l'attitude curieuse de Felix s'explique autrement. Jill Harries a bien songé qu'elle pouvait être motivée par une forme de dédain aristocratique envers la charge cléricale de Sidoine, mais la chercheuse récusait cette explication pour deux raisons : d'abord, la pieuse femme de Felix, Attica, est connue pour avoir doté l'église San Lorenzo in Damaso à Rome, comme en atteste une inscription que nous avons conservée<sup>602</sup> ; ensuite, Felix va devenir lui-même *religiosus* à la fin de sa vie (ce sera d'ailleurs Fauste de Riez qui se chargera de sa *conuersio*)<sup>603</sup> ; André Loyen avançait même cette explication pour éclairer le silence de Felix : « si Félix se tait, c'est sans doute parce qu'il s'est « converti », et s'est retiré du monde »<sup>604</sup> .

Or, nous pouvons opposer plusieurs arguments à ces hypothèses qui ne tiennent pas compte de certaines données chronologiques : d'une part, la « conversion » de Felix, qui n'implique évidemment pas vœu de silence puisque ce dernier correspond encore avec Fauste de Riez<sup>605</sup> a certainement eu lieu après<sup>606</sup> les reproches adressés à Sidoine. D'ailleurs, dans le cas où il serait désormais alors bel et bien *conuersus*, pourquoi refuserait-il, dès lors, d'échanger avec un autre évêque, *a fortiori* ami de longue date ? La correspondance de Sidoine nous est de toute façon témoin qu'un *conuersus* ne se prive pas non plus d'écrire des lettres. De plus, si la conversion de Felix était bel et bien la raison de son silence, Sidoine aurait pu en être informé par cet Héliodore

<sup>602</sup>De Rossi, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* (1857-1888), II, p. 151, n. 25, v. 9-10 : *Attica Felicis Magni clarissima conjunx sumptibus hoc propriis adificauit opus.*

<sup>603</sup>Gennade, *uir.* 86 ; Faust, *epist.* 6.

<sup>604</sup>Loyen, t. 2, n. 35, p. 228.

<sup>605</sup>Fauste de Riez, *epist.* 6 (CSEL 21, p. 195-196), traduite en annexe.

<sup>606</sup>Vraisemblablement durant l'exil de Faust, à partir de 477 (cf. Mathisen 1999, p. 245).

qui est en contact avec Felix, et qu'il présente, dans le premier paragraphe de la lettre 4, 10, comme « son fils », c'est-à-dire un clerc : Héliodore aurait bien su expliquer le mutisme de Felix à Sidoine, s'il avait eu des motifs religieux. Au contraire, Felix a manifestement refusé de lui confier quoi que ce soit... D'autre part, contre l'argument de Harries relatif à Attica, l'épouse pieuse de Felix, on peut opposer le fait que, bien qu'elle ait effectivement laissé l'image d'une fervente chrétienne, on ne sait néanmoins depuis quand elle fait profession de tels sentiments religieux, et rien ne prouve que son époux les partage, puisque même le couple royal Burgonde, composé d'un arien et d'une pieuse catholique, n'est pas de confession religieuse similaire. D'ailleurs, l'aménagement qu'Attica finance dans le *titulus* de San Lorenzo in Damaso n'est pas daté avec précision, et il est tout à fait possible, dans ces conditions, d'imaginer qu'Attica ait pu vivre une *conuersio* plus tardive, le plus vraisemblable étant d'ailleurs que cette conversion soit concomitante de celle de son époux, survenue plus tardivement. Felix entame de fait son catéchisme à la fin de la décennie de 470 au plus tôt, et son apprentissage est alors présenté, par Fauste de Riez lui-même, comme encore mal assuré : il évoque en effet les *trepida [...] rudimenta* de sa foi...<sup>607</sup>. Ainsi, il est parfaitement possible que le silence du fils du consul Magnus puisse s'expliquer de la même façon que pour Polemius : par une réserve à l'égard du religieux, et non par un potentiel ressentiment provoqué par l'implication de Sidoine dans l'affaire Arvandus. Cette conjecture est encore plus contestable si l'on date, comme le propose Jill Harries elle-même, la lettre 4, 10 de 469<sup>608</sup>, qui mentionne un silence « depuis de nombreuses années ». L'explication de la chercheuse devient alors incohérente. Nous proposons plutôt de voir dans l'attitude de Magnus Felix une forme de dédain aristocratique, par ailleurs corroboré par les remarques acerbes que lui enverra Fauste de Riez dans la lettre que nous publions dans la deuxième partie de ce volume : il est enjoint à récuser dorénavant sa vie de pécheur dans le siècle. Au moment où il s'éloigne de Sidoine, Felix est encore un grand seigneur, absorbé par les préoccupations mondaines, et peu soucieux du salut de son âme. Il n'est pas gênant pour lui de faire preuve d'irrévérence envers l'évêque Sidoine, jadis joyeux poète mondain, aujourd'hui grave prélat. Le silence de Felix semble s'apparenter de fait à un désaveu.

Ainsi Sidoine révélerait-il l'existence d'une distance spirituelle, d'une forme de sourd désaccord religieux, qui l'éloignerait de ses anciens amis restés dans le siècle, et peut-être, plus significativement, dans les milieux savants et philosophiques distants des sphères de la nouvelle religion.

---

<sup>607</sup>Fauste de Riez, *Epist.* 6, p. 197, l. 7.

<sup>608</sup>Harries 1994, p. 178, n. 35 : « *Epist.* 4, 10, conventionally dated to 474 but perhaps earlier if « *solī patrii finibus eliminatum* » refers to the first exile ». D'une part, la date conventionnellement attribuée à cette lettre est plutôt 476 ou 477, si l'exil, comme nous le croyons, dont parle Sidoine, est bel et bien celui qui fut consécutif au traité de 475. Ce premier exil « religieux », qu'évoque Jill Harries daterait de 469 (*ibid.*, p. 175)



## Bilan provisoire

Nous l'avons vu, la lutte évangélique reste d'autant plus nécessaire à mener, pour les évêques du V<sup>e</sup> siècle en Gaule, que le christianisme y est implanté de façon irrégulière et superficielle, et que persistent bel et bien sur le territoire gaulois des avatars d'une résistance païenne, dont on a longtemps affirmé qu'elle n'avait plus d'existence effective au V<sup>e</sup> siècle. Le christianisme n'a pas pénétré en profondeur les cités où demeurent des individus attachés à d'autres religions<sup>609</sup>, en dépit de la rhétorique triomphaliste de certains textes, et de l'image victorieuse véhiculée par les sources partisans auxquelles une tradition historiographique continue de prêter foi<sup>610</sup>. Il ne serait pas neuf qu'un tel présupposé soit finalement rectifié ou nuancé par l'historiographie moderne<sup>611</sup> : le colloque intitulé « Une Antiquité tardive noire ou heureuse ? », tenu à Besançon en novembre 2014, participe de cette remise en question d'une vision irénique de cette longue période de transition religieuse qui marque l'Antiquité tardive, et d'une vision sereinement triomphante du culte chrétien<sup>612</sup>. Certes, Sidoine, devenu évêque, délivre peu d'indices à propos d'antiques croyances rémanentes ou de formes de résistance au christianisme au V<sup>e</sup> siècle (et ce faisant, il participe aussi à la stratégie collective du discours ecclésiastique), mais son œuvre pré-épiscopale, qui n'était pas encore dominée par de telles obsessions, faite de poésies légères et de lettres d'aristocrate attaché aux composantes traditionnelles de l'empire, témoigne bien de la place très périphérique qu'occupe le christianisme dans les préoccupations de la noblesse gauloise ; ces premières œuvres, celles des années laïques, non seulement ne réservent qu'une place très secondaire à la religion, mais elles sont encore largement marquées par les habitudes et les atours du culte ancien auxquels il fallut ensuite renoncer, comme nous le verrons dans la troisième partie de ce mémoire. En ce sens, Sidoine n'eut d'autre choix que de participer à la transformation de la culture, dans un siècle où l'on percevait mieux que le profane doit être évincé et supplanté par le sacré, afin de réagir aux faiblesses d'un culte encore trop peu ancré : alors que rien ne l'y préparait avant la fin des années 460, l'évêque Sidoine, bien conscient du rôle qui sera désormais le sien pour participer à l'effort d'évangélisation de sa *ciuitas*, emploiera sa plume à la promotion d'une forme perfectionnée de christianisme gaulois, à laquelle on n'est pas encore parvenu au milieu du V<sup>e</sup> siècle. Nous avons en effet vu que la Gaule est

---

<sup>609</sup>Comme le rappelle encore récemment Bruno Dumézil (Dumézil 2015, p. 188) à propos de la Gaule mérovingienne : « Au début du VI<sup>e</sup> siècle, les cités gauloises n'étaient pas encore exclusivement peuplées de catholiques. Il y avait des païens, des juifs, des hérétiques et sans doute un nombre important de manichéens dans des régions comme la Provence ».

<sup>610</sup>Ainsi récemment Bailey 2016, p. 4 : « vers 400, la chrétienté était dominante en Gaule ».

<sup>611</sup>Dans son *Premier Saint Augustin*, Stéphane Ratti rappelle également la significative *retractatio* de Peter Brown qui admet, après l'invention de nouveaux sermons d'Augustin par François Dolbeau en 1990, devoir réévaluer la présence persistante du paganisme dans l'Afrique romaine des premières années du V<sup>e</sup> siècle : Ratti 2016c, p. 283-284.

<sup>612</sup>Ratti 2015.

certes christianisée *de iure*, mais que *de facto*, divers facteurs limitants (incomplétude de la christianisation des hommes, rémanences païennes locales même dans les circuits officiels, concurrence des hétérodoxies) freinent la diffusion de la religion chrétienne en Gaule. On s'étonnera moins, dans ces conditions, que le laïc que fut Sidoine avant sa conversion ait eu aussi librement recours à des contenus de pensée hérités de l'ancien monde et même de l'antique croyance, ce qui revenait peut-être à vouloir leur rendre de la vigueur.

Deux questions naissent désormais, auxquelles nous tâcherons de répondre dans les deux prochaines parties de ce mémoire : tout d'abord, dans ces conditions de fragilité où se trouve encore l'Église gauloise, quel rôle est assigné à l'évêque et quel modèle d'identité chrétienne Sidoine et ses condisciples eurent-ils à cœur de propager ? Ensuite, quels renoncements cette adaptation et cette conformation à un modèle de perfection impliqua-t-elle ? En d'autres termes, comment Sidoine et ses collègues chrétiens fixent-ils les modalités neuves d'une identité chrétienne gauloise en cours de constitution, et à quelle transition culturelle, d'un monde laïc à un monde religieux, invitent-ils ?

## **Partie II. Sidoine Apollinaire : itinéraire édifiant d'un chrétien gaulois *a peccatis ad Christum*<sup>613</sup>**

---

<sup>613</sup>Cette formule est empruntée aux propos de Sidoine dans l'*epist.* 6, 1, 4 à propos de l'évêque Loup de Troyes, qui a pour mission, pour sauver les âmes, *ad Christum a peccatis receptui canere*, de « sonner la retraite du monde des pécheurs vers le Christ ». Dans la mesure où Sidoine qualifie lui-même son existence laïque comme celle d'un *peccator*, cette expression nous a paru pertinente pour évoquer son itinéraire spirituel, tel qu'il pourrait le présenter lui-même.

Dans les conditions d'un ancrage encore superficiel du christianisme en Gaule au milieu du V<sup>e</sup> siècle, on s'intéressera aux raisons et surtout aux circonstances dans lesquelles Sidoine et ses pairs sont amenés à confirmer leur chrétienté et, éventuellement, à devenir clercs, souvent après une longue période écoulée dans les préoccupations du siècle. Les conditions singulières de l'accession de Sidoine à l'épiscopat, entendues comme circonstances et comme exigences, méritent examen, tant pour comprendre à quel modèle de christianisme le noble gallo-romain dut se conformer que pour voir avec quels ajustements il s'acquitta de la charge, très normée, de l'épiscopat. À partir du regard rétrospectif que porte Sidoine sur son parcours personnel et son passé séculier, il est d'ailleurs possible de reconstituer les étapes spirituelles d'un parcours pré-épiscopal que nous pensons pouvoir être significatif d'un milieu, d'une tendance, et de définir une christianité laïque, puis cléricale très singulière, consciente du rôle que devra jouer l'évêque et des renoncements auxquels le conduit son devoir d'exemplarité<sup>614</sup>.

## A. La *conuersio* de Sidoine

Que signifie et qu'implique, pour Sidoine, de suivre la *uita christiana*<sup>615</sup>? Pour répondre à cette question, il nous faut revenir au moment où Sidoine « redevint » véritablement chrétien, c'est-à-dire où son engagement dans la foi se fit plus manifeste, plus ostensible et plus énergique, soit au moment de sa conversion, qui doit promouvoir un modèle perfectionné de christianisme. Nous n'oublierons pas toutefois que le passé laïc de Sidoine doit aussi être compris comme partie intégrante d'un spectre large de la christianité gauloise, où le baptême pouvait, semble-t-il, coexister avec des habitudes, des réflexes, des lectures et des convictions fort peu « chrétiens », sans doute justement en raison du caractère superficiel de la religiosité que devait générer le premier baptême. Nous reviendrons sur ces questions, et notamment sur la coexistence problématique de la culture antique de notre auteur, et de ses habitudes profanes, avec la foi chrétienne, dans la troisième partie de ce mémoire, vouée précisément à examiner comment s'ajustent le *faire*, le *croire* et le *dire* (nous

---

<sup>614</sup>Puisque, comme le remarque Ariane Bodin, « le chrétien ne représente *a priori* que lui-même et toute la tâche des clercs consistera à lui faire comprendre qu'il incarne également la communauté des croyants, si ce n'est l'Église tout entière » (Bodin 2013, p. 87).

<sup>615</sup>Nous prolongeons par cette question la suggestion de Jean-Marie Salamito (Salamito 2010, p. 75) qui voudrait voir comparer les conceptions d'Augustin à d'autres évêques de son temps, afin d'avoir « ainsi une idée moins approximative de la manière dont le phénomène que nous appelons « christianisation » a été vécu, perçu et pensé, à l'époque, par les principaux intéressés. Car la meilleure manière de comprendre en quoi l'Empire romain est devenu « chrétien », c'est de se demander ce que les chrétiens eux-mêmes avaient alors souhaité réaliser. »

pourrions ajouter : *l'écrire*) dans la Gaule chrétienne, et pour un converti nostalgique.

Le problème de la conversion tient à ce qu'il s'agit d'un phénomène à la fois long et immédiat. Les deux poèmes d'inspiration chrétienne (les *carmina* 16 et 17) qui surgissent au cœur de productions poétiques très marquées par l'imitation des auteurs de la latinité classique<sup>616</sup>, puis la correspondance de l'évêque, surtout à partir du livre 3, mettent justement en évidence ce caractère doublement ponctuel et prolongé de la conversion : l'identité chrétienne de Sidoine y apparaît subitement d'une part, quasiment *ex abrupto*, avant de se manifester durablement dans le discours de *conuersus* qui se donne à lire (épisodiquement) dans ses lettres. Le modèle chrétien auquel se conforme Sidoine doit avoir valeur exemplaire, puisqu'il le publie, et qu'il publie plusieurs exemples de personnages qui, dans son entourage, se sont prêtés à la régénération de la *conuersio*. C'est apparemment la même expérience de confirmation que vécut Sidoine et qu'il évoque en des termes que certains interprètent comme le « baptême » de notre auteur, mais où nous jugeons plus pertinent de lire une référence à sa conversion.

Comme l'indique Lisa K. Bailey, à cette époque où le baptême infantile était en train de devenir la norme, un véritable changement pouvait avoir lieu avec le choix délibéré de la conversion, moment de séparation nette de la sécularité<sup>617</sup>. Il semble bel et bien que Sidoine, issu d'une famille chrétienne depuis trois générations, ait été concerné par l'usage du sacrement du baptême infantile. C'est d'ailleurs en composant, d'ailleurs avec quelque retard, l'épithaphe de son grand-père rapportée dans la lettre 3, 12 que Sidoine nous apprend que, le premier de sa lignée, son grand-père Apollinaris s'est converti au christianisme :

*Haec sed maxima dignitas probatur  
Quod frontem cruce, membra fonte purgans,  
15 Primus de numero patrum suorum  
Sacris sacrilegis renuntiauit*

Mais le plus grand mérite qu'on lui reconnaisse, c'est d'avoir été le premier, de toute la lignée de ses ancêtres, en purifiant son front par le signe de la croix, son corps par l'eau du baptême, à renoncer aux cultes sacrilèges.<sup>618</sup>

De famille convertie à la religion chrétienne depuis trois générations et assimilée à un réseau aristocratique gaulois en voie de conversion, on peut supposer que Sidoine fut lui-même baptisé dès l'enfance. Pour Paul Veyne<sup>619</sup>, la conversion de la famille entière est systématique après la

<sup>616</sup>C'est-à-dire tout le recueil des *Poèmes*, composé des *Panegyriques* d'une part, et des *Carmina minora*, poésies « de circonstances », épigrammes, épithalames, salutations raffinées et *nugae* de l'autre.

<sup>617</sup>Bailey 2016, p. 27 et 34.

<sup>618</sup>*Epist.* 3, 12, 5, v. 13-16.

<sup>619</sup>Veyne 2007, p. 81.

conversion du père<sup>620</sup>. Dans son propre « testament » littéraire, c'est-à-dire dans sa dernière lettre qui comporte un long poème rétrospectif, Sidoine lui-même ne fait pas allusion à un quelconque baptême reçu au milieu de son existence, non plus que dans ses lettres. Une partie des commentateurs de Sidoine pense néanmoins pouvoir lire une allusion au sacrement baptismal<sup>621</sup> dans les vers du poème d'actions de grâce (*carmen* 16) adressé à Fauste de Riez, qui lui a permis de franchir (ou de s'avancer vers?) le « seuil sacré de la sacrée mère » :

- 78 *Praeterea, quod me pridem Reios ueniente,*  
*cum Procyon fureret, cum solis torridus ignis*  
 80 *flexibus rimis sitientes scriberet agros,*  
*hospite te nostros exceptit protinus aestus*  
*pax, domus, umbra, latex, benedictio, mensa, cubile.*  
*Omnibus attamen his sat praesat, quod uoluisti*  
*ut sanctae matris sanctum quoque limen adirem.*  
 85 *Dirigui, fateor, mihi conscius, atque repente*  
*Tinxit adorantem pauido reuerentia uultum ;*  
*Nec secus intremui, quam si me forte Rebecca*  
*Israel, aut Samuel crinitus duceret Annae.*  
*Quapropter uel te uotis sine fine colentes,*  
 90 *Affectum magnum per carmina parua fatemur.*

De plus, lorsque j'étais venu à Riez, il y a quelques temps déjà, alors que Procyon était ardent<sup>622</sup>, et que le feu torride du soleil dessinait sur les champs assoiffés de tortueuses fissures, en m'offrant ton hospitalité, la paix, la maison, l'ombre, l'eau, la bénédiction, la table et la chambre hébergèrent immédiatement notre brûlure. Mais ce qui est encore au-delà de ces bienfaits, c'est que tu as voulu que je m'avance vers le seuil sacré de la sainte mère. Je me raidis de stupeur, je le confesse, conscient de ce que j'étais, et le respect craintif teignit mon visage en adoration ; je me mis à trembler tout comme si Israel m'avait conduit à Rebecca, ou Samuel le chevelu à Anna. C'est pourquoi, te témoignant une reconnaissance sans fin, nous t'exprimons notre grande affection par de petits chants.<sup>623</sup>

Ce passage assez abscons fait en effet certainement référence à un sacrement, engagé par Fauste qui est remercié de ce qu'il a « voulu » (*uoluisti*) que Sidoine « approche aussi le seuil sacré de la Sainte Mère »<sup>624</sup>. En l'occurrence, s'il s'agissait de son baptême, il paraîtrait peut-être curieux que Sidoine ne s'en présente pas comme l'initiateur volontaire, nommément le *competens*.

<sup>620</sup> Même si l'on peut s'interroger, à la suite d'Henri-Irénée Marrou (« *cujus pater, ejus religio ?* »), sur l'influence qu'exercent les pères sur leurs enfants en matière religieuse : Marrou 1971, p. 343.

<sup>621</sup> C'est l'interprétation d'André Loyen (t. 1, p. 192 n. 15 *ad loc.*) à la suite de Krusch (dans Luetjohann 1887, p. LVII), puis de Harries 1994, p. 105-106. Dans son commentaire *ad loc.*, David Amherdt (Amherdt 2014, p. 424-425) ne conteste pas cette interprétation, même s'il rappelle que d'autres interprétations sont possibles, et notamment celle de la profession de foi. Santelia 2012 p. 124-125 reprend aussi l'hypothèse du baptême.

<sup>622</sup> Souvenir d'Horace, *carm.* 3, 29, 18, qui évoquait en ces termes la canicule (*Procyon furit*) : Sidoine n'a encore rejeté ni l'usage de la poésie, ni les références classiques dans ce texte sans doute rédigé assez tôt.

<sup>623</sup> *Carm.* 16, v. 78-90. David Amherdt (Amherdt 2014, p. 425) indique que cette dernière remarque s'inspire peut-être du vers de Martial, 8, 82, 2 : *nos quoque quod domino carmina parua damus*, « nous aussi, nous dédions de petits vers à notre maître ».

<sup>624</sup> *Carm.* 16, v. 83-84 : *uoluisti ut sanctae matris sanctum quoque limen adirem [...]*. La traduction d'André Loyen à la CUF (t. 1, p. 123) propose « que je franchisse » : de même Santelia 2012, p. 71 : « *hai voluto che io varcassi* ».. Or, *adire* signifie, littéralement, « aller vers », « aborder ». Sidoine n'a pas employé ici les verbe *intrare* ou *subire*, qui signifieraient, eux, « franchir ». Il ne s'agit donc pas de *passer* ce fameux seuil, mais plutôt de s'y avancer seulement, de s'en approcher, ce qui pourrait correspondre à l'idée d'une préparation progressive vers un sacrement ou une charge cléricale. D'après le *ThLL* 1, col. 619, 45, *adire ad limen ecclesiae* est attesté une fois, par Cyprien de Carthage (*epist.* 30, 6 : *pulsent sane fores, sed non utique confringant. Adeant ad limen ecclesiae, sed non utique transiliant* : « qu'ils frappent à la porte, mais qu'ils ne la brisent pas. Qu'ils s'approchent du seuil de l'Église, mais qu'ils ne sautent point par-dessus ») : cette formule a là aussi pour sens « s'approcher du seuil de l'Église ».

D'ailleurs, ce poème d'actions de grâce indique que lorsqu'il arrive auprès de Fauste, il reçoit de sa part la « paix » et la « bénédiction » (v. 82), ce qui suppose qu'il est sans doute déjà chrétien. Ainsi, ce passage semble plutôt faire référence à un sacrement, encouragé par Fauste de Riez, qui marque son entrée, à lui aussi (*quoque*) au sein de l'Église, plus probablement entendue comme communauté cléricale<sup>625</sup> : nous y voyons une allusion possible à sa *conuersio* (pratique couramment attestée et encouragée par Sidoine lui-même auprès de certains de ses correspondants), voire à son entrée dans les ordres. La version la plus probable des faits est donc que Sidoine ait été baptisé et chrétien depuis l'enfance, puis que, encouragé par Fauste, il se soit « converti », au sens chrétien du terme, c'est-à-dire « confirmé » peu de temps avant 469, voire en 469 même, date possible de rédaction du poème<sup>626</sup>. Notons qu'il ne s'agit là que d'une date probable pour situer ce poème dans le temps, car nous ne savons pas exactement quand les *carmina minora* ont été publiés<sup>627</sup>, comme le rappelle très justement Stefania Santelia<sup>628</sup>, qui reconstitue d'ailleurs de façon assez éclairante la chronologie des œuvres de Sidoine en fonction de ses intérêts changeants. Pour la chercheuse, dont nous partageons l'avis, 469 est une année où Sidoine, outre qu'il voulait publier ses œuvres, savait quelles responsabilités ecclésiastiques il allait assumer de façon imminente, et c'est ainsi que s'explique la récusation de la poésie d'inspiration « païenne » contenue au début de ce poème, concomitante d'un changement spirituel, d'une confirmation dans la foi. Le *carmen* à Fauste aurait donc été composé peu de temps avant que Sidoine fasse le choix (imposé?) de ne plus écrire de poésie « païenne », et d'assumer la fonction épiscopale, soit vers 469 : Stefania Santelia propose plus précisément de dater le poème de 468 « ou peu avant » - mais en réalité, rien ne nous interdit d'imaginer que le poème ait même été écrit très peu de temps avant la publication, comme pour ajouter *in extremis* une pièce chrétienne dans un volume de *nugae* dont le contenu était jusque-là peu conforme à ses nouveaux devoirs chrétiens.

Dès lors, ce moment de « passage », ce « progrès vers le seuil de l'Église » qu'évoque le vers

---

<sup>625</sup>C'est un des sens chrétiens traditionnels attachés au terme *mater* : par exemple Augustin, *De cath.*, 1, 2. cf. Amherdt 2014, n. 45, p. 431. Ce sens est bien attesté dans le *ThLL* 8, col. 444, 29. David Amherdt (*ibid.*) conteste aussi la mise en relation de ce passage avec les « mariages bibliques » d'Isaac avec Rebecca et de Samuel avec Hannah que proposait Harries 2014, p. 105. Il est vrai que ces références n'auraient guère de raison d'être dans ce contexte.

<sup>626</sup> Les conjectures de datation de sa composition proposées par les chercheurs demeurent très incertaines. Pour De Vogué 2003, p. 345, le poème aurait été composé vers 465. Van Waarden 2010, p. 6, propose le *terminus post quem* de 458. Amherdt 2014, p. 421, suit la datation que proposait déjà André Loyen, à savoir que ce *carmen* appartenait à la deuxième publication des *carmina* décidée en 464-465, tout en admettant de très probables retouches avant l'édition définitive du recueil des *Carmina*, en 469. Néanmoins, Santelia 2012, p. 50 rappelle qu'aucun argument irréfutable ne permet d'écarter l'hypothèse que tous les *carmina* aient été publiés en même temps, en une seule fois, c'est-à-dire en 469. C'est sa solution de datation, haute, (vers 468) qui nous paraît la plus juste.

<sup>627</sup>Ce fut avant sans doute l'écriture de la lettre 2, 8, 2, qui fait allusion à d'incertains *ceteris epigrammatum meorum uoluminibus*, c'est-à-dire « les autres recueils de mes poèmes » dont on ne peut préciser la nature ; mais la lettre 2, 8, n'est elle-même pas datée avec certitude.

<sup>628</sup>Santelia 2012, p. 50.

84 du poème à Fauste, pourrait constituer une allusion à cette période « probatoire », nécessaire à quiconque devait entrer dans les ordres ? Le concile d'Arles de 524 souligne cette exigence de conversion transitoire pour le futur prélat, qui doit durer une année entière, en spécifiant : « (...) qu'aucun métropolitain ne puisse conférer à un laïc la dignité de l'épiscopat, et aucun autre évêque ne doit présumer de l'attribution de la prêtrise ou du diaconat si le laïc n'a pas auparavant observé durant une année entière un changement de vie »<sup>629</sup>. Il est tout à fait vraisemblable que Sidoine ait dû se soumettre à cette étape de confirmation, dont les canons contemporains rappellent la nécessité, avant de devenir évêque. Il nous semble donc possible de comprendre ainsi le sens du *carmen* 16 dans son ensemble, et de la formule *uoluisti ut sanctae matris sanctum quoque limen adirem* plus particulièrement : Fauste a probablement lui-même encouragé Sidoine à devenir, à son tour, ministre du culte, c'est-à-dire évêque de Clermont (et peut-être prêtre, avant cela). Tel aurait été l'objet du remerciement versifié de Sidoine : l'*eucharisticon*<sup>630</sup>, poème d'actions de grâce, aurait alors pour but de rendre grâce à Fauste de l'avoir invité à entrer dans les ordres et, au préalable, à s'être préparé (littéralement de s'être « approché », *adire*) à ce ministère par une période de pénitence préparatoire dont il se serait chargé, car l'évêque de Riez, depuis longtemps prélat, avait autorité pour former Sidoine à la mission évangélique. C'est vraisemblablement au cours de cette période de préparation que Sidoine aurait composé ce poème, alors qu'il n'a pas alors encore franchi (\**subire*) le seuil de la *mater ecclesia* : il est sans doute encore en train de s'en approcher (*adire*) lorsqu'il l'écrit. Cette chronologie expliquerait d'ailleurs le ton et la facture encore très classiques, voire profane, du poème.

Les canons conciliaires contemporains nous sont de toute façon témoins qu'il convenait à un clerc, et même à un simple diacre, d'une part d'être baptisé depuis un certain temps, et d'autre part d'avoir achevé un temps de pénitence avant d'endosser une charge ecclésiastique. Le premier canon du second concile d'Arles rappelle ainsi qu'un simple néophyte, c'est-à-dire un homme récemment converti, ne peut être ordonné diacre : *ordinari ad diaconatus ac sacerdotii officium neophytum non debere*<sup>631</sup>; il est ainsi d'autant moins probable que Sidoine soit devenu évêque en ayant été baptisé de fraîche date, vers la fin de la décennie 460 ; il est plus plausible qu'il ait été longtemps

---

<sup>629</sup> *Concilia Galliae* (511-695), p. 43-44 : *nullus metropolitanorum cuicumque laico dignitatem episcopatus tribuat, sed nec reliqui pontifices presbyterii uel diaconatus honorem conferre praesumant, nisi anno intigro fuerit ab eis praemissa conuersio.*

<sup>630</sup> Santelia 2012, p. 75, rapproche le titre de cette pièce de celui de la *silve* 4, 2 de Stace (*Eucharisticon ad imp. Aug. Germ. Domitianum*), mais aussi de l'ouvrage de Paulin de Pella, *eucharisticos*, composé dans les années 450. Ces deux poèmes présentent quelques similitudes : outre la composante autobiographique, ils évoquent tous deux un moment de conversion. Paulin de Pella insiste sur les vicissitudes imposées par l'invasion des Goths et des Alains, puis raconte sa conversion, assortie du choix d'une vie ascétique et du renoncement aux « richesses terrestres et périssables » à la faveur de « celles qui doivent subsister à jamais » (v. 431-488).

<sup>631</sup> *Conc. Arelatense secundum*, canon 1, CC 148, p. 115.



laïc avant de se faire confirmer quelque temps avant son entrée dans les ordres. D'ailleurs, les pénitents, c'est-à-dire les fidèles qui ont entamé le rachat de leurs péchés par divers actes de componction, ne devraient même pas accéder à la charge ecclésiastique de la seule prêtrise. C'est ce que stipule le canon 84 des *Statuta Ecclesiae Antiqua* :

*Ex paenitentibus, quamvis bonus, clericus non ordinetur ; si per ignorantiam episcopi factus fuerit, deponatur a clero, quia se ordinationis tempore non prodidit fuisse paenitentem ; si autem sciens episcopus ordinavit, etiam ipse ab episcopatus sui ordinandi dumtaxat potestate priuetur.*

On ne peut ordonner un clerc parmi les pénitents, même s'il semble être un bon candidat ; s'il le devient alors que l'évêque l'ignorait, qu'il soit déposé de sa charge, car il n'a pas informé au moment de l'ordination qu'il était alors pénitent ; d'ailleurs, si l'évêque l'a ordonné tout en le sachant, qu'il soit lui aussi privé du pouvoir d'ordination que lui confère son épiscopat<sup>632</sup>.

Puisqu'il est vraisemblable que Sidoine soit passé par une période d'adaptation et de conformation à ses prochains nouveaux devoirs religieux, cet impératif suppose qu'il ait accompli et achevé cette période de pénitence, ou de *conversion*, par laquelle il lui fallut, on le suppose, se montrer digne de la charge cléricale.

## I. Éléments du catéchisme de Sidoine : le *uademecum* faustien

Qu'il s'agisse d'une « onction post-baptismale » préparatoire à la prise de fonction cléricale, ou d'une plus banale « conversion » réclamée par Fauste, le sacrement dont est revêtu Sidoine a nécessité un temps de conformation et d'adaptation aux préceptes chrétiens : dans ce temps, le *competens* (« celui qui demande ») devait tendre vers le respect des vertus chrétiennes en s'éloignant des préoccupations séculières, en soumettant son corps à la continence<sup>633</sup> et en se consacrant à des lectures sacrées. Cette période de pénitence, qu'a donc dû suivre Sidoine quelques temps au moins avant son accueil dans l'Église par l'entremise de son *sponsor*, Fauste de Riez, devait signer l'appropriation, par Sidoine, d'une règle de vie que résume cet extrait de la *Catéchèse* de Jean Chrysostome (1, 26) : « Préparez-vous d'avance dès maintenant en vous abstenant du mal et en exerçant les bonnes oeuvres ». Fauste de Riez, qui nous semble avoir joué un rôle de premier

<sup>632</sup> *Statuta Ecclesiae Antiqua*, canon 84, CC 148, p. 179 (traduction personnelle). Le fait est rappelé au canon 43 du concile d'Agde, en 506 : *De paenitentibus id placuit obseruari, quod sancti patres nostri synodali sententia statuerunt, ut nullus de his clericus ordinetur.*

<sup>633</sup> Bailey 2016, p. 35-35.

plan dans la confirmation ou conversion de Sidoine, nous renseigne par ailleurs particulièrement bien sur ces nouvelles exigences, lorsqu'il adresse à trois *competentes* ses recommandations écrites pour atteindre le salut. Les lettres que nous conservons de cet auteur, adressées à Ruricius de Limoges, à Magnus Felix et à Paulinus, nous semblent pouvoir être employées avec à propos pour connaître la teneur des exigences qu'il dut formuler, vers 470, à l'égard de Sidoine.

## 1. *Renoncer aux biens de ce monde*

Tout d'abord, le renoncement à toute préoccupation d'ordre matériel est exigible pour le pénitent, comme l'explique Fauste à Ruricius de Limoges<sup>634</sup> en proposant, pour ce faire, trois solutions : d'une, il convient d'être résolu à se défaire de tous ses biens, et de rejoindre une communauté monastique, et plus précisément, dans l'idéal, « la milice insulaire de la congrégation angélique »<sup>635</sup>, c'est-à-dire Lérins ; néanmoins, reconnaît Fauste, cette résolution nécessite un grand courage, et pourrait léser les fils de Ruricius. D'autre part, il est préférable de confier ses domaines à un « administrateur », contre un loyer annuel : enfin, il est également possible de confier ses propriétés à des domestiques fiables afin de ne plus se préoccuper de questions matérielles. Jill Harries<sup>636</sup> s'est justement interrogée sur une allusion curieuse, contenue dans la lettre (difficilement datable) 9, 3, 4 adressée également à Fauste, que Sidoine prie en ces termes :

*His igitur, ut supra dixi, precatibus efficacissimis obtine, ut portio nostra sit Dominus atque ut ascripti turmis contribulium leuitarum non remaneamus terreni, quibus terra non remanet inchoemusque ut a saeculi lucris, sic quoque a culpis peregrinari.*

Ainsi donc, obtenez par vos prières si efficaces, comme je l'ai dit plus haut, que le Seigneur soit notre partage, et que nous, qui sommes inscrits dans les escadrons des corréligionnaires lévites, nous ne restions pas terrestres, nous qui n'avons plus de terre, et que nous commencions à séjourner loin des biens du siècle, tout comme des péchés.<sup>637</sup>

<sup>634</sup>Fauste de Riez, *Epist.* 8, *CSEL* 21, p. 210-211.

<sup>635</sup>*Ibid.*, p. 210, l. 4-7 : ... *ut Christi famulus Christi pauperis vias ex toto pauper studeret incedere, (...) insulanam angelicae congregationis militiam liceret expetere* : « ...pour que, comme un serviteur du Christ, pauvre de toutes les façons, il s'applique à s'engager sur les voies du Christ de pauvreté, il lui serait bon de chercher à rejoindre [...] la milice insulaire de la congrégation angélique » (traduction personnelle).

<sup>636</sup>Harries 1994, p. 176.

<sup>637</sup>*Epist.* 9, 3, 4 (Traduction revue par nos soins). La traduction d'André Loyen (t. 3, p. 136), « attaché à la terre » omet d'une part l'adjectif *contribulis*, corréligionnaire, et affaiblit l'adjectif *terrenus*, qui nous semble être un écho à la *terrena ciuitas* d'Augustin.

Jill Harries<sup>638</sup> identifie la mention de « lévites » dans ce passage avec une fonction de « diacre », que Sidoine pourrait bien avoir assumé temporairement avant l'épiscopat, comme le pense aussi Joop Van Waarden<sup>639</sup>. Il est de fait assez plausible qu'il ait occupé une fonction subalterne dans l'Église, fût-ce très rapidement, avant d'exercer l'épiscopat ; le terme de « lévite » est employé, dans la lettre qui précède celle-ci, pour distinguer un prêtre d'un diacre, *Albiso antistes Proculusque leuites*, le prêtre Albiso et le lévite Proculus<sup>640</sup> ; c'est à cette même catégorie qu'il s'assimile, comme nous venons de le voir, dans la lettre 9, 3. D'après Jill Harries, cette lettre, qu'André Loyen datait par erreur de 476, peut être avancée à une année bien antérieure, c'est-à-dire au moment où Sidoine devait être un jeune clerc, et plus exactement un diacre. À ce moment, Sidoine indique qu'il « n'a plus de terres », ce qui serait cohérent avec sa nouvelle situation cléricale. Un peu plus haut, Sidoine avoue sans détour :

*Praeter hoc ipsa mens nostra domesticis hinc inde dispendiis saucia iacet ; nam per officii imaginem uel, quod est uerius, necessitatem solo patrio exactus, hoc relegatus uariis quaquaversum frangor angoribus quia patior hic incommoda peregrini, illic damna proscripti.*

Outre cela, c'est mon esprit même qui est attristé maintenant que mes propriétés familiales sont perdues ; car chassé du sol de ma patrie sous couleur d'un devoir à remplir ou, ce qui est plus exact, par nécessité, relégué ici, et je suis déchiré par mille angoisses qui m'assaillent de toute part, car j'ai à supporter ici les difficultés d'un étranger, et là-bas les préjudices d'un proscrit<sup>641</sup>.

Précisément, l'évocation de la perte de ses propriétés (*domesticis dispendiis*) pourrait bel et bien s'expliquer par son entrée dans les ordres, assortie peut-être d'un exil religieux ou d'un renoncement plus ou moins volontaire à ses propriétés<sup>642</sup> : nous lisons ici la franche déploration de Sidoine, qui vient de perdre ses propriétés, et qui est peut-être alors exilé dans quelque monastère ou quelque congrégation religieuse éloignée du monde pour y accomplir sa conversion.

---

<sup>638</sup>Harries 1994, p. 176, propose très pertinemment un rapprochement avec les lévites déshérités de *Deut.* 18, 1-2. André Loyen le pense également (t.1, p. xxii, n. 2). Néanmoins, Françoise Prévot pense plutôt que Sidoine est devenu évêque de façon abrupte, « sans avoir gravi précédemment les étapes du cursus clérical ni avoir fait preuve d'un engagement chrétien particulier » (Prévot 1997, p. 223).

<sup>639</sup>Van Waarden 2016, p. 171.

<sup>640</sup>*Epist.* 9, 2, 1.

<sup>641</sup>*Epist.* 9, 3, 3.

<sup>642</sup>Harries 1994, p. 176.

## 2. Renoncer aux douceurs du monde

Ensuite, dans deux lettres rédigées pendant son exil qui débute en 477, Fauste exhorte à nouveau Ruricius<sup>643</sup>, ainsi que son épouse Hiberia<sup>644</sup>, qui s'est depuis peu « tournée vers le port de la religion », à se détourner des péchés liés aux « passions des cinq sens » en pratiquant l'ascèse. En suivant l'exemple d'Abraham et de Sarah, les deux époux doivent ainsi s'exercer à l'abstinence physique et spirituelle, dont les attendus seront à nouveau déclinés dans la lettre de 485 à Magnus Felix. D'une part, l'abstinence doit prendre effet sur « l'être extérieur » : Felix doit en effet pratiquer des veilles de prières nocturnes ; il doit pratiquer assidument le jeûne<sup>645</sup> en ne se nourrissant qu'un jour sur deux, non sans s'autoriser, non pas de « banqueter » comme le traduit André Loyen, mais de prendre un déjeuner<sup>646</sup>. Le renoncement à toute forme de confort ou de plaisir corporel est également recommandé : il faut ainsi refuser de porter des vêtements élégants<sup>647</sup> et répudier les douceurs de la chair, tout en refusant aussi de tirer orgueil de cette ascèse<sup>648</sup>.

Quelques extraits choisis de la lettre de Fauste à Magnus Felix<sup>649</sup> donneront la mesure du degré de pénitence à laquelle doit s'astreindre le *conuersus* :

*Igitur si trepida parum amplius rudimenta permittunt, alternis hiemales dies ieiuniis transigantur, quae, sicut moderari conuenit, ita necesse est duplicari. Duplicari, inquam.*

*Duo enim sunt abstinentiae genera: unum est incontinentiae appetitum a cibo et potu et a diuersis carnalium suauitatum inlecebris coercere et uomere crucis terram subiecti exterioris edomare et necessitati potius quam uoluptati temperata moderatione seruire, epulum, si permittat infirmitas, uel alternis diebus, donec uis longae consuetudinis sensim dissuescatur, accipere.*

Ainsi, si les débuts hésitants de ton apprentissage te permettent d'aller un peu plus loin, sache que les jours d'hiver doivent se dérouler dans l'alternance des jeûnes, qu'il convient de modérer. Il est également nécessaire d'en distinguer deux. Je dis bien « en distinguer deux ».

<sup>643</sup>Fauste de Riez, *Epist.* 9, *ibid.*, p. 211-215

<sup>644</sup>Fauste de Riez, *Epist.* 10, *ibid.*, p. 215-219.

<sup>645</sup>Ou le semi-jeûne : Fauste de Riez, *Epist.* 6. 2 *alternis hiemales dies ieiuniis transigantur* : « passe les jours d'hiver en alternant le jeûne », c'est-à-dire en sautant le repas de midi. À propos de la pratique chrétienne de l'alternance entre jeûne et repas, cf. Raga 2014.

<sup>646</sup>Correction indiquée par Van Waarden 2016, p. 166 à propos de la lettre 7, 14, 12.

<sup>647</sup>Cette même exigence est formulée pour le clerc, dans le canon 26 des *Statuta Ecclesiae Antiqua*.

<sup>648</sup>Fauste de Riez, *epist.* 6, *ibid.*, p. 197, l. 8 à p. 198, l. 4.

<sup>649</sup>Fauste de Riez, *ibid.* (CSEL 21, p. 195-200)

En effet, il existe deux sortes d'abstinence : l'une consiste à contraindre l'appétit incontinent à s'abstenir de la nourriture, de la boisson et des diverses séductions des douceurs de la chair et à les rejeter, et, soumis au soc d'une croix extérieure, à s'astreindre à dompter les désirs de la vie terrestre, et en modulant et en modérant ses désirs en fonction de la nécessité plutôt que de la recherche du plaisir, et, si notre état nous le permet, à ne prendre qu'un repas un jour sur deux, et ce, jusqu'à ce que la force d'une longue habitude ait insensiblement affaibli notre appétit<sup>650</sup>.

*De usu uero indumentorum paulatim se grauitas ad inferiora submittat, ne ipsa nouitas subitae mediocritatis offendat.*

En ce qui concerne l'usage des vêtements, il convient que notre souci de gravité ne s'astreigne que petit à petit à revêtir de plus humbles vêtements, de sorte que l'apparence nouvelle d'une modestie trop subite ne vienne pas à choquer<sup>651</sup>.

*Ante omnia, in quantum adiuuante Deo possumus, illas in nobis quinque sensuum expugnemus inlecebras. Quicquid enim pulchrescit uisu, quicquid lenocinatur odoratu, quicquid mollescit ad tactu, quicquid dulcescit gustu, quicquid blanditur auditu, haec omnia, si his abutamur, intentionem de spiritalibus ad terrena deuoluunt.*

Avant toute chose, autant que nous le pouvons avec l'aide de Dieu, il nous faut lutter en nous contre les plaisirs des cinq sens. Car tout ce qui paraît beau à l'œil, tout ce qui semble agréable au nez, tout ce qui paraît doux au toucher, tout ce qui semble bon au goût, tout ce qui flatte l'oreille, toutes ces choses, si nous nous y adonnons, détournent notre intention des choses spirituelles vers les choses terrestres<sup>652</sup>.

D'autre part, Fauste enjoint à Felix (tout comme il le fit certainement pour Sidoine) de se consacrer à une autre forme d'abstinence, cette fois-ci spirituelle, qui consiste à se détourner intérieurement de toute pensée impure et rebelle, afin de diriger entièrement son âme vers la contemplation de Dieu :

*Alterum abstinentiae genus est multo sublimius multoque pretiosius, motus animi regere, inrationabiles perturbationes et cogitationum inter se conluctantium rebelles tumultus mentis imperio subiugare, malitiae uirus tamquam funestum aliquod maleficium de penetralibus cordis expuere et animam contra diuersarum fluctus temptationum constantiae moderamine gubernare et contra passiones occultas uelut contra domesticos inimicos rixam quandam irascentis fidei auctoritate conserere, inanes curas longe repellere et a noxiis conloquiis ac desideriiis, quibus*

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 197, l. 7-17 (traduction personnelle).

<sup>651</sup> *Ibid.*, p. 197, l. 16-18 (traduction personnelle).

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 199, l. 3-8.

*diabolus pascitur, abstinere et per mansuetudinem, patientiam, tranquillitatem imaginem dei in uultu interioris excolere, uirum spiritalia et diuina cogitantem ut tristitia non frangat, laetitia non resoluat, stabilitum in timore dei pectus ostendat magnanimitatis aequalitas, ut et nobis coaptari possit libelli illius insigne principium: erat uir unus abstinens se ab omni re mala*<sup>653</sup>.

Un autre genre d'abstinence est encore plus beau et encore plus précieux : c'est le fait de savoir dominer le mouvement de son âme ; de subjuguier, par le pouvoir de l'esprit, les pensées déraisonnables et rebelles qui viennent nous perturber dans des mouvements contraires ; de purifier les tréfonds de son cœur de tout virus malicieux et de tout maléfica funeste ; de gouverner son âme contre les influx des tentations diverses en sachant modérer la conscience ; et d'employer l'autorité d'une foi farouche à lutter contre les passions occultes de même que contre les ennemis domestiques, de repousser loin de soi les soins inutiles ; de s'abstenir des désirs et des bavardages nocifs dont le diable nous repaît ; et par la mansuétude, la patience, la tranquillité, d'observer en soi l'image de dieu, en homme qui s'attache aux choses spirituelles et divines, de sorte que la tristesse ne l'ébranle pas, que la gaieté ne le dissipe pas, et que son cœur stabilisé dans la crainte de dieu montre une équanime magnanimité, au point que l'insigne principe de ce grand livre puisse s'appliquer à nous aussi : « il était un homme qui se détournait de tout mal ».<sup>654</sup>

C'est vraisemblablement à cette double abstinence que Sidoine devra à son tour s'astreindre, en délaissant les délices et les séductions de la vie terrestre, et en contrôlant ses vains désirs et ses pensées impures, pour ne se consacrer plus qu'à la contemplation et à la vénération de Dieu. Disons d'emblée qu'une telle exigence de perfection paraît radicalement opposée avec le genre de vie que menait jusque-là le Sidoine laïc qui se présentait à nous sous les traits d'un joyeux homme du monde. Nous aurons l'occasion de revenir sur les plaisirs mondains et les jeux de l'esprit et du corps auquel notre auteur s'adonnait encore volontiers peu de temps avant son épiscopat, et qu'il s'est efforcé de délaissier, mais non sans mal, au moment de sa conversion, en pratiquant des ajustement assez intéressants vis-à-vis de ces règles morales. Rappelons que ces principes tout ascétiques de la vie pénitente frappent encore Sidoine lorsqu'il rend visite à Maximus, un ancien officier du palais, *conuersus* devenu prêtre. Cette évocation<sup>655</sup> permet de vérifier la mise en œuvre de ces préceptes de dénuement et d'abstinence, auxquels Sidoine n'est alors pas encore habitué et qui provoquent même sa surprise. Vivant dans le dénuement, arborant désormais la modestie et les caractéristiques physiques du clerc – cheveux courts et barbe longue<sup>656</sup> -, l'ancien chambellan fait montre de qualités

---

<sup>653</sup>Job 1, 1.

<sup>654</sup>*Ibid.*, p. 198, l. 5-20 (traduction personnelle).

<sup>655</sup>*Epist.* 4, 24.

<sup>656</sup>Il se conforme au canon 25 des *Statuta Ecclesiae Antiqua* : *Clericus nec comam nutriat nec barbam radat*, « Que le clerc ne se laisse pas pousser les cheveux et ne rase pas sa barbe ».

toutes religieuses : on retrouve chez lui les diverses composantes de la conversion prescrites dans les écrits de Fauste, telles que la continence et le refus du monde. Dorénavant coupé de toute préoccupation d'ordre matériel, Maximus accède sans difficulté à la demande de Sidoine de proroger d'une année la dette que son débiteur aurait dû avoir remboursée dans un délai de dix ans. De plus, Maximus en allège même les intérêts, comme le prévoit son nouveau statut de clerc ; cette mention d'un prêt de dix ans (puisqu'il fut contracté au moment où Maximus était officier palatin, et d'après la mention que Sidoine fait des liens qui l'ont unis à ce dernier<sup>657</sup>, peut-être lorsqu'Avitus l'avait chargé lui-même d'une dignité équivalente, vers 455 ou 456) pourrait permettre de dater cette lettre de l'année 465<sup>658</sup> ; à cette époque-là, Sidoine présente le *modus uiuendi* de Maximus comme un genre de vie qui a de quoi le surprendre, et auquel il ne s'est pas lui-même astreint.

Néanmoins, le contact avec Fauste a probablement influencé Sidoine qui ajoute, après le *carmen* 16 qu'il lui consacre, une petite pièce pleine de cet esprit de retenue alimentaire, et qui publie (mais toujours avec, pour ainsi dire, un luxe de détails !) la pauvreté de sa table : ce poème (*carmen* 17) au sénateur Ommatius est manifestement consécutif à un changement de mode de vie ; sa conversion a sans doute déjà eu lieu, car Sidoine n'a plus de richesses, plus de belle vaisselle, et son repas sera frugal :

- |    |                                                                                                                                                                                         |                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 5  | <i>Non tibi gemmatis ponentur prandia mensis,<br/>Assyrius murex nec tibi sigma dabit ;<br/>nec per multiplices abaco splendente cauernas<br/>argenti nigri pondera defodiam ;(...)</i> | Les repas ne te seront pas servis sur des tables incrustées de pierreries et la pourpre assyrienne n'ornera point pour toi un lit d'apparat ; je n'extraurai point d'un buffet reluisant aux multiples cachettes les lourdes pièces d'une argenterie noircie (...) |
| 11 | <i>fercula sunt nobis mediocria, non ita facta,<br/>mensurae ut grandis suppleat ars pretium.(...)</i>                                                                                  | Notre vaisselle est médiocre et n'est pas de celles où un grand art rachète l'indigence de la matière. (...)                                                                                                                                                       |
| 15 | <i>Vina mihi non sunt Gazetica, Chia, Falerna<br/>quaeque Saraptano palmite missa bibas. (...)</i>                                                                                      | Je n'ai point de vin de Gaza, de Chios, de Falerne et je ne te donnerai pas à boire les produits du vignoble de Sarepta (...)                                                                                                                                      |
| 20 | <i>Tu tamen ut uenias petimus; dabit omnia Christus,<br/>hic mihi qui patriam fecit amore tuo.</i>                                                                                      | Nous te prions néanmoins de venir : le Christ pourvoira à tout, lui qui m'a fait ici une patrie grâce à ton affection. <sup>659</sup>                                                                                                                              |

Cette pièce, peu étudiée dans la littérature critique, nous semble pourtant comporter un grand intérêt. Elle tient en effet un double discours qui nous semble refléter avec justesse les

<sup>657</sup> *Epist.* 4, 24, 5 : *sodalitatis antiquae*.

<sup>658</sup> Cette proposition est d'ailleurs cohérente avec la datation suggérée par Loyen (t. 2, p. 254, *ad. loc.*), qui situe l'écriture de la lettre entre 465 et 467, en tout cas avant les hostilités de 469, puisque Sidoine semble pouvoir circuler facilement de Clermont à Toulouse. Il n'y a guère, à son sens, d'autre *terminus post quem* que « les sentiments religieux » que Sidoine exprime et qui « nous invitent à ne pas remonter trop haut ».

<sup>659</sup> *Carm.* 17, v. 5-8 ; 11-12 ; 15-16 ; 19-20.

dispositions dans lesquelles le poète se trouve au moment de sa conversion : Sidoine rejette avec un luxe de détails suspect tout ce qu'apparemment il ne consommera pas ou plus, non sans se référer complaisamment d'ailleurs aux habitudes, aux goûts raffinés de la vie mondaine et aux mets qu'il prétend ne plus pouvoir offrir.

### 3. Lire (et écrire) des textes édifiants

Enfin, le temps de la conversion était aussi celui d'une assimilation et d'une formation doctrinale par le biais de lectures édifiantes des Écritures. Fauste conseille notamment à Magnus Felix de se consacrer à ces lectures, après une nuit de veille, jusqu'à neuf heures du matin<sup>660</sup>. De fait, Sidoine affiche une familiarité croissante avec les textes sacrés, à la façon de Ruricius de Limoges, qui, animé par une grande soif de lecture, multipliera les demandes de conseils et d'envois d'oeuvres édifiantes, insatisfait de ses lectures d'oeuvres profanes<sup>661</sup>. Dans sa lettre 1, 8<sup>662</sup>, Ruricius s'excuse notamment auprès de Sidoine de lui avoir subtilisé un *codex* (dont on ne connaît pas le titre) – c'est à cette lettre que Sidoine répond dans la lettre 4, 16 en se réjouissant de ce *damnum indemne*, ce dommage sans préjudice ; si bien que, par la lettre 1, 9, Ruricius réclame encore à Sidoine des ouvrages à lire, qui est également prié par Perpetuus de rassasier son *desiderium spiritalium lectionum*<sup>663</sup>. Il est assez étonnant que Sidoine ne se conforme pas, dans sa correspondance, à ce même *topos* : alors qu'on le voit souvent demander conseil à ses collègues dans l'épiscopat, ou leur adresser des demandes de prières pour le salut de son âme, il ne se montre néanmoins pas explicitement désireux de recevoir de quoi lire. De fait, il semble qu'il ait déjà constitué sa propre bibliothèque, peut-être à l'aide de Fauste de Riez ou de Patiens de Lyon, puisqu'il distille volontiers dans ses écrits des souvenirs de ces lectures, dont nous voudrions donner un aperçu ici, d'après les citations qu'il est soucieux de disséminer dans son œuvre. Parmi ces lectures édifiantes, Sidoine distingue les *authentici*, c'est-à-dire les auteurs bibliques des écritures saintes, prophètes, évangélistes et apôtres (comme les désigne également Claudien Mamert<sup>664</sup>) des *disputatores*, ou

<sup>660</sup>*Ibid.*, p. 196, l. 26-27 : ... *nocturna silentia, usque ad horam tertiam lectio moderata succedat.*

<sup>661</sup>Par exemple, dans la lettre 1, 6 au prêtre Nepotianus, Ruricius réclame les manuscrits de deux ouvrages, dont un d'Hilaire de Poitiers, dont il recopie le *codex* ; dans la lettre 1, 7, il demande à l'évêque Bassulus (de Cahors) des suggestions de lecture, et reçoit de lui divers ouvrages à titre de prêt.

<sup>662</sup>Ruricius de Limoges, *epist.* 1, 8, CC 64, p. 321.

<sup>663</sup>*Epist.* 7, 9, 1.

<sup>664</sup>Claudien Mamert, *Stat.*, 1, 2 et 2, 9.



exégètes, qui commentent les premiers textes<sup>665</sup>. Divers travaux<sup>666</sup> se sont récemment attachés à mettre en évidence la familiarité que notre auteur entretient avec la littérature sacrée et patristique ; il n'entre pas dans notre projet de proposer une synthèse exhaustive de ces études intertextuelles, mais nous voudrions indiquer quelques constantes et reprises très manifestes qui témoignent d'une fréquentation sûre de certains auteurs, qu'ils fussent *authentici* ou *disputatores*.

Tout d'abord, Sidoine lit et relit de façon certaine l'*Ancien Testament*, dont il cite de nombreux livres au premier rang desquels le *Pentateuque*, les *Livres historiques*, ainsi que le livre des *Prophètes*, qui sont particulièrement bien représentés dans ses écrits (poèmes chrétiens et lettres épiscopales). D'ailleurs, en 471, Sidoine enverra à Ruricius de Limoges une copie, révisée par ses soins, de l'*Heptateuque* et du livre des *Prophètes*<sup>667</sup>. Dans le poème d'action de grâces qu'il adresse à Fauste de Riez, Sidoine démontrait déjà déjà une connaissance assez complète des épisodes vétérotestamentaires, comme l'ont démontré Jill Harries<sup>668</sup> et Stefania Santelia<sup>669</sup>. Le caractère inédit de ces références dans les *carmina* prouve que Sidoine les a lues peu de temps auparavant, ou qu'il a soudainement changé de source d'inspiration. En effet, le *carmen* 16 contient un petit abrégé de l'histoire du salut composé à partir d'épisodes tirés de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament*, comme l'a bien mis en évidence Stefania Santelia<sup>670</sup>. Il s'agit, à chaque fois, d'illustrer le pouvoir de l'Esprit Saint en se référant à ses manifestations auprès de personnages en lien avec la parole ou la musique<sup>671</sup> : des vers 6 à 10, Sidoine rapporte l'histoire de Myriam, première chanteuse biblique<sup>672</sup> ; vers 16 et 17, il évoque les trompettes de Gédéon<sup>673</sup> ; vers 18 à 21, il fait référence à la danse de David<sup>674</sup>, qu'il confond d'ailleurs avec l'épisode, contenu dans un autre livre, de la prise de l'arche d'alliance par les Philistins<sup>675</sup>, puis au chant de trois jeunes gens dans la fournaise<sup>676</sup> aux vers 22 à 24 ; enfin, c'est d'après l'*Évangile de Luc* qu'il ajoute l'exemple de Zacharie, réduit au silence, puis à qui fut rendu l'usage de la parole<sup>677</sup>, des vers 36 à 39. Sont également rappelées les circonstances de

---

<sup>665</sup> *Epist.* 7, 9, 1

<sup>666</sup> Furbetta 2017b ; Santelia 2012 ; Amherdt 2014 et 2001 ; Van Waarden 2010 et 2016 ; Prévot 1995 et 1999 ; Harries 1994 ; Gualandri 1979 ;

<sup>667</sup> *Epist.* 5, 15, 1.

<sup>668</sup> Harries 1994, p. 108.

<sup>669</sup> Santelia 2012, p. 29-34.

<sup>670</sup> Santelia 2012, p. 29-40.

<sup>671</sup> Prévot 1995, p. 217, et Amherdt 2014, p. 423.

<sup>672</sup> Ex 15, 20.

<sup>673</sup> Jg 7, 19-22.

<sup>674</sup> 2 S, 2-6.

<sup>675</sup> 1 S 5 et 6, 8-9.

<sup>676</sup> Dn 3, 48-50.

<sup>677</sup> Lc 1, 5-26.

salut des prophètes Jonas<sup>678</sup> et Elisée<sup>679</sup> (qu'il confond avec Elie), et de Judith<sup>680</sup>. Les quelques confusions repérables dans ce résumé effectué par Sidoine témoignent finalement d'une connaissance personnelle plutôt solide de la Bible, puisqu'il formule apparemment ces références sans avoir besoin de les vérifier<sup>681</sup>. Sidoine reprend aussi, dans le *carmen* 16, les textes des Évangiles<sup>682</sup>, et réécrit certains passages des épîtres de saint Paul : à titre d'exemple, les v. 47-63 à propos du rachat du péché originel sont un écho possible à la lettre aux Colossiens<sup>683</sup> ; et l'idée que la mort elle-même soit morte provient très possiblement de la première lettre de Paul aux Corinthiens<sup>684</sup>.

Dans ses lettres, de même, Sidoine s'autorise facilement des parallèles entre l'histoire sainte et l'histoire contemporaine, surtout à partir des livres 6-7 : Loup de Troyes est un « *alter Iacobus* » et « *iunior mage quam minor Moyses* » ; Sidoine l'implore comme on implore le Christ<sup>685</sup> ; Patiens de Lyon est comparé au patriarche Joseph<sup>686</sup> ; l'évêque Mamert de Vienne, dont les Clermontois « embrassent les pas » d'après la lettre 7, 1, 6, rappelle le Christ dont les pieds furent embrassés par la pécheresse de l'Évangile de Luc 7, 37<sup>687</sup> ; son action est comparée à celle de Jonas. La lettre 7, 6, 4, compare l'ensemble de la Gaule chrétienne martyrisée par Euric (nouvel Assur) à Lazare, puis aux cités de Babylone et de Jérusalem, tandis que Sidoine se présente lui-même sous les traits de Jérémie<sup>688</sup>. Dans cette même lettre, on retrouve aussi des échos au livre de l'Exode<sup>689</sup> à propos du Pharaon, de *Daniel*<sup>690</sup> lorsqu'il est question du fourneau, et de Jérémie, à nouveau, tel qu'il est évoqué dans le livre des *Lamentations*<sup>691</sup>. Dans la Lettre 7, 9 qui contient le discours prononcé lors de l'élection de l'évêque de Bourges dont Sidoine a dû se charger, on identifie quelques reprises des *Actes des apôtres* dont on ne trouvait pas trace dans le *carmen* 16, et qui a peut-être été relu entre-

---

<sup>678</sup> Jon 2.

<sup>679</sup> 2 R 2, 9-14.

<sup>680</sup> Jdt 13, 8-10.

<sup>681</sup> Amherdt 2014 p. 423, rappelle d'ailleurs qu'il arrive aussi à Sidoine de se tromper lorsqu'il cite des auteurs antiques, ce qui ne saurait signifier bien sûr qu'il les méconnaît : il en va certainement de même pour les textes sacrés.

<sup>682</sup> Amherdt 2014, p. 426, décelait déjà deux intertextes scripturaires dans les seuls vers 118-123 du *carmen* 16 à Faustus, à savoir : une référence aux propos du Christ, *Esurui, et dedistis mihi manducare*, « j'avais faim, et vous m'avez donné à manger », dans Mt 25, 35-36 ; et une allusion à la volonté, risquée, de Tobie, d'inhumer des cadavres, dans Tb 1-2.

<sup>683</sup> Col 2, 14.

<sup>684</sup> 1 Co 15, 22 ; 45 et 54-55.

<sup>685</sup> *Epist.* 6, 1, 1-2 et 6.

<sup>686</sup> *Epist.* 6, 12, 7.

<sup>687</sup> L'intertexte biblique est mis en évidence par Van Waarden 2010, p. 118.

<sup>688</sup> Lc 16, 9-3.

<sup>689</sup> Ex 5, 6, 21.

<sup>690</sup> Dn 3, 8, 30.

<sup>691</sup> Lm 1, 1.

temps ou pour l'occasion<sup>692</sup>. La lettre 7, 17 associe volontiers le fondateur du monastère de saint Cirgues, Abraham de Mésopotamie, à l'Abraham de la *Genèse*. Dans l'épître<sup>693</sup> qu'il compose pour ce saint clermontois, l'intertexte biblique affleure très régulièrement, notamment à la fin du poème, qui évoque le paradis terrestre et céleste, points de départ et d'arrivée de l'abbé clermontois, né sur les bords de l'Euphrate, puis parti rejoindre la patrie d'Adam. D'abord, il fait référence au paradis de la *Genèse*, dont Adam fut déchu (v. 19). Lorsqu'il évoque aussi la « source de son fleuve » vers lequel revient Abraham après sa mort, il se fonde sur la tradition littéraire qui veut que l'Euphrate soit d'un des quatre fleuves du Paradis<sup>694</sup>. Par le tressage de diverses réminiscences<sup>695</sup>, la source de l'Euphrate est d'ailleurs présentée comme la foi qui jaillit et se répand en un fleuve de vie éternelle. Abraham est enfin associé à Adam, tout en bénéficiant d'un certain avantage sur ce dernier, puisque Sidoine évoque l'arrivée de l'abbé au paradis d'où justement, Adam fut banni : *iam patriam ingrederis, sed de qua decidit Adam* (« maintenant tu regagnes ton pays natal, d'où, en revanche, Adam fut chassé »). Ces analogies récurrentes d'évêques de son temps avec de grandes figures bibliques, qui créent une forme de concurrence de sainteté entre les clercs contemporains et les apôtres, voire avec Jésus, sont un trait distinctif de la production littéraire de Sidoine et de ses contemporains<sup>696</sup>. Enfin, les injonctions morales bibliques affleurent aussi, épisodiquement, dans la ligne éthique que dessine la correspondance. Par exemple, en cherchant à concurrencer l'admirable Philagrius, dans la lettre 7, 14, Sidoine souligne que, de la même façon que son correspondant « ne désire pas les biens d'autrui », lui-même « considère comme un gain le simple fait de ne pas perdre ses propriétés »<sup>697</sup> : il se conforme sans doute, par cette déclaration, à la défense formulée dans *Exode* 20. 17, *non concupisces domum proximi tui*, « tu ne convoiteras point la demeure de ton prochain », exigence souvent reprise chez les Pères de l'Église<sup>698</sup>.

Justement, l'œuvre épistolaire de Sidoine reflète aussi une certaine connaissance des traités et des commentaires des Écritures des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles des principaux Pères de l'Église : on décèle notamment dans ses lettres l'influence ponctuelle d'Ambroise, de Jérôme et d'Augustin. Dès le début des années 470, Sidoine dresse une liste des auteurs ecclésiastiques ou *disputatores* que son ami

---

<sup>692</sup>*Act.* 8, 14-24 est un hypotexte probable de la section 15, qui fait référence à Simon le magicien ; l'évasion de prison de Simplicius peut faire penser à la libération des apôtres dans *Act.* 5, 17-26. Ces références sont relevées par Van Waarden 2010, notamment p. 488 et 506.

<sup>693</sup>*Epist.* 7, 17, 2, v. 1-30.

<sup>694</sup>Gn 2, 10, et 14.

<sup>695</sup>Van Waarden 2016, p. 243, identifie, dans son commentaire des lignes 29-30 du *carmen* 33, des références à la *fons uitae* (source de vie) de *Psalm.* 36, 9, de *Ioh.* 4,14 et d'*Apoc.* 22, 1.

<sup>696</sup>Van Waarden 2016, p. 242.

<sup>697</sup>*Epist.* 7, 14, 10.

<sup>698</sup>Cf. Le commentaire *ad loc.* de Van Waarden, 2016, p. 162-163.

Claudien Mamert a l'habitude de pratiquer, ce qui n'indique certes pas qu'il les ait bien lus lui-même, mais ce qui permet de supposer qu'ils aient fait au moins l'objet de discussions avec son ami : Sidoine cite ainsi, en une liste qui constitue une sorte de première bibliothèque chrétienne de référence, Jérôme, Lactance, Augustin, Hilaire, Jean, Basile, Grégoire, Orose, Rufin, Eusèbe, Eucher, Paulin et Ambroise<sup>699</sup> ; mais il faut noter qu'à ce moment-là (vraisemblablement en 471, soit peu de temps après sa conversion) Sidoine n'hésite pas à inclure cette liste après deux autres listes d'auteurs « classiques » grecs et latins, dont la lecture reste encore acceptable et courante, en même temps qu'un catalogue d'auteurs chrétiens se constitue parallèlement chez les Gaulois du V<sup>e</sup> siècle : Augustin, Prudence, Origène et Rufin composent la bibliothèque de son ami Ferreolus, mais les deux premiers sont mis en relation avec Varron, Horace, et aux deux derniers s'ajoutent les mentions de Platon et de Cicéron<sup>700</sup>. Sidoine nous apprend qu'il possède lui-même la *Chronographie* d'Eusèbe, mais il ne parle pas de ses autres travaux. En revanche, il a vraisemblablement retenu l'exégèse d'Ambroise, comme l'a découvert Nicoletta Brocca<sup>701</sup> dans sa contribution au volume *Présence de Sidoine Apollinaire*, dont la cinquième partie est consacrée à la culture chrétienne de Sidoine. La chercheuse a pertinemment démontré qu'en choisissant de ne retenir de l'histoire des Rois mages que l'interprétation spirituelle et allégorique de leur voyage de retour, l'auteur s'inscrit dans la tradition exégétique d'Ambroise (et peut-être aussi de Chromace d'Aquilée). En effet, en priant Loup de Troyes de le seconder dans sa démarche spirituelle, le nouvel évêque formule le vœu suivant :

*Nos quoque, sicut euangelicos magos remeasse manifestum est, uel iam nunc per aliam uiam morum in beatorum patriam redire faciat.*

Faites que nous aussi, de la même manière que les Mages de l'Évangile, manifestement, s'en retournèrent, nous retournions dès aujourd'hui, par le chemin de nouvelles mœurs, dans la patrie des bienheureux<sup>702</sup>.

Comme l'interprétation que fait Sidoine de cet épisode de retour des Rois mages par un autre chemin comme un retour vers la *beatorum patria* n'a guère de précédents, il est aisé de retrouver quelles lectures purent inspirer Sidoine : notamment, l'*expositio euangelii secundum Lucam* d'Ambroise de Milan et le *Tractatus in Mattaeum* de Chromace d'Aquilée. Ajoutons qu'il est également possible que Sidoine ait lu le *De Paenitentia* d'Ambroise<sup>703</sup>, dont il a pu s'inspirer

<sup>699</sup>*Epist.* 4, 3, 7

<sup>700</sup>*Epist.* 2, 9, 4-5. Nous reviendrons sur ce passage un peu plus loin.

<sup>701</sup>Brocca 2014, p. 433-447.

<sup>702</sup>*Epist.* 6, 9, 3.

<sup>703</sup>Prévot 1997, p. 227.

puisque, comme dans ce texte, il postule que le pardon découle de l'aveu<sup>704</sup> et la purification de l'âme, des larmes<sup>705</sup>. Nous verrons plus loin que l'exemple du Milanais a pu, de même, inspirer à Sidoine ses premiers écrits d'évêque.

Augustin est aussi manifestement au nombre des lectures de Sidoine. Le passage des vers 1 à 70 du *carmen* 16, dans lequel il se livre à un bref rappel de l'histoire des actions salvatrices de l'Esprit Saint, entretiendrait, ainsi que le suggère Jill Harries<sup>706</sup>, un lien de parenté net avec la première catéchèse du livre *De catechizandis rudibus* : les deux textes évoquent, dans un ordre presque similaire, les mêmes thèmes et les mêmes exemples liés à la chute et à la rédemption, en soulignant le rôle de l'Église dans la rémission des péchés ; de plus, l'un et l'autre accordent une place particulière à la conception virginale de Marie et aux miracles accomplis par Jésus sur les aveugles, les boiteux et les sourds. Augustin évoque ainsi Jésus, « né d'une mère qui, quoique pure de tout homme, put concevoir, et resta toujours pure »<sup>707</sup> : « de même qu'il restait sourd et muet en face de ceux qui l'insultaient, par lui, le muet recouvrait la parole et le sourd l'ouïe »<sup>708</sup>. En des termes presque similaires, Sidoine rappelle que Jésus, « naissant d'une vierge sans le secours de l'homme »<sup>709</sup>, s'est illustré notamment en « rendant aux sourds l'ouïe, aux muets la parole »<sup>710</sup>. Francesca Maria Catarinella<sup>711</sup> a également mis en évidence une reprise intertextuelle, dans la lettre 2, 13 en forme d'essai sur la vanité des honneurs terrestres, de la fin du proème de la *Cité de Dieu* d'Augustin. Il y développe le thème de la *ciuitas terrena* où s'exerce la répréhensible *libido dominandi*, condamnée par Augustin au début de la  *cité de Dieu*<sup>712</sup>.

Enfin, Sidoine connaît aussi, de façon sûre, les lettres de Jérôme<sup>713</sup>, ainsi que sa *Chronique* qui est le seul texte à évoquer le moine Sarmata qu'il cite dans son *Carmen* 16<sup>714</sup>. Sidoine s'appuie

<sup>704</sup> *Epist.* 4, 14, 3 ; *De paenitentia*, II, 53 (« celui-là est justifié, qui reconnaît spontanément son crime »)

<sup>705</sup> *Epist.* 7, 1, 5 ; 7, 6, 3 et 7, 14, 11 ; *De paenitentia*, I, 59 ; 2, 36-37, 47-52, 66, etc.

<sup>706</sup> Harries p. 105.

<sup>707</sup> Augustin, *Catech. Rud.*, première catéchèse, 22, 40 : *Natus enim de matre quae, quamuis a uiro intacta conceperit semperque intacta permanserit...*

<sup>708</sup> *Ibid.* *Velut obmutuit et obsurduit coramconuiciantibus, per quem mutus locutus est et surdus audiuit.*

<sup>709</sup> *Carm.* 16, v. 40 : *quique etiam nascens ex uirgine semine nullo...*

<sup>710</sup> *Ibid.* v. 44 : *auditum surdis, mutis laxare loquelam.*

<sup>711</sup> Catarinella 2010 ; Furbetta 2014b, p. 153, identifie des reprises de *ciu.* 1, 30 ; 3, 14 ; 14, 15 ; 14, 28, 7 ; 19, 15. Les conceptions assez conjointes du pouvoir chez Sidoine et Augustin, et notamment de son exercice comme passion de *libido dominandi*, sont évoquées par Chianéa 1969, p. 354-389.

<sup>712</sup> *Ciu.*, 1, 1 : *unde etiam de terrena ciuitate, quae cum dominari appetit, etsi populi seruiant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur, « voilà pourquoi sur la cité terrestre – elle qui prétend tout dominer et qui, pour soumis que lui soient les peuples, est elle-même dominée par l'esprit de domination – je ne dissimulerai rien de ce qu'exige le plan de ce travail, et cela pour autant que je le pourrai » (traduction de la CUF).*

<sup>713</sup> Comme l'a démontré Pricoco 1965.

<sup>714</sup> Jérôme, *Chronique*, 19e, p. 92 et 20h (= Helm. p. 240). Bertrand Lançon (Jeanjean et Lançon 2004) indiquent en effet que Jérôme n'évoque pas Sarmata en dehors de la *Chronique*.

aussi vraisemblablement, pour constituer sa liste des Pères du désert, aux v. 99 à 103 de de même poème, sur diverses *vie de moines* : Pierre Courcelle<sup>715</sup> a montré que Sidoine se fondait sans doute sur la *Vie d'Antoine* par Athanase, la *Vie d'Hilarion* par Jérôme, l'*Historia Monachorum* de Rufin<sup>716</sup>, pour ses évocations d'Elie, de Jean, des deux Macaire, de Paphnutius, d'Or, d'Ammon, d'Hilarion et d'Antoine. Enfin, il doit certainement son énumération des divers moines de Lérins, des v. 104 à 115, à la lecture du *De laude eremi* d'Eucher<sup>717</sup>, qui faisait allusion à Caprasius, Lupus, Honoratus et Maximus, et auquel il a pu faire d'épisodiques emprunts<sup>718</sup> ; il emprunte peut-être aussi à la *Vita Honorati* d'Hilaire<sup>719</sup>.

On a ici un aperçu de la bibliothèque chrétienne de Sidoine qui, on le voit, emprunte plutôt, outre les textes de la Bible, aux auteurs chrétiens récents et de langue latine. Cette bibliothèque semble constituée de façon fixe, et devait être réputée auprès de ses collègues et amis. Notre auteur a donc bénéficié des discours conjoints de son sponsor Fauste (et sans doute, il va sans dire, des avis des autres évêques parmi ses amis, tels Claudien Mamert et Patiens de Lyon) et de ces diverses lectures pour se conformer aux préceptes chrétiens, et plus singulièrement encore pour s'imprégner de l'idéologie ascétique qui se constitue alors comme un modèle de christianisme vers lequel tendre.

## II. L'*error* du passé

Nourri vraisemblablement de la rhétorique pénitente, Sidoine, une fois converti, s'emploie à rejeter en des termes choisis, son passé *saecularis*<sup>720</sup>, auquel il se réfère en employant l'isotopie du crime et de l'*error*. En portant un regard rétrospectif extrêmement sévère sur ses jeunes années, Sidoine semble en effet emprunter au discours des milieux ecclésiastiques les plus rigoristes, en se soumettant à une pénitence verbale proche de la mortification. Nous voudrions étudier cette rhétorique nouvelle en tentant de débusquer le sens de cette condamnation d'un passé laïc qui, comme nous le verrons dans la troisième partie, conservait effectivement de nombreuses attaches avec le monde « profane » au sens plein. Il s'agit aussi de mettre en évidence l'idée que Sidoine tient

<sup>715</sup> Courcelle 1943, p. 236.

<sup>716</sup> Rufin, *Histoire ecclésiastique*, 2, 3, 16, 28-29.

<sup>717</sup> Eucher, *De laude eremi* (J.-F. Grégoire et F.-Z. Collombet éd., Oeuvres de St Vincent de Lérins et de St Eucher de Lyon, Lyon, 1834), p. 340-341.

<sup>718</sup> Amhert 2014 n. 58, p. 432.

<sup>719</sup> Hilaire, *Vie de Saint Honorat*, (M.-D. Valentin, éd. Paris, 1977), 12, 1 et 22, 2. Cette référence est relevée par Amhert 2014, p. 426.

<sup>720</sup> *Epist.* 6, 3, 1.

dès lors un discours nouveau, inspiré de ses lectures chrétiennes, sans doute même modelé par celles-ci, dans certaines lettres qui s'apparentent à une forme de pénitence « publique » : on peut y lire la volonté, presque excessive, d'attester à tout prix qu'il est désormais un bon chrétien ; mais aussi la conscience d'une vie laïque faite de pratiques dorénavant répréhensibles – que l'on tentera d'identifier dans la troisième partie.

### 1. *La profession d'humilité : effet rhétorique ou conscience repentante ?*

Au-delà des interprétations usuelles de la tradition critique<sup>721</sup>, il n'est sans doute pas anodin que Sidoine présente continuellement son existence pré-épiscopale comme une « vie punissable »<sup>722</sup>, une vie de péchés et de souillures nombreuses. Les derniers livres de sa correspondance recèlent une foule d'allusions dépréciatives et de formules de mortifications qui, s'il a pu être loisible de les lire comme des déclarations purement formelles, paraissent cependant trop nombreuses et trop hyperboliques pour être insignifiantes. Dès la première missive du livre 6, adressée à Loup de Troyes, dont l'autorité religieuse est moult fois saluée par Sidoine, ce dernier multiplie les protestations de modestie et d'indignité en ayant d'ailleurs recours à des métaphores qui nous invitent peut-être à une lecture moins conformiste que littérale. Dans cette lettre à celui qu'il présente comme « l'évêque des évêques et le Jacques de notre siècle », Sidoine adresse une réponse, teintée de la plus extrême humilité, à une précédente missive de Loup de Troyes, qui contient sans doute une allusion à la charge que vient d'endosser, ou qu'il s'apprête à endosser Sidoine. En effet, dès l'abord, l'émetteur exprime, par l'emploi d'une question rhétorique et de métaphores très péjoratives, un sentiment d'indignité et de culpabilité paralysant : *Et quid nunc ego dignum dignationi huic, putris et fetida reatu terra, respondeam ?*, «Et maintenant, quelle réponse digne puis-je faire à votre dignité, moi qui ne suis que limon fétide souillé de péchés ? »<sup>723</sup>. La citation, immédiatement consécutive, des propos que saint Pierre tint à Jésus d'après l'Évangile de Luc, exprime le même sentiment, et offre surtout un parallèle intéressant. Voici comment se présente la réécriture que l'auteur propose du passage de l'Évangile de Luc, au cours duquel Jésus, à bord de la barque de Simon-Pierre, prononce son enseignement, avant de donner témoignage de sa puissance. Les passages soulignés sont ceux que l'épistolier a explicitement repris.

<sup>721</sup>Van Waarden rappelle, comme Loyen, qu'il est d'usage que le clerc déprécie sa conscience « polluée » : Loyen 1960 t. 2, introduction p. XXXVI ; Van Waarden 2010 p. 293.

<sup>722</sup>*Epist.* 6, 1, 2 : *uitae plectibilis*.

<sup>723</sup>*Epist.* 6, 1, 1.

4. *Ut cessauit autem loqui, dixit ad Simonem « duc in altum et laxate retia uestra in capturam ».*

5 *Et respondens Simon dixit illi « praeceptor, per totam noctem laborantes nihil cepimus ; in uerbo autem tuo laxabo rete.»*

6 *Et cum hoc fecissent, concluderunt piscium multitudinem copiosam rumpebatur autem rete eorum.*

7 *Et annuerunt sociis qui erant in alia naui ut uenirent et adiuuarent eos et uenerunt et impleuerunt ambas nauiculas ita ut mergerentur.*

8 *Quod cum uideret Simon Petrus, procidit ad genua Iesu, dicens « exi a me, quia homo peccator sum Domine ».*

9 *Stupor enim circumdederat eum et omnes qui cum illo erant in captura piscium quam ceperant ;*

10 *similiter autem Iacobum et Iohannem, filios Zebedaei, qui erant socii Simonis. Et ait ad Simonem Iesus « noli timere, ex hoc iam homines eris capiens.»*

11 *Et subductis ad terram nauibus relictis omnibus secuti sunt illum.*

12 *Et factum est cum esset in una ciuitatum et ecce uir plenus lepra ; et uidens Iesum et procidens in faciem rogauit eum dicens « Domine, si uis, potes me mundare ».<sup>724</sup>*

04 Quand (Jésus) eut fini de parler, il dit à Simon : « Avance au large, et jetez vos filets pour la pêche. »

05 Simon lui répondit : « Maître, nous avons peiné toute la nuit sans rien prendre ; mais, sur ta parole, je vais jeter les filets. »

06 Et l'ayant fait, ils capturèrent une telle quantité de poissons que leurs filets allaient se déchirer.

07 Ils firent signe à leurs compagnons de l'autre barque de venir les aider. Ceux-ci vinrent, et ils remplirent les deux barques, à tel point qu'elles enfonçaient.

08 À cette vue, Simon-Pierre tomba aux genoux de Jésus, en disant : « Éloigne-toi de moi,

---

<sup>724</sup>Luc 5, 4-12.



Seigneur, car je suis un homme pécheur. »

09 En effet, un grand effroi l'avait saisi, lui et tous ceux qui étaient avec lui, devant la quantité de poissons qu'ils avaient pêchés ;

10 et de même Jacques et Jean, fils de Zébédée, les associés de Simon. Jésus dit à Simon : « Sois sans crainte, désormais ce sont des hommes que tu prendras. »

11 Alors ils ramenèrent les barques au rivage et, laissant tout, ils le suivirent.

12 Jésus était dans une ville quand survint un homme couvert de lèpre ; voyant Jésus, il tomba face contre terre et le supplia : « Seigneur, si tu le veux, tu peux me purifier. »

L'intertexte scripturaire est explicitement désigné par Sidoine dans sa lettre à Loup de Troyes par laquelle il requiert la protection de son illustre collègue :

*Colloquii salutaris tui et indigentiam patiens et timorem recordatione uitae pectibilis adducor, ut clamem tibi quod dixit Domino tuus iste collega : « Exi a me, quia homo peccator sum, domine. » Sed iste timor non temperetur affectu, uereor, ne Gerasenorum destituar exemplo et discedas a finibus meis. Quin potius illud, quod mihi conducibilius est, conleprosi mei te proposita condicione constringam, ut aiam tibi : « Si uis, potes me mundare ». Qua ille sententia non plus de Christo quid peteret prodidit, quam quid crederet publicauit.*

Éprouvant à la fois le besoin et la crainte de vos entretiens salutaires, je serais conduit par le souvenir d'une vie punissable à vous crier ce que disait au Seigneur votre illustre collègue : « Éloigne-toi de moi, Seigneur, car je suis un pécheur ». Mais si la crainte que j'ai de vous n'est pas tempérée par l'affection que je vous porte, j'ai bien peur d'être mis à l'écart, à l'exemple des Geraséniens, et de vous voir vous éloigner de mes domaines. Laissez-moi plutôt faire ce qui est plus profitable pour moi, en cherchant à vous retenir par la proposition que fit un lépreux de mon espèce, et en vous disant avec lui : « si tu le veux, tu peux me purifier ». Et le lépreux, par ces paroles, exprimait moins l'objet de sa demande au Christ qu'il ne proclamait sa confiance en lui.<sup>725</sup>

Sidoine reproduit donc, pour son propre compte, les premiers propos que Simon-Pierre, épouvanté, adressa à Jésus, après la pêche miraculeuse que ce dernier lui offrit au lac de Génésareth : « Eloigne-toi de moi, Seigneur, car je suis un homme pécheur »<sup>726</sup>. Or, la réponse, toute performative, de Jésus à cet instant, fut celle par laquelle Simon-Pierre devint son apôtre : «

<sup>725</sup>Epist. 6, 1, 2.

<sup>726</sup>Luc, 5, 8.

Sois sans crainte, désormais ce sont des hommes que tu prendras »<sup>727</sup>. Cet intertexte, quoiqu'implicite cette fois-ci puisque Sidoine choisit de ne pas l'inclure, est cependant suggéré en creux, puisque la seconde citation qu'effectue Sidoine après cet passage est tirée de l'épisode immédiatement consécutif du même évangile. En effet, une fois « omis » les versets 10 et 11, la lettre reproduit le verset 12, par lequel Sidoine se compare implicitement au lépreux auquel Jésus, sollicité par lui, apporte guérison. Ce lépreux dit à Jésus, comme Sidoine à Loup : « Si tu le veux, tu peux me purifier »<sup>728</sup>. Entre les deux citations, seule la réponse que prononce Jésus, et qu'espère sans doute Sidoine, est éludée, créant un vide intertextuel que viendrait combler Loup de Troyes par une réponse similaire, en désignant, à son tour, Sidoine comme son apôtre. Cette désignation équivaut peut-être à celle que propose, ou qu'est sur le point de proposer, Loup de Troyes, qui permettrait à Sidoine de devenir, à son tour, « pécheur d'hommes » : tel est du moins ce que peut suggérer l'intertexte évangélique. Quoi qu'il en soit, par l'exemple de Simon-Pierre ou du lépreux, Sidoine se compare toujours à des figures jusque-là extérieures à la foi, et non encore converties.

Une métaphore introduite un peu plus loin dans la même lettre (6, 1) pourrait même laisser penser que Sidoine s'assimile à ceux qui appartiennent à « l'armée ennemie » (*aduersa acies*) du Christ ; du moins traite-t-il sans distinction nette ces « malades » de l'autre monde et le « vermisseau le plus méprisable »<sup>729</sup> qu'il dit être : *nosti, ut apparet, ex aduersa acie sauciatos, dux ueterane, colligere et peritissimus tubicen ad Christum a peccatis receptui canere*, « vous savez (c'est l'évidence même) vous conduire en général vétéran pour recueillir les blessés de l'armée ennemie et faire battre en retraite, en trompette avisé, du monde des pécheurs vers le Christ »<sup>730</sup>, affirme-t-il à propos de Loup de Troyes. Quelle réalité, quel groupe d'individus Sidoine nomme-t-il ainsi « l'armée ennemie », « le monde des pécheurs » ? Faut-il bien comprendre qu'il s'assimile, jusque-là du moins, à un groupe non seulement extérieur à la foi, mais aussi hostile à la *fides catholica* ? Cette lettre capitale<sup>731</sup> contient encore plusieurs allusions, lourdes de sens, à son existence pécheresse : « la continuité de ses forfaits » (*facinorum continuatione*) fait de lui un « misérable », pour lequel « le peuple des innocents doit avoir de la peine, même par ses prières

---

<sup>727</sup>Luc, 5, 10.

<sup>728</sup>Epist. 6, 1, 2 ; Luc, 5, 12.

<sup>729</sup>Epist. 6, 1, 4.

<sup>730</sup>Ibid.

<sup>731</sup>Il est évident que la place assignée à cette lettre, en début de chapitre, lui donne un relief particulier ; mais de plus, Sidoine commente explicitement son intention à Loup, dans une lettre ultérieure (Epist. 9, 11, 5) : « Ajoutez qu'il y a encore un autre point, mais peut-être ne l'avez-vous pas remarqué, qui montre bien que la considération due à votre Révérence et à vos mérites a été observée : c'est que votre nom figure en tête de l'un de mes livres, comme vous occupez la première place parmi les sièges des évêques » (*Adde, quia etiam in hic, quod forsitan non notasti, reuerentiae tuae meritorumque ratio seruata est, quod sicut tu antistitum ceterorum cathedris, prior est tuus in libro titulus*). Le contenu de la missive, par sa position liminaire, se trouve donc particulièrement mis en valeur, et mérite une attention toute particulière.

ferventes, à obtenir [...] miséricorde »<sup>732</sup>. Certes, il se présente encore comme un « malade », « tremblant de fièvre », filant une métaphore déjà employée par laquelle sa vie laïque est assimilée à une longue et grave lèpre ; mais l'image suivante suggère encore davantage, puisqu'il demande : *Quis desertor scientiam rei militaris iure laudauerit ?*, « quel déserteur pourrait à bon droit louer la science de l'art militaire ?<sup>733</sup> ». Est-ce à dire que Sidoine était alors un « déserteur de la foi » ? Ce n'est pas tout : l'évêque exprime également, à la fin de la lettre, les scrupules qu'il ressent à « prêcher ce qu'[il] se refuse à faire », puisqu'il « ne sui[t] pas les conseils qu'il donne »<sup>734</sup>. À quel genre de fautes l'évêque peut-il faire allusion en des termes à ce point hyperboliques et pléthoriques ? Il s'en explique au paragraphe suivant, alors qu'il prie le « nouveau Moïse » qu'incarne Loup de Troyes d' « intercéder pour la foule de [ses] péchés » pour le détourner du mal :

*Non ulterius descendemus in infernum uiuentes nec per carnalium uitiorum incentiua flammati ad altare domini ignem diutius accendemus alienum.*

... nous ne tomberons pas plus bas, durant notre vie, dans la chute vers l'enfer et nous n'allumerons pas plus longtemps, si embrasé que nous soyons par les séductions des vices de la chair, un feu étranger à l'autel du Seigneur.<sup>735</sup>

Les « péchés » de Sidoine seraient donc une allusion aux jouissances matérielles et physiques, ces *carnalia uitia* dont aurait été peuplée sa vie laïque<sup>736</sup>. Mais d'autres possibles « péchés » peuvent être identifiés dans le corpus des lettres, qui nous inclinent à croire que Sidoine ne fait pas ici allusion à un seul manque de continence, mais peut-être à d'autres formes d'erreurs sur lesquelles nous reviendrons. Prolongeant l'exercice de la rhétorique pénitente qui se fait particulièrement prégnante à partir du livre 6, Sidoine mentionne, dans une lettre du même livre adressée à

<sup>732</sup>*Epist.* 6, 1, 5 : *facinorum miser eo necessitatis accessi, ut is pro peccato populi nunc orare compellar, pro quo populus innocentum uix debet impetrare si supplicet.*

<sup>733</sup>*Ibid.*

<sup>734</sup>*Ibid.* *Indignissimus mortalium necesse habeo dicere quod facere detrecto, et ad mea ipse uerba damnabilis, cum non impleam quae moneo [...].*

<sup>735</sup>*Epist.* 6, 1, 6.

<sup>736</sup>On songe par exemple aux nombreuses évocations de banquets et de jeux rapportés dans ses lettres pré-épiscopales : dans la lettre 2, 9, déjà publiée au moment où Sidoine écrit à Loup, il évoquait avec force détail les lourds banquets et activités oisives qui occupaient son groupe de nobles amis chez Apollinaris et Ferreolus ; lui-même composait sa lettre en étant encore quelque peu émêché : *quarum (scil. cenarum) quoque replicatio fieret amoena narratu, nisi epistulae tergum madidis sordidare calamis erubesceremus*, « l'évocation de ces festins aurait aussi donné matière à un agréable récit, si je ne rougissais pas de salir le dos de ma lettre avec une plume ivre » ; il s'agissait littéralement d'orgie, *ganea*. De même, dans la lettre 8, 11, 3, Sidoine évoque, en insérant un ancien poème, les heureux jours anciens passés à Bordeaux avec son ami poète Lampridius : *hic cum festa dies ciere rauos / cantus coeperit et uoluptuosam / scurrarum querimoniam crepare, tunc, tunc carmina digniora uobis uinosi hospitibus excitus Camena plus illis ego barbarus susurrem*, « là, quand un jour de fête aura commencé à donner le branle aux chants enroués et à faire résonner les populaires querelles des bouffons, alors, oui alors, provoqué par la Muse de mon hôte pris de vin, et devenu plus barbare qu'aux, je fredonnerai peut-être moi aussi des chants plus dignes de vous ».

Fontei<sup>737</sup>, les *clercalis tirocinii in nobis reptantia rudimenta*, « débuts hésitants de (s)on apprentissage de clerc », évoquant les « blessures trop béantes de (sa) conscience encore couverte de plaies », contre lesquelles le nouveau prélat réclame les « oraisons » cicatrisantes de son collègue de Vaison. La protection divine est encore invoquée contre la *prauitas*, la « dépravation des moeurs » du nouvel évêque : « ainsi, si la clémence du Dieu qui ne change pas daigne changer quelque chose à la dépravation de nos moeurs, c'est à l'appui de vos suffrages que nous serons redevable de tout cela »<sup>738</sup>. Quelle réalité peut bien désigner cette *prauitas* ? Les effets de la mauvaise conscience de Sidoine apparaissent encore dans d'autres lettres : au livre 7, l'évêque se présente à Basilius, l'évêque d'Aix, comme un homme *cuius (conscientia) stercora tamen sub ope Christi quandoque mysticis orationum tuarum rastris erudabuntur*, « dont (la conscience) a encore besoin d'être purifiée par de longs pleurs, mais dont les impuretés seront pourtant un jour, avec l'aide du Christ, nettoyées par le râteau mystique des prières [de Basilius] »<sup>739</sup>. Pour mieux souligner l'effet de cet aveu, Sidoine emploie l'image, bien répandue dans la littérature chrétienne, et notamment par Ambroise de Milan, des larmes purificatrices, dont l'action peut laver les péchés<sup>740</sup> ; il utilise également la métaphore, plus originale, du râteau, déjà manipulée par Paulin de Nole<sup>741</sup>, nettoyant les impuretés (*stercora*) employée aussi par Ambroise dans un des *Sermons sur les Psaumes*<sup>742</sup>. L'évêque insiste encore : il est rongé par la « honte » que lui inspirent ses « fautes personnelles »<sup>743</sup> ; dans la lettre suivante, Sidoine, se présentant comme « celui qui naguère encore suivait [...] la voie de l'erreur »<sup>744</sup>, rappelle : « je marchais encore au milieu des abîmes et des bourbiers lamentables de l'ignominie, quand la charge du ministère que j'exerce m'a été imposée »<sup>745</sup>. Non seulement donc, la fonction épiscopale est présentée comme non désirée, mais elle est d'autant plus lourde à assumer du fait de ses fautes passées.

<sup>737</sup> *Epist.* 6, 7, 1.

<sup>738</sup> *Ibid.* §2 : *si quid dignabitur de morum prauitate nostrorum immutabilis Dei mutare clementia, totum id suffragiorum uestrorum patrocínio debeamus.*

<sup>739</sup> *Epist.* 7, 6, 3

<sup>740</sup> Comme le relève Van Waarden 2010, p. 293, même si les mentions qu'il indique de Zach. 13, 1 et Act. 22, 16, n'évoquent pas spécifiquement l'action lustrale des larmes, mais seulement le lavage de tout péché. Joop Van Waarden signale le commentaire d'Ambroise sur le Psaume 118 (*In psalm. 118., serm. 7, 32*), ainsi que le *carm.* 31, 411 de Paulin de Nole. Nous pouvons ajouter à ces mentions la lettre 51 d'Ambroise, qui affirme que « le péché ne peut nous être ôté que par les larmes et la pénitence », ainsi que son *Commentaire sur l'évangile de Luc*, V, 89 (SC 45).

<sup>741</sup> Paulin de Nole, *epist.* 39, 3 : *si rastro diuini timoris spinas suas eruat...*

<sup>742</sup> Ambroise, *In Psalm. 118 serm.* 5, 34 (*mundi ejus stercora*). Ces intertextes ambrosiens prolongent la réécriture que Sidoine semble pratiquer à partir de l'oeuvre d'Ambroise : comme Sidoine, en effet, l'évêque de Milan devient lui aussi pontife *ex abrupto* (*De officiis*, 1, 1, 4), et exprime le même sentiment d'illégitimité que Sidoine lorsqu'il revêt cette charge.

<sup>743</sup> *Epist.* 7, 6, 3. *...priuati reatus uerecundiam...*

<sup>744</sup> *Epist.* 7, 9, 7 : *in quo adhuc nuper erratum.*

<sup>745</sup> *Epist.* 7, 9, 6 : *[mihi] per suspiriosas uoragines et flagitiorum uolutabra gradienti professionis huiusce pondus impactum est.*

D'ailleurs, l'état valétudinaire de Sidoine au moment où il vient de revêtir la charge peut encore apparaître comme lourd de sens : il met en effet lui-même en relation sa prise de fonction avec un état maladif qui l'a conduit « jusqu'au bord de la tombe » ; une analyse moderne n'aurait pas de peine à identifier dans la « fièvre », dont souffre alors le jeune dignitaire, un symptôme possible de sa « mauvaise conscience », que Sidoine met d'ailleurs lui-même explicitement en relation par l'intermédiaire d'une proposition participiale apposée<sup>746</sup> ; écrivant à Ruricius, vers la même époque et peu après son élection, Sidoine évoque également la « fragilité » de son « âme encore malade »<sup>747</sup>. Cette probable somatisation survenue au moment de la *métanoia* n'est pas sans faire également penser à la trachéite aiguë ainsi qu'à la rage de dents d'Augustin, devenu temporairement aphasique à Cassiciacum<sup>748</sup>. Comme l'indiquent encore les lettres qu'il adresse aux figures d'autorité que sont les évêques Euphronius et Faustus, Sidoine est alors *nouus clericus peccator antiquus, scientia leui graui conscientia*, « un clerc de fraîche date mais un pécheur ancien, à la science légère mais à la conscience pesante<sup>749</sup> ». Quelle est, finalement, la part exacte de posture dans les diverses protestations d'illégitimité<sup>750</sup> ? Comment interpréter cet *error* auquel l'évêque fait continuellement allusion pour désigner sa vie laïque ?

---

<sup>746</sup> *Epist.* 5, 3, 3 : *Ego autem, infelicis conscientiae mole depressus, ui februm extremum salutis accessi...*

<sup>747</sup> *Epist.* 8, 10, 4 : ... *aergotantis adhuc animae fragilitatem...*

<sup>748</sup> *Conf.* 9, 2, 4 et 5, 13. Je sais gré à Monsieur Bertrand Lançon, spécialiste du « nausomonde » antique (cf. Lançon 2017, p. 158-172), de m'avoir signalé cette référence dans son rapport, ainsi que celle du récent ouvrage d'A. Crislip (Crislip 2013).

<sup>749</sup> *Epist.* 9, 2, 3.

<sup>750</sup> Van Waarden 2010, p. 16 souligne que cette posture toute ascétique d'*humilitas*, qui s'affiche dans tous les passages où Sidoine argue de sa faiblesse et de son incompatibilité avec la responsabilité épiscopale, pour conventionnelle qu'elle soit, a toutes les chances d'être aussi mue par la sincérité : « *We should note underrate the amount of emotion and « sentimentality » in the late antique attitude to life. Conventionality and sincerity are not mutually exclusive* ».

## 2. *Qu'est-ce que l'error ?*

Dans la tradition apologétique chrétienne, Sidoine ne peut ignorer que le terme d'*error* est bien souvent employé pour désigner la « fausse croyance », la superstition païenne<sup>751</sup>. Qu'en est-il pour Sidoine ? S'il désigne d'abord, sans spécialisation, une simple faute, le terme d'*error*, de même que le verbe *errare*, n'est plus employé par Sidoine, après le livre 4 de sa correspondance, que dans une acception chrétienne, ou à tout le moins spirituelle. On relève d'ailleurs que les occurrences relatives à cette isotopie se font nettement plus nombreuses, à raison de 2 mentions des termes « *error* » ou « *errare* », dans les livres 1 à 4 des *Epistulae*, contre 13 à partir du livre 4, preuve que Sidoine se montrait nettement plus préoccupé par l'idée de commettre une faute après son épiscopat.

Avant de marquer plus nettement ses écrits du sceau d'une conscience catholique, vers la fin des années 460, Sidoine emploie d'abord ce terme pour désigner le fait de manquer sa cible à la chasse, et ce à une seule occasion<sup>752</sup> ; une autre fois, il s'agit d'un écart de conduite d'un père à l'égard de son fils<sup>753</sup>. Mais dès 469, date de la conversion de Sidoine, ce dernier ne conçoit plus alors l'*error* que comme un manquement à la juste morale chrétienne. Le terme désignera ainsi le geste violent, non autorisé par l'évêque, que Sidoine commettra à l'égard de naïfs croque-morts profanant inconsciemment le tombeau de son grand-père Apollinaris<sup>754</sup>. Ce nom qualifiera également, un ou deux ans après l'épiscopat de Sidoine, dans une lettre à Eleuthérius, l'hétérodoxie d'un juif, dont « l'erreur » ne plaît pas à Sidoine, et par laquelle « périssent ceux qui en sont enveloppés »<sup>755</sup>. Dans la lettre suivante, l'évêque salue l'action de l'évêque Patiens contre les hérétiques et les barbares tirés désormais « du gouffre profond de l'erreur »<sup>756</sup>. À Basilius d'Aix, Sidoine affirme ensuite qu'Euric ne pâtit que d'une erreur, qui est « de s'imaginer que le succès de

---

<sup>751</sup> Ainsi Firmicus Maternus, *Err. prof. rel.*, 16, 4 : *amputanda sunh haec, sacratissimi imperatores, penitus atque legenda et seuerissimis edictorum uestrorum legibus corrigenda, ne diutius Romanum orbem praesumptionis istius error funestus immaculet...*, « Ces pratiques, très saints empereurs (*scil.* Constance II et Constant I<sup>er</sup>, à qui est adressé le livre), on doit les supprimer radicalement et les anéantir. Il faut les sanctionner suivant les plus sévères dispositions de vos édits, afin que l'erreur mortelle de ce vil préjugé n'infecte pas plus longtemps le monde romain ». voir aussi *ibid.*, 2, 8 ; 17, 4.

<sup>752</sup> *Epist.* 1, 2, 5.

<sup>753</sup> *Epist.* 4, 23, 1.

<sup>754</sup> *Epist.* 3, 12, 2.

<sup>755</sup> *Epist.* 6, 11, 1.

<sup>756</sup> *Epist.* 6, 12, 4.

ses délibérations et de ses projets lui est accordé en raison de l'orthodoxie de sa religion »<sup>757</sup>. L'*error* concerne aussi le contresens de ceux qui s'imaginent mieux connaître quelqu'un (en l'occurrence, le pieux Philagrius, modèle de vertu chrétienne) parce qu'ils le fréquentent physiquement, que Sidoine ne le connaît par l'âme<sup>758</sup>. C'est d'*error* également qu'était coupable le jeune homme qui vivait dans l'obscénité avec une « servante éhontée », puis qui est finalement revenu à une condition plus respectable, grâce à son mariage avec une « jeune fille pure » :

*haec quidem gloria, si uoluptates sic reliquisset, ut nec uxori coniugaretur ; sed, etsi forte contingat ad bonos mores ab errore migrare, paucorum est incipere de maxumis (...)*

sans doute la véritable gloire eût été d'avoir suffisamment renoncé aux voluptés pour ne pas même prendre femme ; mais s'il arrive par bonheur qu'on puisse passer de l'erreur à la vertu, il n'est donné qu'à peu de gens de commencer par le plus haut niveau.<sup>759</sup>

Dans cette remarque, Sidoine fait montre de sa bonne connaissance des dogmes catholiques, qui situent la vertu dans la chasteté, et auxquels il oppose donc le comportement de l'*erratus*. On perçoit donc un glissement sémantique intéressant : l'*error* devient non seulement strict synonyme de péché, mais aussi de contresens religieux, voire de comportement hétérodoxe. Le terme est employé au sens de péché (d'orgueil), lorsque Sidoine souhaite se disculper aux yeux de Loup de Troyes<sup>760</sup>. De la même façon, Lampridius, celui-là même qui mourra dans d'affreuses circonstances après avoir pris la liberté, hautement condamnable, de consulter des astrologues, mêle-t-il à ses qualités naturelles des « erreurs » « vénielles », c'est-à-dire des défauts, apparentés à des péchés : irascibilité, inconséquence, médisance<sup>761</sup>... L'inconséquence, de même, avec laquelle Sidoine aura agi à l'égard de Loup, en ne lui dédicant pas directement son « petit livre » mais en le lui transmettant comme simple intermédiaire, appelle le même qualificatif<sup>762</sup> ; de même que sa négligence envers Gelasius<sup>763</sup>. Ainsi voit-on bien que le terme, que Sidoine appliquera bientôt à son passé séculier, recouvre une acception qui oscille du simple péché à l'hérésie barbare, mais se situe toujours en dehors de la foi et dans la faute morale. On retrouve d'autre part l'usage d'*error* ou d'*errare* pour désigner une erreur d'appréciation ou de jugement, appliquée à Sidoine lui-même, lorsqu'il s'agit de déterminer s'il est bien légitime dans ses nouvelles responsabilités : ainsi est-ce à

---

<sup>757</sup> *Epist.* 7, 6, 6.

<sup>758</sup> *Epist.* 7, 14, 2.

<sup>759</sup> *Epist.* 9, 6, 3.

<sup>760</sup> *Epist.* 9, 11, 1

<sup>761</sup> *Epist.* 8, 11, 4.

<sup>762</sup> *Epist.* 9, 11, 10.

<sup>763</sup> *Epist.* 9, 15, 1.

la suite d'une erreur qu'il prétend ne pas mériter la charge qui lui est confiée, lorsqu'il doit nommer le nouvel évêque de Bourges, au début de son propre pontificat<sup>764</sup> ; dès lors, lorsque Sidoine affirme même à une assemblée tout entière (le peuple biturige) qu'il vivait encore récemment dans l'errance, en dehors du droit chemin, « *ab hoc rectum tramitem [...] erratum* »<sup>765</sup>, que donne-t-il à entendre? Cela signifie-t-il qu'hors les ordres, il n'est point de salut?

L'*error* semble donc bien désigner, pour Sidoine, une vie contraire à la foi catholique, et proprement hérétique, conformément d'ailleurs au sens qu'il recouvre chez d'autres auteurs tardo-antiques (ainsi Firmicus Maternus). Il est étonnant que notre évêque désigne ses premières années en un terme aussi tranché : faut-il y lire l'indice du caractère irréconciliable de ses premiers penchants littéraires et spirituels avec les dogmes de la vraie foi chrétienne ? Ces *catholicae fidei regul[ae]*<sup>766</sup>, il les invoque bien volontiers, à la fin de sa carrière, contre l'exemple de son ami Lampridius qui consulte des astrologues ; aussi est-il probable que son jugement rétrospectif lui fasse considérer, avec plus de clairvoyance, ses premiers agissements de laïc, comme ceux d'un hérétique, ou d'un homme qui agit dans l'irrespect de la foi chrétienne. Il se pourrait que Sidoine, bien conscient d'avoir pratiqué trop modérément sa religion jusqu'au tournant de l'épiscopat, voire de n'avoir été qu'un chrétien superficiel, reconnaisse désormais son errance et sa tiédeur passée<sup>767</sup>.

---

<sup>764</sup>*Epist.* 7, 9, 7.

<sup>765</sup>Van Waarden 2010, p. 459, indique qu'il faut ici entendre *erratum* comme un participe passé employé comme qualificatif de *tramitem*, cette-fois si sous-entendu, c'est-à-dire « le mauvais chemin », mais ajoute entre parenthèses que l'on peut aussi comprendre *erratum* comme un substantif, qui désignerait alors le « short-coming », ou le péché.

<sup>766</sup>*Epist.* 8, 11, 13.

<sup>767</sup>Nous prolongeons ces remarques dans la troisième partie de ce mémoire, et plus spécifiquement dans les derniers chapitres, consacrés aux survivances de l'*error* chez Sidoine (« sauvegarde ou rejet de l'*antiquus error* ? »).



### III. Sidoine et le « lobby » monastique

À travers Fauste, c'est aussi et surtout l'ensemble du groupe de Lérins qui s'efforce d'ajuster, au V<sup>e</sup> siècle, les pratiques chrétiennes gauloises de Sidoine et de notables influents, auprès des populations du littoral et de l'intérieur des terres<sup>768</sup>. « Foyer d'acclimatation des traditions orientales en Occident en même temps que lieu d'exaltation des spécificités gauloises »<sup>769</sup>, son influence s'exerce non seulement sur les autres monastères gaulois (notamment ceux du Jura, d'Agaune, de Grigny, de Réomé, Moutier-Saint-Jean ou encore Saint-Jean d'Arles), mais aussi sur les sièges épiscopaux qu'ils tendent à contrôler en les occupant de leur contingent influent, à tel point que Luce Pietri et Marc Heijmans parlent de « lobby lérinien » pour évoquer l'autorité de ce centre qui s'approprie presque tous les évêchés du sud de la Gaule au milieu du V<sup>e</sup> siècle<sup>770</sup>. Nous l'avons vu, Fauste, dans ses lettres, encourage lui-même les *conuersi* à y effectuer un stage pour parfaire leur endurance chrétienne ; gageons que Sidoine, susceptible d'avoir reçu le même conseil, a dû s'imprégner de l'esprit des lois lériniennes par divers biais, à commencer ses propres relations, Fauste, Loup et Antiolus. On examinera d'une part ce que Sidoine connaît de l'idéologie lérinienne, en recherchant d'abord quels intermédiaires lui permettent de s'imprégner des préceptes de l'île, puis ce qu'il semble avoir retenu de cette propagande et de ces contacts. Il s'agira d'autre part d'évaluer comment l'évêque gaulois se situe vis-à-vis de cette influence : veut-il faire l'apologie de l'idéologie lérinienne ?

#### 1. *L'esprit des lois de l'île*

Sidoine s'est probablement imprégné de l'idéologie lérinienne par l'intermédiaire d'ouvrages nés dans l'île : des *Vies*, homélies, *compendia*, *instructiones* et *formulae*, circulent dans la Gaule de Sidoine, qui a très probablement lu lui-même, comme on l'a vu, l'*Eloge du Désert* d'Eucher de Lyon<sup>771</sup> et les œuvres de Fauste. Sidoine peut compter d'abord sur l'enseignement de ce dernier, dont il loue la fidélité aux *regulae* du monastère : *nil ab abbate mutatus per sacerdotem*, « l'évêque n'a

<sup>768</sup>Comme s'en agace d'ailleurs Jean Cassien qui désapprouve ce contact dans *Institutions cénobitiques*, 11, 14 : les moines ne devraient pas se mêler aux populations locales.

<sup>769</sup>Dumézil 2005, p. 384.

<sup>770</sup>Pietri et Heijmans 2009.

<sup>771</sup>Pricoco 2014, p. 78-79 et 102.

rien perdu en vous de l'abbé », le complimente-t-il<sup>772</sup>. De fait, Fauste n'a de cesse de louer la perfection de cette école du Christ dont il est issu<sup>773</sup>. Si l'*eucharisticon ad Faustum episcopum* détaille les aspects du zèle épiscopal que Sidoine révère chez son maître dans le Christ, à savoir la charité envers tous les nécessiteux (malades, étrangers, prisonniers, défunts sans sépulture)<sup>774</sup> et l'enseignement dispensé au peuple<sup>775</sup>, il insiste d'abord sur les qualités ascétiques de son maître, qu'il a su importer à Riez. Ce patron dans le Christ cumule les vertus du moine exemplaire : le *carmen* 16 félicite l'anachorète pour son endurance physique, son stoïcisme à toute épreuve, qui trouve à s'exercer dans le feu des « Syrtes brûlantes » comme dans la glace de « la longue chaîne des Alpes, avec ses rochers abrupts » (v. 91-98), rapprochant deux zones géographiquement éloignées pour suggérer peut-être ce que Fauste a importé d'une tradition orientale pour l'introduire en Gaule. La communauté d'abbés se présente d'ailleurs aux yeux de Sidoine comme une « milice » (*militia*) organisée, assimilée à une « armée spirituelle » (*spiritalia castra*) dont Loup de Troyes, autre fameux évêque lérinien, est vénéré comme *conclamatissimus primipilaris*, « le plus fameux des primipiles »<sup>776</sup>. Sa formation dans « la milice de Lérins » (*militia Lirinensis*) lui vaut désormais le plus haut grade de « l'armée spirituelle des saints des deux ordres » (*utriusque sanctorum ordinis spiritalia castra*). En dépit de sa prééminence, Sidoine salue sa capacité à condescendre volontiers à « porter l'étendard de la croix jusqu'aux plus humbles des conducteurs de chariots, ceux que leur ignorance cantonne encore près des bagages de la chair » (*non despicias et ad extimos trahariorum, qui per insipientiam suam adhuc ad carnis sarcinas sedent, crucis diu portatae uexilla circumfers*)<sup>777</sup> : ce conducteur de chariots, il faut y reconnaître Sidoine lui-même, qui emploie la rhétorique topique de l'auto-dépréciation pour se présenter comme « le plus indigne des mortels », *indignissimus mortalium* aux yeux du sévère abbé de Lérins dont il connaît la rigueur. La longue métaphore militaire voudrait traduire le pouvoir de rayonnement de ce monastère, mais Sidoine prête peut-être plus de force combattive à l'assemblée lérinienne qu'elle n'en avait : comme le remarque Bruno Dumézil, aucun des hommes de cette île n'est connu pour avoir mené de conversions forcées<sup>778</sup>, et l'action évangélisatrice de ces abbés intellectuels se traduit essentiellement sur le plan littéraire. Toutefois, l'efficacité du discours lérinien tient sans doute au fait que l'abbé de Lérins soit devenu un évêque revenu dans sa cité, qui peut appliquer de façon active et concrète l'enseignement lérinien dans son diocèse ; d'ailleurs, dans son poème d'actions de grâce à Fauste,

<sup>772</sup>Epist. 9, 3, 4.

<sup>773</sup>Fauste de Riez, *Hom.* 35, 7, p. 456.

<sup>774</sup>*carm.* 16, v. 116-128.

<sup>775</sup>*Ibid.*

<sup>776</sup>Epist. 6, 1, 3.

<sup>777</sup>Epist. 6, 1, 3.

<sup>778</sup>Dumézil 2005, p. 385.

Sidoine célèbre cette île comme un véritable centre névralgique d'où l'on part, et où l'on revient<sup>779</sup>, et c'est en vertu de ces mouvements et de ces déplacements que la propagande lérinienne peut parvenir à Sidoine.

Celui-ci affiche lui-même une bonne connaissance des *statuta* en vigueur dans l'île. En effet, alors qu'Abraham, le fondateur du monastère de saint-Cirgues de Clermont, vient de mourir, Sidoine exhorte son *frater* Volusianus, qui lui a commandé une épitaphe pour le défunt :

*Tu quoque quibus emines institutis discipulos eius aggredere solari fluctuantemque regulam fratrum destitutorum secundum statuta Lirinensium patrum uel Grinnicensium festinus informa.*

Toi aussi, tente de reconforter les disciples du défunt par les enseignements dans lesquels tu excelles, et hâte-toi de réformer la règle flottante de nos frères désemparés, conformément aux ordonnances des pères de Lérins ou de Grigny.<sup>780</sup>

Il est intéressant de voir Sidoine mentionner ici des ordonnances (*statuta*), qu'il évoque comme un ensemble constitué, voire peut-être une règle écrite régulant la vie du monastère : il est assez vraisemblable que Lérins ait très tôt possédé une telle règle, comme le pensent certains spécialistes<sup>781</sup>, en se fondant notamment sur l'*institutio* du troisième concile d'Arles, qui stipule que soit observée la *regula quae a fundatore ispius monasterii dudum constituta*, la « règle qui fut instituée par le fondateur de ce même monastère<sup>782</sup> » ; ce terme *regula* pourrait en effet désigner une législation écrite, à laquelle le nouveau texte renverrait, comme à un article de loi antérieur. Précisément, un corpus de règles nous a été conservé, sous le nom de *Regulae Sanctorum Patrum*<sup>783</sup>, que leur éditeur, Adalbert de Vogué, assimile avec cette hypothétique législation primitive de Lérins<sup>784</sup>. Lorsque Sidoine évoque la discipline de Lérins, il emploie également le terme de *statuta*,

<sup>779</sup>*Carm.* 16, v. 104-104.

<sup>780</sup>*Epist.* 7, 17, 3 Heijmans et Pietri 2009, p. 49, se demandent s'il faut distinguer les règles de Lérins de celles de Grigny, comme peut le suggérer l'usage de la conjonction *uel* : il semble que les deux modèles comportent quelques ténues différences.

<sup>781</sup>Par exemple, Courtois 1957 p. 58 et 64 (*contra* Pricoco 1978, p. 77-93) ; Prinz 1965 p. 69-72 et p. 95. Van Waarden propose un point sur cette question difficile à trancher, et pour laquelle il ne propose pas de réponse définitive (« *a non liquet seems inevitable* »), reconnaissant toutefois, avec ses pairs, la « tentation irrésistible » qu'il existe de vouloir assigner une règle écrite à cette communauté, et rappelant que même s'il ne s'agit pas précisément du code monastique de l'île, ces textes traduisent tout de même l'esprit des lois qui durent y avoir cours, et permettent de comprendre le « climat de Lérins » : Van Waarden 2016, p. 12-14.

<sup>782</sup>*Concilia Galliae A. 314-A. 506*, CCSL 148, p. 134.

<sup>783</sup>De Vogué 1982 (= *Les règles des saints pères*). Cet ensemble de cinq textes législatifs se compose de la *Regula Quattuor Patrum* (=RIVP ou RQP), charte fondatrice du monastère qui daterait de la première décennie du Ve siècle ; de la *Secunda Regula Patrum* (=2RP), sorte de version mise à jour du premier texte, composée au temps où Honorat, parti pour l'évêché d'Arles vers 426 ou 427, laisse sa place de « supérieur » (ou *praepositus*) à Maxime ; de la *Regula Macharii* (=Rmac) ; de la *Regula Orientalis* (=Ror), composée, comme la précédente, à la fin du Ve siècle ; et enfin de la *Tertia Regula Patrum* (=3RP), consécutive au Concile de Clermont de 535.

<sup>784</sup>De Vogué 2003, p. 55 : « La fondation du monastère de Lérins semble avoir donné lieu à la rédaction d'un écrit volontairement énigmatique : la *Règle des saints Pères Sérapion, Macaire, Paphnuce et l'autre Macaire* ».

qui pourrait effectivement faire référence à une éventuelle règle écrite de Lérins : Jean-Pierre Weiss identifie ces *statuta* avec la *Regula Quattuor Patrum* (= RIVP ou RQP)<sup>785</sup>, tandis que Clemens Kasper y voyait une référence à la *Secunda Regula Patrum*, qui a en effet pour sous-titre *Statuta Patrum*<sup>786</sup>. S'il n'est pas possible de vérifier avec certitude que Sidoine fasse allusion à cette *Règle des saints Pères* ou non, il demeurera utile de se référer à ce texte, dont la parenté avec ce monastère est établie de longue date<sup>787</sup>, mais aussi aux *Statuta Ecclesiae Antiqua* déjà mentionnés et dont les préceptes s'inspirent, comme le fait remarquer Charles Munier<sup>788</sup>, des monastères provençaux qui, au V<sup>e</sup> siècle, faisaient connaître les traditions orientales. Ces derniers statuts sont, de plus, destinés à réguler la vie non des moines, mais des clercs et des évêques. En nous appuyant sur ces deux corpus de lois, nous essayerons ainsi de préciser comment les milieux cénobitiques connus par Sidoine définissaient les règles éthiques de l'être-chrétien, avant de voir comment notre évêque se conforma ou non à ces normes religieuses et ascétiques.

La *Règle des quatre pères* institue une règle de vie en commun pour les frères insulaires qui recherchent la perfection dans la solitude. À cette fin, l'humble obéissance à la hiérarchie est hissée au rang de qualité première<sup>789</sup>, juste avant le renoncement aux biens et aux serviteurs<sup>790</sup>, le souci de l'hospitalité<sup>791</sup>, le silence<sup>792</sup>, et l'humilité, en plus des pratiques ascétiques cénobitiques immuables : le jeûne et le travail quotidiens, le chômage complet le dimanche<sup>793</sup>. La règle ascétique lérinienne influe sur le cercle des clercs et des laïcs de Sidoine : ainsi le prêtre Himérius reproduit-il la règle de vie de Loup de Troyes qui l'a instruit par la multiplication de jeûnes et autres marques de continence<sup>794</sup>. Cette règle se justifie d'emblée par la recherche d'une « joyeuse unanimité<sup>795</sup> » dans la communauté, mais multiplie les interdits de toute sorte pour servir le mot d'ordre « *in tribulatione*

---

<sup>785</sup>Weiss 2009, p. 140.

<sup>786</sup>Kasper 1991, p. 372.

<sup>787</sup>De Vogüé 1978 p. 91-155. Weiss 2009 estime que cette règle a été rédigée après le départ d'Honorat pour Arles, en 426. A fortiori, pour le chercheur, comme ce texte semble s'adresser à un groupe nombreux, il a peu de chance d'avoir été composé pour la première communauté, qui était composée de peu de membres.

<sup>788</sup>Munier 1960, p. 1.

<sup>789</sup>RIVP 1, 10-18 et 4, 8-10.

<sup>790</sup>RIVP 2, 17-35 et 4, 11-12 : *Amputandae sunt primum ab huiuscemodi diuitiae saeculi*, « à de telles personnes (i.e. ceux qui quittent le monde pour se convertir), il faut d'abord ôter les richesses du monde ».

<sup>791</sup>RIVP 2, 10-15 et 4, 14-17. Voir aussi De Vogüé 1982, p. 71-75.

<sup>792</sup>RIVP 3, 36-42 et 4, 13.

<sup>793</sup>Voir aussi De Vogüé 1982, p. 21-26 et p. 80-89.

<sup>794</sup>*Epist.* 7, 13, 1-5. Cette lettre est la marque, pour Van Waarden, que la mystique lérinienne a pénétré les mœurs (Van Waarden 2015, p. 7).

<sup>795</sup>RIVP 1, 8 : *Volumus ergo fratres unianimes in domo cum iocunditate habitare* : « Nous voulons donc que les frères habitent en une maison dans une joyeuse unanimité ». Voir également un plus haut RIVP 1, 5, citant Ps. 132,1 : « *Ecce quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum* » : « Voyez quel bonheur et quelle joie c'est d'habiter ensemble entre frères ».

*patientes* », « patients dans la tribulation »<sup>796</sup> : par exemple, le frère postulant à l'entrée du monastère devra patienter une semaine devant la porte ; là, « on ne fera que lui mettre devant les yeux des choses dures et pénibles »<sup>797</sup>. Une fois admis, il devra se défaire de tout bien personnel, y compris les livres<sup>798</sup> (il n'est pas précisé à quel genre de *codices* s'applique cette règle) ; il est également interdit de prononcer une parole visant à faire rire<sup>799</sup>. Les *Statuta Ecclesiae Antiqua* formulent en des termes à peine moins austères cette nécessité d'humilité<sup>800</sup> et de *grauitas* : *Clericum scurrilem et uerbis turpibus iocularum ab officio retrahendum*, « que le clerc bouffon et qui se permet de plaisanter en employant des termes honteux soit démis de sa fonction » ; *Clericum inter epulas cantantem supradictae sententiae seueritate coercendum*, « le clerc qui chante dans des festins les propos rapportés plus haut, doit être sévèrement réprimé »<sup>801</sup>.

Renoncement explicite aux plaisirs, aux biens éphémères et aux excès, diabolisation de la richesse et sanctification de la pauvreté, encouragement à la continence et mortifications : telle est la teneur du discours normatif ambiant, marqué par un radicalisme qui veut promouvoir la conversion comme une transformation à la fois profonde et visible<sup>802</sup>. D'après l'*eucharisticon*, l'évêque de Riez, lorsqu'il redevient occasionnellement moine de Lérins, se conforme en tout point à cette règle : de retour dans l'île, Fauste s'y montre sans cesse mû par un esprit de charité, un altruisme dévoué fait d'abnégation, d'abstinence, de jeûnes et d'enseignements<sup>803</sup>. Une fois dans son évêché, il se dévoue aux tâches les plus humbles, fait preuve de sollicitude auprès des prisonniers, des étrangers et des malades qu'il nourrit personnellement, et ne renâcle pas à enterrer lui-même les cadavres, et ce, même s'il s'agit des « restes livides d'un pauvre en train de verdier »<sup>804</sup>. Ces exemples définissent une humilité qui va bien au-delà de la seule modestie ou d'une simplicité frugale : aucune pratique n'est trop méprisante pour l'évêque-moine venu de Lérins. Enfin, ajoutons que ce groupe consacré à l'*imitatio Christi* développe une théologie singulière, qui s'inspire de la doctrine augustinienne de la grâce, mais souligne évidemment l'importance du mérite personnel, déterminant

<sup>796</sup>RIVP 2, 24 : *in tribulatione patientes*, citation de *Rm* 12, 12.

<sup>797</sup>RIVP 25-26 : ... *nisi semper dura et laboriosa ei propoantur*.

<sup>798</sup>RIVP 4, 11 : *Susceptus uero si habere uidetur siue in rebus siue in codicibus, ultra eum possidere non licebit* : « Une fois reçu, s'il a quelque chose, objet ou livre, il n'aura plus la permission de la posséder ».

<sup>799</sup>RIVP 5, 2-6. Et notamment : *Si uero aliquis depraehensus fuerit in risu uel scurrilitate sermonis – sicut dicit Apostolus : Quae ad rem non pertinent – , iubeamus huiusmodi duarum ebdomadatum in nomine Domini omni flagello humilitatis coherceri*, « Si quelqu'un est pris à rire ou à dire des mots drôles – « ceux qui ne conviennent pas », comme dit l'Apôtre – , nous ordonnons de le réprimer au nom du Seigneur pendant deux semaines par toute espèce de punition humiliante ».

<sup>800</sup>Notamment les canons 1, 2, 4, 26.

<sup>801</sup>*Statuta Ecclesiae Antiqua*, canons 73 et 75.

<sup>802</sup>Brown 2016, p. 173.

<sup>803</sup>*Carm.* 16, v. 104-115.

<sup>804</sup>*Carm.* 16, v. 116-123.

pour la survenue du salut, car Dieu, scrutateur des cœurs, sanctionne les péchés et les erreurs. Fauste de Riez invite ainsi à soigner le secret de sa conscience dans le traité *De spiritu Sancto* qui fut au nombre des lectures de Sidoine :

*Et ideo de solo deo legimus : « qui solus nosti corda hominum », et iterum : « ipse enim nouit occulta cordis ». Si hominis occulta cognoscere diuinitatis est proprium, quanto magis scrutari profunda dei summae in persona spiritus sancti maiestatis insigne est. Auctori tantum debetur hoc priuilegium, ut conscientiarum possit intrare secretum.*

Et de fait il n'y a qu'à propos de Dieu que l'on puisse dire : « Tu es le seul à connaître le cœur des hommes » (1R 8, 39), et : « Car c'est Lui qui connaît les secrets des cœurs (1Co 14, 25) ». Puisque la connaissance des secrets de l'homme appartient en propre à la divinité, en scruter les profondeurs souligne encore davantage, en la Personne de l'Esprit Saint, le caractère insigne de la suprême majesté de Dieu. Il faut reconnaître au Créateur seulement ce privilège d'entrer dans le secret des consciences.<sup>805</sup>

La question sera de savoir si cet exemple trouve à être prolongé par Sidoine lui-même et par les évêques de son entourage.

## 2. *L'ascétisme est-il un idéal ?*

À certains égards, la correspondance de Sidoine se présente elle aussi comme une promotion de l'idéologie lérinienne : le disciple de Fauste qu'il a été partage l'idée que l'homme est responsable et acteur de sa grâce face à Dieu qu'il désigne lui-même à son tour comme *inspector pectorum*<sup>806</sup>, « scrutateur des cœurs », en reprenant la même terminologie que son *mentor* ; Sidoine prône même, occasionnellement, le recours aux mortifications et aux pénitences (notamment par l'intermédiaire des Rogations) pour demander le pardon des péchés, se référant « aux exemples renouvelés des anciens Ninivites »<sup>807</sup> pour rappeler la responsabilité des habitants de Vienne dans les malheurs qui les frappent. Les Auvergnats sont, eux aussi, frappés d'un châtement divin *quod per iniustitiae nostrae merita conficitur*, « qui nous est mérité en raison de notre injustice »<sup>808</sup>. De plus, la grâce est

<sup>805</sup>Fauste de Riez, *Spir.* 2, 1.

<sup>806</sup>*Epist.* 7, 1, 6 ; l'idée est certes usuelle depuis *Act.* 1, 24, et vérifiée dans *Ion.* 3,10 (pour le pardon divin accordé aux Ninivites, cf. plus loin). Cf Van Waarden 2010, p. 115, qui rappelle l'usage de cette idée chez Jérôme ou Augustin.

<sup>807</sup>*Epist.* 7, 1, 5.

<sup>808</sup>*Epist.* 7, 10, 2 : correction à la traduction d'André Loyen (t. 3, p. 62) « par la vertu du sort injuste que nous subissons » suggérée par Van Waarden 2010, p. 543. Il n'est pas impossible d'entendre des échos de la littérature lérinienne dans une autre lettre adressée à Felix, dans laquelle Sidoine pense également être puni pour des crimes qu'il

à portée de main, tout comme le châtement, ainsi que le souligne la construction en parallélisme du passage de la lettre 7, 1, 5, *omnibus nec poenam longinquam esse nec ueniam* : « le châtement, comme le pardon, n'est pas loin d'eux ». À cette fin, les larmes ont un pouvoir purificateur, puisque « la persistance de l'incendie déchaînée peut être éteinte par les larmes plutôt que par l'eau des fleuves »<sup>809</sup> et que la conscience peut être lavée *longis abluenda fletibus*, « en étant purifiée par de longs pleurs »<sup>810</sup>.

Pour Joop Van Waarden, l'agencement du contenu du septième livre de la correspondance, conçu à l'origine comme l'ultime volume de la correspondance<sup>811</sup> (avant l'ajout de deux autres livres), dessine une orientation intéressante et signifiante. Ce livre de lettres se divise en deux parties délimitées par le statut de ses destinataires : d'une part les évêques, qui reçoivent les lettres 1 à 11, appelées « épiscopales<sup>812</sup> » par leur commentateur, puis les laïcs continents et les moines, à qui sont adressées les lettres 12 à 18, dites « ascétiques »<sup>813</sup>. Or, cette deuxième catégorie s'organise elle-même comme un programme, puisque les moines, comme le but ultime de cette partie de la correspondance, sont les destinataires des deux avant-dernières lettres (lettres 16 et 17), avant que le livre ne se referme sur l'adresse et l'envoi du livre, pour révision, à Constantius (lettre 18). La lettre qui tient lieu de transition entre les deux parties, l'une « épiscopale », et l'autre « ascétique », du livre, adressée à Tonantius Ferréol, lui-même tout récemment converti et sans doute élu prêtre, se lirait comme un manifeste pour la conversion des élites nobiliaires à la vie ascétique, et la place volontairement réservée, en fin d'ouvrage, aux moines, permettrait surtout de mettre en valeur ce choix de vie retiré, - physiquement, comme dans le livre -, du reste des hommes, et consacré à la spiritualité et au renoncement dans les monastères<sup>814</sup>. Les deux dernières lettres sont présentées par le chercheur comme le chant louangeur de la vie érémitique et monastique, vue comme la consécration du parcours ascétique prôné dans cette deuxième partie. D'une part, la lettre 16 envoyée à l'abbé Chariobaudus accompagne l'envoi d'un capuchon de nuit voué à protéger, « pendant la prière ou le repos, les membres épuisés par les jeûnes<sup>815</sup> » du destinataire, qui se voit donc encouragé dans ses pratiques ascétiques. D'autre part, la lettre 17 adressée au frère Volusianus contient, comme pour former le point d'orgue de ce programme spirituel, l'éloge funèbre versifié de

---

ignore : *epist.* 3, 4, 2 : ...*apertis ipsi poenis propter criminum occulta plectamur...*

<sup>809</sup>*Epist.* 7, 1, 5.

<sup>810</sup>*Epist.* 7, 6, 3. Le thème du pouvoir de purification des larmes pourrait par exemple aussi bien provenir de la lecture d'Ambroise (*De Paenitentia*, 2.5). C'est ce que suggèrent Prévot 1997, p. 227 et Van Waarden 2010, p. 113.

<sup>811</sup>Van Waarden 2015, p. 4.

<sup>812</sup>Tel est le sous-titre de Van Waarden 2010.

<sup>813</sup>« The ascetic letters » est le sous-titre de Van Waarden 2016.

<sup>814</sup>Van Waarden 2015, p. 5.

<sup>815</sup>*Epist.* 7, 16, 2 : *per quos nocturalem cuculum, quo membra confecta ieiuniis inter orandum cubandumque dignanter tegare, transmisi ...*

saint Abraham, fondateur du monastère de saint-Cirgues, ainsi que la promotion des *statuta Lirinensium patrum uel Grinnicensium*, « ordonnances des pères de Lérins ou de Grigny », qu'il souhaiterait ardemment voir rétablis et respectés dans ce monastère où la règle, regrette-t-il, est devenue « flottante ». Pour le chercheur, c'est d'ailleurs une vision « conciliante »<sup>816</sup> de l'ascétisme que traduisent les lettres de Sidoine, dont la production est d'ailleurs insuffisamment uniforme pour permettre de définir une personnalité cohérente, puisque ses écrits reflètent tantôt un souci de sérieux et de respect du sacré, tantôt une distance amusée, voire une forme d'ironie à l'égard des exigences liées à la culture chrétienne. En somme, Sidoine donne l'image d'un « aristocrate altier » en même temps que celle d'un « humble chrétien ». Cherchant à venir à bout de l'antagonisme aporétique sur lequel repose la recherche depuis des décennies, qui divise le monde des clercs entre les évêques-sénateurs, animés de motivations essentiellement politiques d'une part, et les évêques-moines, davantage mus par des intérêts spirituels de l'autre<sup>817</sup> (antagonisme qui reproduit l'opposition traditionnelle entre terre et ciel, entre le monde et le désert), le chercheur néerlandais propose au contraire une « solution alternative » : il invite à considérer que l'ascétisme est un « phénomène en soi ambivalent » ; de fait, l'ascétisme issu de Lérins, monastère où se forment des intellectuels issus de la noblesse, recouvre des réalités diverses, et s'inscrit dans un spectre fort large où l'on peut convoquer Eucher « avec sa célébration lyrique du désert » à une extrémité, et Sidoine, qui fait un usage « mondain » de l'ascétisme, de l'autre<sup>818</sup>. Nous adhérons à cette analyse, qui voit en Sidoine cet esprit de compromis entre le siècle et le ciel, et qui souligne bien l'ambiguïté constitutive de notre auteur qui affiche des velléités ascétiques au milieu d'une œuvre tout entière consacrée à célébrer les habitudes mondaines. Il est vrai que le recueil de lettres devrait se conclure sur ces lettres de moines, qui s'apparentent à l'apologie du désert et de l'ascèse. Mais il faut bien dire que le recueil de lettres, précisément, ne se conclut pas là. Du reste, la célébration lyrique du désert qui se donne à lire dans certaines pièces est-elle vraiment une promotion de l'ascétisme ? Ne s'agit-il pas plutôt d'une convention formelle à laquelle Sidoine sacrifie ? En d'autres termes, prône-t-il lui-même les préceptes qu'il célèbre ici et là ?

Philip Rousseau pense qu'un profond changement se fait jour chez l'évêque au contact des moines, de ces hommes de « l'autre monde », qui ont « rejeté l'*honorum dignitas* »<sup>819</sup>. L'exemple de

---

<sup>816</sup>Van Waarden 2015, notamment p. 9-12.

<sup>817</sup>*Ibid.*, p. 10. Cette opposition est entre autre due à Prinz 1965, p. 59-60 et Consolino 1979, p. 10-11.

<sup>818</sup>Voir à ce sujet Van Waarden 2016, chapitre 1.4, « Sidonius and the ambivalence of ascetism », p. 17-20. Le chercheur indique qu'une telle définition de l'homme d'Église avait déjà été proposée par Consolino 1979, p. 96, qui identifiait la naissance d'« *un nuovo ideale dell'uomo, né interamente clericale né interamente secolare* ».

<sup>819</sup>Rousseau 1976, p. 368.



ces fervents chrétiens, nourris aux préceptes ascétiques puis devenus évêques, aurait eu de quoi impressionner le jeune prélat issu de la mondanité. Pour Françoise Prévot<sup>820</sup>, la figure érémitique semble constituer un idéal pour Sidoine, au prétexte notamment qu'il invoque par deux fois une série de célèbres anachorètes. En effet, dans le poème d'actions de grâce adressé à Fauste de Riez, apparaissent des figures tutélaires qui lui servent de modèles à savoir ... *nunc Helias, nunc (...) Iohannes, / nunc duo Macarii, nunc te et Paphnutius heros, / nunc Or, nunc Ammon, nunc Sarmata, nunc Hilarion, / nunc (...) Antonius...* , « ... tantôt Elie, tantôt Jean, tantôt les deux Macaires, tantôt le héros Paphnuce, tantôt Or, tantôt Ammon, tantôt Sarmata, tantôt Hilarion, tantôt Antoine »<sup>821</sup>. De même, le discours prononcé lors de l'élection de Simplicius à Bourges exprime la déférence de son auteur pour les anachorètes tels que « Paul, Antoine, Hilarion, Macaire »<sup>822</sup>, - (auxquels, comme nous le verrons, on pourrait tout de même reprocher l'incompatibilité de leurs mode de vie reclus avec les qualités requises pour un évêque<sup>823</sup> ).

Or, comme l'a bien montré Pierre Courcelle<sup>824</sup>, la source de ces connaissances à propos des grandes figures du monachisme semble le compte rendu d'une lecture assez superficielle d'ouvrages en traduction latine présentant les vies des célèbres ermites, thème assez en vogue à cette époque en Gaule, et dont le nouvel évêque ferait un usage essentiellement rhétorique dans ses propres œuvres, sans pour autant en appliquer personnellement les principes. L'ascétisme lérinien auquel est confronté notre auteur ne nous paraît pourtant pas avoir exercé un si grand attrait sur lui. Il semble plutôt que ces contacts avec les lériniens, par ailleurs assez limités, s'expliquent par les circonstances : Sidoine connaissait manifestement bien Fauste de Riez, qui a oeuvré à sa conversion, puis c'est une fois devenu évêque qu'il a dû consentir à nouer des liens avec les anciens abbés. Il réserve bien sûr une place de choix à Loup de Troyes dans sa correspondance en situant son nom en tête du livre 6 ; mais il indique que c'est Loup qui a pris l'initiative de lui écrire dans la lettre 6, 1, 1 (*Quid nunc ego respondeam?*), alors que Sidoine ne lui a jamais adressé aucun courrier ; et il reconnaît, dans la lettre 9, 11, qu'il a omis de lui adresser un ouvrage qu'il avait destiné à d'autres. Un autre moine lérinien, Antiolus<sup>825</sup>, reçoit de sa part un *cucullum* pour qu'il ait chaud pendant ses jeûnes d'hiver<sup>826</sup> ; et ici s'arrêtent les contacts avec les moines.

Ajoutons que ce que Sidoine retient essentiellement de son contact avec les lériniens ne

---

<sup>820</sup>Prévot 1997, p. 228.

<sup>821</sup>*Carm.* 16, v. 99-102.

<sup>822</sup>*Epist.* 7, 9, 9 : ... *Paulis, Antoniis, Hilarionibus, Macariis...*

<sup>823</sup>*Ibid.* : *intercedere magis pro animabus apud caelestem quam pro corporibus apud terrenum iudicem potest.*

<sup>824</sup>Courcelle 1948, p. 236 : « l'usage qu'il fait des grands Cappadociens ou des Pères du désert est un usage purement littéraire, comme celui qu'il va faire des artistes ou des philosophes grecs ».

<sup>825</sup>*Epist.* 8, 14.

<sup>826</sup>*Epist.* 7, 16.

s'exprime pas tant sur le plan idéologique ou spirituel que comportemental, voire physique, et surtout « poétique » : pour lui, l'expérience lérinienne se traduit ingénieusement en termes de privations et de pénitences, qu'il dépeint volontiers par des formules pittoresques et recherchées. Lérins est une *insula plana* qui envoie au ciel ses *montes*, ses éminences<sup>827</sup>, d'où l'on peut célébrer *Eucherii uenientis iter, redeuntis Hilari*, « le trajet aller d'Eucher, et celui de retour d'Hilaire »<sup>828</sup> ; Fauste de Riez s'y rassasie de jeûnes, parce que ceux-ci sont précisément *insertis pinguis ieiunia psalmis*, des « jeûnes farcis de psaumes consistants »<sup>829</sup> ; images frappantes, presque audacieuses, qui sont autant d'occasions de former d'astucieuses figures d'opposition. Ce sont aussi « les pénibles veilles de la milice de Lérins »<sup>830</sup> de Loup de Troyes, qui s'apparente, comme nous l'avons vu, à un général d'armée qui « renonce pour un temps à la compagnie des soldats de première ligne et des porte-drapeaux », mais qui ne renie « ni les palefreniers ni les derniers des valets d'armée »<sup>831</sup>, dans une longue métaphore militaire qui traverse toute la lettre 6, 1. Dans une lettre à Principius<sup>832</sup>, Sidoine présente encore l'admirable évêque Antiolus<sup>833</sup>, « une personnalité fort éminente dans l'illustre monastère de Lérins » qui fut *concellita*<sup>834</sup>, « compagnon de cellule » de Loup et de Maxime. Il est un homme *parsimoniae saltibus consequi affectans Memphiticos et Palaestinos archimandritas*, « désireux de rejoindre, par ses élans de retenue, les archimandrites de Memphis et de Palestine<sup>835</sup> ». Par l'usage d'une terminologie rare (*concellita*, *archimandritas*) et d'un paradoxe (*parsimoniae saltibus*), Sidoine souligne l'étrangeté, et le peu de familiarité peut-être qu'il entretient avec ces pratiques ascétiques lériniennes, teintées encore à ses yeux d'un certain exotisme oriental. Dans ces conditions, il n'est pas certain que l'on puisse conclure à un « attrait » de cette vie cénobitique. Soulevons également ici un autre problème, qui n'apparaît que par comparaison parce qu'il dessine un manque remarquable, par l'absence, au sein des correspondants de Sidoine, d'un lérinien pourtant prolifique et influent, à savoir Salvien de Marseille. On peut s'étonner que la correspondance de Sidoine ne recèle aucune mention de ce célèbre personnage pourtant encore actif jusqu'à la fin du V<sup>e</sup> siècle, puisque Gennade nous informe qu'il vivait encore en 496, et qu'il était

---

<sup>827</sup> *Carm.* 16, v. 109-110.

<sup>828</sup> *Carm.* 16, v. 115.

<sup>829</sup> *Carm.* 16, v. 107-108.

<sup>830</sup> *Epist.* 6, 1, 3 : *desudatas militiae Lirinensis excubias*.

<sup>831</sup> *Epist.* 6, 1, 3.

<sup>832</sup> *Epist.* 8, 14, 2.

<sup>833</sup> Il est d'ailleurs possible d'identifier cet Antiolus avec un moine de Condat, nommé Antidiolus, comme le suggère Dubreucq 2010, p. 196-99.

<sup>834</sup> *Concellita* est un néologisme sidonien. Le terme ne se rencontre nulle part ailleurs.

<sup>835</sup> *Epist.* 8, 14, 2. : [...]. Loyen traduit (t. 3, p. 123) : « par le rythme accéléré qu'il impose à ses jeûnes ». La *parsimonia* peut aussi signifier, plus largement, « la sobriété, la retenue » (A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, 1954, p. 595). Les archimandrites sont des chefs de monastères orientaux.

alors un vieillard vivace<sup>836</sup>.

Les contacts que Sidoine a entretenus avec cette île sont ainsi peut-être plus limités que ce qu'il paraît. Les normes lériniennes, qui se signalent par des accents résolument autoritaires et un rigorisme prégnant, ne trouvent que peu d'écho dans la production littéraire de Sidoine qui demeure plutôt, pour sa part, un évêque dans le siècle. Une fois installé dans la cité terrestre, le monachisme ne fait que teinter, mais sans les faire disparaître, les habitudes de vie encore fastueuses des nobles gallo-romains<sup>837</sup>. C'est au point de jonction, entre le désert et la cité, que Sidoine finit par se situer, dans le sillon de divers modèles ou mentor revenus « du désert à la ville »<sup>838</sup>. À l'anachorète doit en effet succéder le retour au monde : si Sidoine respecte le *secessus*, il préfère manifestement l'action et l'implication dans les affaires du monde<sup>839</sup>. Lérins est, en ce sens, un pôle qu'il pourrait juger trop isolé : l'idéologie lérinienne peut être incorporée au monde, mais le monde ne doit pas devenir le désert ; la foi peut se passer du cadre érémitique et se limiter à une stricte continence, et fuit les comportements ostentatoires. Les chrétiens qu'admire Sidoine fuient justement toute ostentation : par exemple Himérius, dans la lettre 7, 13, 3, se « plaît à jeûner » (*ieiuniis delectatur*) tout en réprimant toute forme de vanité (*comprimit [...] iactantiam*) quand il a décidé de faire abstinence (*quotiens abstinere*). L'ascétisme ne saurait en effet constituer un modèle de vie applicable pour tous, et reste réservé à une élite consentante. Il nous paraît nécessaire de souligner que lorsque Sidoine publie, nostalgiquement, les lettres de sa vie pré-épiscopale, qui détaillent parfois complaisamment les habitudes d'une vie aristocratique faite d'*otium* raffiné, de réjouissances légères, il ne peut ignorer que la publication d'un tel mode de vie entre en contradiction avec les préceptes d'une vie authentiquement pénitente et proprement ascétique. Pour la plupart des contemporains de Sidoine, l'idéal chrétien consiste déjà et surtout en une forme de conversion religieuse, de pénitence, telle qu'il la recommande à la plupart de ses amis : il s'agit de se consacrer à Dieu tout en continuant de mener, dans la modération, une existence normale dans le siècle<sup>840</sup>. C'est bien ce que tend à confirmer le modèle épiscopal qu'il publie dans ses lettres.

---

<sup>836</sup>Gennade, *Vir.* 68.

<sup>837</sup>Van Waarden 2016, p. 3, citant l'étude d'Alciati 2011, p. 95-96 : il reste possible d'embrasser la vie monastique tout en conservant une belle villa, à condition toutefois de se satisfaire d'un confort un peu moindre.

<sup>838</sup>Van Waarden 2015, p. 3.

<sup>839</sup>Van Waarden 2015, p. 7 (commentaire à l'*epist.* 7, 13).

<sup>840</sup>Prévot 1997, p. 229.

## B. Qu'est-ce qu'être évêque ?

Devenu auteur chrétien, Sidoine diffuse une image choisie du culte et des fidèles. Ses écrits permettent de faire apparaître les traits saillants de la *uita christiana* des élites et du peuple gaulois telle qu'elle était, par opposition parfois à ce qu'elle aurait dû être. En choisissant notamment de publier le récit circonstancié d'élections épiscopales - et même en refusant de publier des informations sur la sienne propre - Sidoine participe à la promotion d'un certain modèle d'évêque, et, partant, d'un certain exemple à suivre pour la communauté chrétienne et qu'il incarnera lui-même. Qu'est-ce qu'être un évêque au V<sup>e</sup> siècle pour notre auteur ? Quel modèle a-t-il à cœur de promouvoir ? Disons d'emblée que notre auteur est à la fois sujet et acteur d'un nouveau mode de promotion cléricale qui favorise davantage le « patron », voire l'« ambassadeur », plutôt que le « moine » dans un contexte politique et culturel critique, par lequel les exigences chrétiennes ascétiques s'amointrissent au profit du pragmatisme dans le siècle.

### I. Reconstitution de l'accession à l'épiscopat : vers la définition d'un standard

La correspondance de Sidoine ne jette que de faibles lumières sur les circonstances qui l'amenèrent à accepter la charge d'évêque de Clermont-Ferrand. Dans l'ordre de la publication de sa correspondance, il fait pour la première fois mention de son ministère à l'église de Clermont dans la première lettre du troisième livre de la correspondance, qui semble bien constituer le tout premier livre de lettres « épiscopales », c'est-à-dire publiées alors qu'il est évêque. Jill Harries<sup>841</sup> signale en effet, en réexaminant quelques dates proposées par André Loyen, que toutes les lettres de ses deux premiers volumes ont été écrites (et vraisemblablement publiées) avant 469 ; on y perçoit d'ailleurs encore beaucoup l'influence de Pline et de Symmaque, avant que la tonalité du troisième livre ne change assez radicalement de celle qui prévalait jusqu'alors : un « changement de style » est visible ; « l'artifice littéraire » se fait moins sensible.

---

<sup>841</sup> Harries 1994, p. 10.

## 1. Stratégie d'annonce

Nous voudrions prolonger cette idée en soulignant que c'est justement dans la première épître du troisième livre, que l'on peut dater de 471<sup>842</sup>, que l'on apprend presque incidemment que Sidoine est désormais évêque. De fait, c'est avant tout pour remercier son cousin Avitus du don qu'il fit de l'un de ses domaines appelé Cuticiacum, à l'Église de Clermont, que Sidoine évoque la responsabilité qu'il y occupe. Cette mention est on ne peut plus humble et discrète. Après avoir longuement rappelé les raisons de l'amitié qui le lie à Avitus, c'est dans le flot de ses remerciements qu'il va diluer l'information de sa charge épiscopale :

*Sed, quod fatendum est, diu erectis utrimque amoris machinis ipse culmina pretiosa posuisti ecclesiam Aruerni municipioli, cui praepositus, etsi immerito, uideor, peropportuna oblatione locupletando ...*

« Mais il faut reconnaître que tu as toi-même posé un toit précieux sur l'édifice depuis longtemps dressé de notre affection réciproque, par une offrande fort opportune qui vient enrichir l'église de ma petite ville arverne, à la tête de laquelle on me voit préposé, si immérité que cela soit »<sup>843</sup>.

Tout se passe comme si Sidoine était aussi étonné d'apprendre cette nouvelle que son lecteur ; on pourrait en effet traduire l'expression employée (*ecclesiam cui praepositus ... uideor*) en conservant le détachement passif de son auteur : « cette Église où je me trouve manifestement préposé », « cette petite Église où il semble que je sois nommé ». Cette présentation est manifestement motivée par un sentiment d'humilité que confirme la construction, toute en prudence et en modestie, de la phrase : le sujet et son attribut sont en effet disjoints, et comme tenus à distance, par l'adverbe *immerito*, « injustement, de façon imméritée ». C'est là un *topos* de modestie, dont Sidoine est très coutumier lorsqu'il évoque sa charge, tantôt pour se conformer à l'usage impliquant qu'un clerc nouvellement nommé fasse montre d'humilité, tantôt pour signaler qu'il conserve la conscience impure de ses années passées dans le siècle. Aucune autre formule, et *a fortiori* aucune annonce officielle ne vient publier la nouvelle ; de la même façon, le *carmen ad Faustum* évoquant l'indignité ressentie lorsqu'il s'approcha du « seuil de la sainte mère », pourrait constituer aussi une forme d'annonce *deminuendo*. D'autre part, Sidoine emploie un *hapax* pour désigner la ville dont il est évêque, *municipiolum*, terme que l'on peut interpréter de plusieurs

<sup>842</sup> André Loyen affirme (t. 2, p. 248) que la lettre peut être datée « très exactement » à partir de l'évocation des pourparlers de paix contenue au §4 (en réalité le §5 : « grâce à votre médiation entre la république et les goths », *uobis inter eos (scil. Gothos) et rempublicam mediis*), en 471. L'éditeur renvoie également à sa proposition de chronologie, *ibid.*, p. XIX : c'est « sans doute » après la première attaque des Goths sur Clermont, au printemps 471, « qu'il convient de placer les ouvertures de paix » d'Avitus, destinataire de la lettre.

<sup>843</sup> *Epist.* 3, 1, 2

manières : soit il s'agit d'un diminutif hypocoristique, par lequel il exprime son affection pour la petite cité arverne ; soit il est employé pour souligner avec humilité que Sidoine n'est chef que d'une petite Église<sup>844</sup> ; soit ce terme peut être compris dans son sens littéral, et viserait alors à retranscrire le caractère étroit, voire limité de cette paroisse. Car Sidoine est vraisemblablement habitué à d'autres dimensions urbaines : né à Lyon et élevé à Arles, habitué des palais romains et visiteurs des églises de la cité éternelle, il est probable que la petite ville de Clermont ne lui paraisse alors qu'un bien maigre lot après sa brillante carrière publique<sup>845</sup>. Quoique petite sphère culturelle assez prospère et jouissant de la présence du *grammaticus* Domitius<sup>846</sup> et du *rhetor* Hesperius<sup>847</sup>, et dotée, depuis peu, d'une cathédrale que fit construire son prédécesseur Namatius, la cité n'est sans doute pas à la mesure de ce à quoi Sidoine a été habitué.

Pour obtenir plus explicitement confirmation de son élévation au rang d'évêque, il faut ensuite attendre, dans l'ordre de publication de la correspondance, la lettre 4, 14 à Polemius, datée de 472<sup>848</sup>, où l'évêque feint de s'expliquer le silence prolongé du philosophe Polemius, par le dédain qu'aurait suscité en lui sa *professio*, comme nous l'avons vu ; ce procès d'intention trahit peut-être un peu de dépit chez l'ancien préfet de la ville qui dut effectivement s'adapter à l'« humilité » de ce nouveau ministère. Il faut d'ailleurs souligner ici qu'il n'a alors jamais été question de Clermont en tant que centre religieux dans sa correspondance, contrairement à Riez ou à Lyon, où l'église cathédrale fondée par Patiens a été évoquée dans la lettre 2, 10. La *ciuitas* arverne est souvent évoquée à travers ses habitants, et non son église : par exemple, la lettre 3, 2, vraisemblablement composée à l'hiver 473-474 puisqu'elle fait mention du siège de Clermont, remercie Constantius de sa visite et de son soutien à la cité arverne ; nulle mention de la charge - pourtant capitale pour la défense de sa ville, désormais apparentée à la paroisse - qu'occupe alors Sidoine à l'évêché. La lettre suivante vante aussi les exploits d'Ecdicius, qui résista héroïquement à l'ennemi dans les mêmes circonstances, et offrit un répit aux habitants que Sidoine appelle alors « mes arvernes »<sup>849</sup>, exprimant ainsi le *patrocinium* dont il les entoure, sans que l'on sache bien si c'est en tant que chef politique ou religieux qu'il s'exprime.

---

<sup>844</sup>Prévot 1993a, p. 246.

<sup>845</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 21 (*MGH srm* I, 1, p. 67, l. 3-18), nous apprend qu'Eparchius, prédécesseur de Sidoine à l'évêché de Clermont, avait d'ailleurs décidé de s'établir dans une annexe de l'église car le terrain adjacent n'était pas suffisamment large pour qu'on puisse y construire la demeure de l'évêque.

<sup>846</sup>*Epist.* 2, 2.

<sup>847</sup>*Epist.* 2, 10.

<sup>848</sup> Cette datation ne souffre pas d'hésitation, puisque Polemius est, d'après le §1, préfet du prétoire depuis deux ans ; or, il a obtenu ce titre en 470. (Loyen, t. 2, p. 253).

<sup>849</sup>*Epist.* 3, 3, 1 : « *Meis Aruernis* ».

Les solutions de datation de l'accès de Sidoine à sa charge d'évêque oscillent entre 469<sup>850</sup> et 471<sup>851</sup>. Plusieurs commentateurs<sup>852</sup> proposent notamment de lire, dans cette accession à l'épiscopat, la conséquence directe de l'implication de Sidoine dans l'affaire Arvandus : sa vaine tentative d'apporter son secours à son ami reconnu coupable de trahison aurait fort bien pu lui attirer l'hostilité des aristocrates romains, et expliquer un retour en Gaule vers 469. Là, l'opportunité se serait immédiatement présentée d'assumer la charge épiscopale vacante de Clermont, « probablement moins d'un an après », donc vers fin 469 ou début 470<sup>853</sup>. Jill Harries décèle des similarités entre les itinéraires publics et cléricaux de Sidoine et de Domnulus, questeur et poète renommé sous Majorien, qui semble s'être tourné, après la chute de ce dernier, vers une vie de piété, au contact des monastères du Jura<sup>854</sup>. La lumière peut-elle être faite sur les raisons qui ont poussé Sidoine à devenir évêque ?

## 2. Une charge assumée bon gré mal gré ?

« Après les faisceaux du peuple, ils ont accepté de prendre en charge le peuple de Dieu »<sup>855</sup>, résume Avit de Vienne, à propos de son père et de son grand-oncle, en qui il faut reconnaître Sidoine<sup>856</sup>, en une formule où l'on lit que ce dernier a consenti (*placeant*) à assumer l'épiscopat. Certes, on peut se demander si cette charge fut assumée très volontiers par Sidoine, et s'il fut homme à la briguer. Jusqu'aux années 470, il n'était pas très courant, semble-t-il, que des *illustres* sortis de hautes fonctions publiques, exerçassent ainsi une charge épiscopale ; il n'existe aucun autre exemple d'un abandon soudain des hautes charges administratives pour l'épiscopat d'une petite ville de province<sup>857</sup>. Tant que ce dernier jouissait des possibilités de s'élever dans le monde séculier, rien ne semblait inviter Sidoine à espérer ou à attendre l'endossement d'une quelconque charge cléricale : aucune allusion, du moins, à un éventuel vœu d'embrasser une carrière cléricale, ne prépare le

<sup>850</sup>Stevens 1933, xiii ; PLRE II, p. 470 ; Kauffman va même jusqu'à 468.

<sup>851</sup>Loyen t. 1, p. xxii, n. 2. Il propose une fourchette de datation qui commence à la fin de l'année 470.

<sup>852</sup>Mratschek 2013 ; Harries 1994, p. 16.

<sup>853</sup>Harries 1994, p. 169. De même Stroheker, p. 217. Van Waarden, 2010, p. 245, propose la date de 469.

<sup>854</sup>Harries 1994, p. 122-23.

<sup>855</sup>Avit de Vienne, *De Virginitate*, 19, v. 658-659 : *Cumque tibi genitor uel auunculus undique magni / post fasces placeant populorum sumere fasces...*, « et puisque ton père et ton oncle, éminents entre tous, ont daigné, après les charges publiques, prendre en charge le peuple de Dieu »... (traduction Sources Chrétiennes, SC 546). Nicole Hecquet Noti (*ibid.*, p. 47) souligne qu'Avit emploie ici un jeu de mots érudit pour faire référence à l'épiscopat (*fasces populorum*) de son *genitor* Hesychius et de son *auunculus* Sidoine, obtenu après les charges publiques (*fasces* au pluriel).

<sup>856</sup>Hecquet-Noti 2011, p. 47 et Hecquet-Noti 2005, p. 148-161.

<sup>857</sup>Waarden 2010, n. 11, p. 7.

lecteur à cet événement, qui prend acte de la nomination de l'évêque de Clermont de façon quasiment fortuite, dans des allusions aux intonations angoissées et malades. Par exemple, avant 470, il écrit au moine Domnulus afin de lui rapporter les circonstances dans lesquelles Patiens a décidé de la nomination du nouvel évêque de Chalon-sur-Saône ; d'après sa relation des faits, auxquels il a pu assister, on a pu supposer qu'il se préparait ainsi à l'entrée dans les ordres<sup>858</sup>, mais rien, dans la lettre, n'indique clairement que Sidoine s'attend à endosser une charge identique, ni même qu'il l'espère. Les marques croissantes d'intérêt pour la religion présentes dans la correspondance ont pu être interprétées comme une preuve possible que Sidoine se préparait alors à la cléricature<sup>859</sup>. Mais à en juger par les termes mêmes qu'emploie Sidoine, le passage à l'épiscopat ne revêtait pas les allures de l'évidence ; Jill Harries<sup>860</sup> suppose même que Sidoine a endossé cette charge de façon plus ou moins contrainte. Sidoine affirme en effet lui-même, par quatre fois, que cette charge lui a été « imposée » : tout d'abord, dans sa réponse à Claudien Mamert, alors que Sidoine confie son admiration pour le style littéraire de son correspondant, lui-même affirme qu'il recherche une nouvelle manière d'écrire, maintenant qu'il est en charge « d'une profession qui [lui] a été imposée », *impactae professionis*<sup>861</sup>. C'est ensuite le même verbe qui est employé par l'évêque prétendument récalcitrant, dans une lettre à son oncle Apollinaris, pour désigner sa nouvelle fonction : *indignissimo tantae professionis pondus impactum est*, « on m'a imposé, malgré mon extrême indignité, la charge d'un si haut ministère... »<sup>862</sup>. En outre, c'est encore un verbe aux connotations semblables que Sidoine emploie dans le livre 6 pour se référer à cette nouvelle charge dont il dit à son collègue Loup de Troyes que la « masse » lui a été « imposée », *oneris impositi massa*<sup>863</sup> ; enfin, Sidoine répète son anxiété en rappelant l'*indignissimo (sibi) impositum sacerdotalis nomen officii*, « le renom de la fonction sacerdotale qui [lui] a été imposée, malgré [son] extrême indignité »<sup>864</sup>.

Mais on reconnaît là les tours rhétoriques assez habituels de la feinte indignité des nouveaux prélats et le *topos* de la cléricature imposée. Sidoine lui-même prétend que son ami Maximus fut

---

<sup>858</sup> Amherdt 2001, p. 13.

<sup>859</sup> Pour Philip Rousseau (Rousseau 1976, p. 365), l'hommage rendu à Patiens par Sidoine dans l'*epist* 2, 10, 2, qui contient la dédicace à la cathédrale de Lyon, fonctionne comme un « avertissement pour lui-même », et montre qu'il avait déjà conscience des qualités auxquelles devait s'adapter « un homme désireux de devenir évêque ».

<sup>860</sup> Harries 1994, p. 171-172. Pour cet auteur, Sidoine devient évêque « *under some duress* » (p. 172).

<sup>861</sup> *Epist.* 4, 3, 9 : *Nam dum impactae professionis obtentu nouum scribendi morem gradatim appeto et ueterem saltuatim dedisco [...]*. Littéralement, *impactae professionis obtentu* peut être compris comme « sous le prétexte d'un aveu (ou d'une confession) qui m'a été imposé ».

<sup>862</sup> *Epist.* 5, 3, 3.

<sup>863</sup> *Epist.* 6, 1, 5.

<sup>864</sup> *Epist.* 6, 7, 1.



nommé prêtre *recusantem*, « alors qu'il le refusait »<sup>865</sup> ; quant à Jean, l'évêque de Chalon-sur-Saône, il n'était pas même candidat lorsqu'il fut choisi, ou plutôt « saisi » (*arreptus*) par Patiens et Euphronius<sup>866</sup>, lui « qui était alors bien loin de souhaiter et de soupçonner ce qui lui arrivait »<sup>867</sup>. Le *topos* d'une élection épiscopale forcée, qui permet à Sidoine d'échapper au soupçon de carriérisme et d'ambition, s'inscrit, de plus, dans une tradition littéraire marquée par Ambroise, à qui il est explicitement fait référence, comme l'a fait remarquer Joop Van Waarden<sup>868</sup>. Il est probable que Sidoine, sensible au prestige d'un tel exemple, ait voulu relier son cas à celui de son illustre prédécesseur milanais, qui, issu comme lui d'une carrière administrative, devint évêque « à son corps défendant ». Alors même qu'il vient assister, en qualité de préfet, aux délibérations tumultueuses devant conduire à l'élection du nouvel évêque, Ambroise est lui-même désigné pour occuper cette charge à laquelle il essaye tout d'abord de se dérober<sup>869</sup>. En effet, Ambroise fut invité à devenir évêque alors même qu'il n'était pas baptisé : à son arrivée à Milan, il était encore simple catéchumène. Son ordination intervint une semaine après son baptême ; entre temps, il parcourut, en quelques jours donc, les diverses étapes du *cursus* ecclésiastique nécessaires avant de devenir évêque, à savoir le diaconat et la prêtrise<sup>870</sup>. Cette procédure, à la limite de la régularité puisque le canon 2 du Concile de Nicée interdisait d'ordonner un néophyte, fit exprimer à Ambroise un sentiment d'illégitimité où l'évêque de Clermont trouvera sans doute à modeler son propre discours, formulé dans cette *captatio benevolentiae* au début du *de Officiis* :

*Ego enim raptus de tribunalibus atque administrationibus infulis ad sacerdotium, docere uos coepi quod ipse non didici. Itaque factum est ut prius docere inciperem quam discere. Discendum igitur mihi simul et docendum est quoniam non uacauit ante discere. Quid autem prae ceteris debemus discere quam tacere, ut possimus loqui, ne prius me uox condemnet mea quam absoluat aliena ? Scriptum est enim : « Ex uerbis tuis condemnaberis ». Quid opus est igitur ut properes periculum suscipere condemnationis loquendo, cum tacendo possis esse tutior ?*

Pour moi, en effet, arraché aux magistratures et aux insignes de la fonction publique en vue du sacerdoce, je me suis mis à vous enseigner ce que moi-même je n'ai pas appris. Et ainsi il m'est arrivé de commencer à enseigner avant que d'apprendre. Il me faut donc en même temps apprendre et enseigner puisque je n'ai pas eu le loisir d'apprendre auparavant. Or que devons-nous apprendre

<sup>865</sup> *Epist.* 4, 24, 4 : *Dixerunt nuper impacto sacerdotio fungi, quo recusantem factiose ligasset ciuicus amor* : « on me dit qu'il remplissait depuis peu la charge de la prêtrise, à laquelle l'avait lié unanimement l'affection de ses concitoyens, alors qu'il le refusait ».

<sup>866</sup> *Epist.* 4,25, 3 : *repente manibus arreptum...*

<sup>867</sup> *Ibid.* *nihilque tum minus quam quae agebantur optantem suspicantemque sanctum Johannem.*

<sup>868</sup> Van Waarden 2010, p. 453.

<sup>869</sup> Paulin, *Vita*, 6.

<sup>870</sup> Paulin, *Vita* 9.

avant toutes choses, si ce n'est à nous taire, afin de pouvoir parler ? Pour que ma voix ne me condamne pas, avant que ne m'absolve celle d'autrui ; car il est écrit : « C'est d'après tes propos que tu seras condamné. » Qu'est-il donc besoin de te hâter d'encourir, par la parole, le risque d'une condamnation, alors que, par le silence, tu peux être plus en sécurité ? <sup>871</sup>

De façon significative, Sidoine réemploie presque *uerbatim* des figures et thèmes ambrosiens employés pour dire son incapacité dans le discours qu'il prononce à l'occasion de l'élection épiscopale de Bourges. On repère en premier lieu le même usage du paradoxe de l'élève devenu maître :

*Et prius quam ulli bonorum reddam discentis obsequium, cogor debere ceteris docentis officium.*

Et avant même de rendre les devoirs d'un élève auprès de quelque homme de bien, me voici contraint de m'acquitter auprès des autres des fonctions du maître. <sup>872</sup>

Ensuite, dès ses premières lignes, le discours qu'il prononce aux Bituriges développe également le thème du silence et de la sagesse qui lui est associée, qu'il module par ailleurs, non sans une certaine liberté, avec la référence « profane » au silence de Pythagore :

*Refert historia saecularis, dilectissimi, quendam philosophorum discipulis aduenientibus prius tacendi patientiam quam loquendi monstrasse doctrinam et sic incipientes quosque inter disputantium consecratorum cathedras mutum sustinuisse quinquennium...*

L'histoire profane rapporte, mes très chers frères, qu'un certain philosophe<sup>873</sup> enseignait aux disciples nouvellement arrivés la patience de se taire avant la science de la parole, et qu'ainsi tous les débutants avaient à supporter un mutisme de cinq ans au milieu des chaires<sup>874</sup> où leurs condisciples discutaient.

Il est intéressant de voir ici comment Sidoine a pu enrichir et « contaminer » sans complexe l'hypotexte ambrosien avec une référence explicitement tirée de l'histoire profane<sup>875</sup>, non sans y ajouter d'ailleurs une touche d'humour en jouant sur le double sens de la *cathedra* de l'évêque et du philosophe. La préface du *De Officiis* ambrosien est encore exploitée de façon manifeste lorsque, au début de son ministère, Sidoine confie à Loup de Troyes :

<sup>871</sup> Ambroise, *De officiis*, 1, 1, 4.

<sup>872</sup> *Epist.* 7, 9, 6.

<sup>873</sup> En lequel on doit bien sûr reconnaître Pythagore : cf. Loyer 3, n. 44, p. 53.

<sup>874</sup> Il y a ici manifestement un jeu de mots par lequel Sidoine rapproche la *cathedra* de l'évêque de la chaire professorale du philosophe.

<sup>875</sup> Où Maria Arduini (Arduini 2001, p. 489) pense pouvoir déceler la trace de la lecture d'une anthologie de Stobaeus.

*Indignissimus mortalium necesse habeo dicere quod facere detrecto, et ad mea ipse uerba damnabilis, cum non impleam quae moneo, idem in me meam cotidie cogor dictare sententiam.*

Je me vois, moi le plus indigne des mortels, dans la nécessité de prêcher ce que je me refuse à faire et, tombant, en vertu de mes propres paroles, sous le coup de la condamnation, puisque je ne suis pas les conseils que je donne, je me vois contraint tous les jours de prononcer moi-même ma sentence contre moi.<sup>876</sup>

On retrouve ici les termes par lesquels l'évêque de Milan exprimait sa crainte d'être condamné « par ses propres paroles ». Il est donc possible que Sidoine ait cherché à connecter son propre exemple à celui d'Ambroise, dont il réutilise les tours rhétoriques pour dire combien il est indigne de cette charge épiscopale et pour suggérer qu'il n'a pas eu d'autre choix que de l'accepter. Toutefois, peut-on penser que cette nomination présentait des avantages ?

Il ne fait plus de doute aujourd'hui que l'épiscopat a représenté une « opportunité »<sup>877</sup> intéressante pour une noblesse désireuse de conserver un rôle politique privilégié, à un moment où les élites impériales ne sont plus systématiquement remplacées<sup>878</sup>. Cette mutation de la classe des *honorati* vers les ordres cléricaux explique par ailleurs le développement de véritables familles épiscopales, telles que « celles de Ruricius de Limoges, de Perpetuus de Tours, ou Simplicius de Bourges »<sup>879</sup>. L'épiscopat a dû s'apparenter pour Sidoine à un *officium* qui, certes, ne revêtait pas encore le prestige des charges qu'il avait précédemment exercées dans la fonction administrative, mais qui avait l'avantage de lui permettre de continuer à concrétiser ses ambitions dans une nouvelle forme de service public<sup>880</sup>: la charge épiscopale devient un moyen d'exercer « un patronage séculier autant que spirituel »<sup>881</sup>. Dans le contexte des menaces germaniques, l'aristocratie tend aussi à renouveler son identité dans l'épiscopat, où elle peut assurer ses moyens d'existence, comme cela a été mis en évidence de longue date et comme l'a rappelé récemment Audrey Becker<sup>882</sup>. Les évêques étaient amenés à intervenir dans les négociations avec les barbares et à assumer une part de la

---

<sup>876</sup> *Epist.* 6, 1, 5.

<sup>877</sup> Rousseau 1976, p. 361

<sup>878</sup> Amherdt 2001, p. 17.

<sup>879</sup> Harries 1994, p. 185.

<sup>880</sup> Prévot 1997, p. 227.

<sup>881</sup> Harries 1994, p. 185. De même pour Amherdt 2001 p. 13. Peter Brown (Brown 1995, p. 126-127) présente également l'épiscopat comme « une condition nécessaire pour diriger une communauté, selon les usages de la fin du V<sup>e</sup> siècle ».

<sup>882</sup> Becker 2014, p. 45.

défense de leur cité, à l'exemple d'Aignan face à Attila. C'est là le sens qu'on prête parfois à la formule désolée de Sidoine, constatant que le *uicarius* Seronatus favorise l'occupation des provinces gauloises par les Wisigoths sans que personne n'intervienne :

*Si nullae a republica uires, nulla praesidia, si nullae, quantum rumor est, Anthemii principis opes, statuit te auctore nobilitas seu patriam dimittere seu capillos.*

Si nous ne recevons plus aucun renfort de la part de l'État, ni plus aucune protection, et si, comme en court le bruit, l'empereur Anthémios n'a plus de ressources, la noblesse est décidée, sous ta conduite, à renoncer soit à sa patrie, soit à ses cheveux.<sup>883</sup>

L'aristocrate serait donc prêt à se tonsurer pour protéger sa chère romanité. D'ailleurs, Euric et les rois germaniques professant la foi arienne, la lutte pour l'orthodoxie devient un argument supplémentaire pour endosser cette charge. Silvia Condorelli<sup>884</sup> estime ainsi que la cléricature est un passage « obligé » pour permettre à Sidoine de concrétiser son souhait de conserver la civilisation gallo-romaine. Il semble effectivement que sa prise de fonction épiscopale ait été encouragée par la certitude naissant que c'était à présent dans le christianisme<sup>885</sup> que la culture romaine antique trouverait les moyens de se conserver – à certaines conditions, sans doute, de conversion de son contenu.

---

<sup>883</sup> *Epist.* 2, 1, 4. « Renoncer à ses cheveux » reviendrait à accepter la tonsure : telle est l'explication d'André Loyer (t. 2, p. 44). Il faut noter qu'une autre interprétation a été proposée (Frye 1994) pour expliquer l'énigmatique *seu patriam, seu capillos* : « *dimittere capillos* » signifierait plus simplement « perdre sa liberté » (la chevelure longue étant alors comprise comme un signe de la condition libre).

<sup>884</sup> Condorelli 2008, p. 190.

<sup>885</sup> Tel était déjà l'avis de Gabriele Pepe (Pepe 1967, p. 217).

## II. L'ordination des évêques au V<sup>e</sup> siècle : comment on se choisit un modèle

En dépit d'un mutisme visiblement délibéré de sa part, il est possible de reconstituer le processus qui a mené à l'élection de Sidoine et les raisons qui le poussèrent à occuper cette charge. Diverses configurations sont suggérées par les sources chrétiennes<sup>886</sup> contemporaines qui évoquent le moment de l'élection épiscopale, qu'il s'agisse de lettres papales ou de canons conciliaires, dont les pratiques du V<sup>e</sup> siècle infléchissent légèrement la procédure, en donnant une importance accrue au conseil décisionnaire du clergé provincial. Les canons ecclésiastiques sont généralement soucieux de contrôler l'origine des candidats à l'épiscopat qui devraient, dans l'idéal, appartenir déjà au clergé, mais quatre lettres de Sidoine, écrites à l'occasion de l'élection des évêques de Chalon-sur-Saône et de Bourges, fournissent un intéressant contrepoint à la tradition canonique<sup>887</sup>.

### 1. *Qui choisit ?*

L'élection se déroule en présence d'une communauté disparate (et c'est la raison de tant de querelles nées d'intérêts contraires!) composée des *clerici*, c'est-à-dire du clergé local, eux-mêmes dominés par l'éminence de l'évêque métropolitain (*metropolitanus*), et, d'autre part, des autorités civiles locales, les *honorati*, puissants propriétaires issus de familles sénatoriales, qui, unis au *populus*<sup>888</sup>, forment l'*ordo*, qui n'est ni plus ni moins qu'une forme de conseil municipal. Des hagiographies contemporaines ou à peine plus tardives présentent parfois l'action spontanée du *populus* désireux de choisir et d'introniser son chef religieux. Ainsi en va-t-il d'Ambroise, comme on l'a vu, ou de Martin de Tours, plébiscité par une majorité populaire qui doit user de la ruse pour le faire sortir de son monastère, ou encore de Loup de Troyes qui est littéralement enlevé, *raptus*, par les Mâconnais qui le veulent pour évêque<sup>889</sup>. L'usage montre plutôt que le haut clergé est absolument seul décisionnaire. Lors de l'élection de l'évêque de Bourges, le peuple est bel et bien présent, mais Sidoine souligne qu'il ne fait que « frémir[r] d'excitation, divisé en fonction de ses goûts» (*fremit populus per studia diuisus*)<sup>890</sup>. Lorsque le choix de Sidoine se portera sur Simplicius,

<sup>886</sup>A ce sujet, cf. Van Waarden 2010, p. 245-250 et Van Waarden 2011a.

<sup>887</sup>Comme l'a bien relevé Delphine Viellard (Viellard 2014, notamment p. 41-45).

<sup>888</sup>Sidoine emploie lui-même ce terme (*epist.* 7, 5, 1, citée ci-dessous).

<sup>889</sup>Sulpice Sévère, *uit. Mart.*, 9, 1-6 et *Vita s. Lupi* 3.

<sup>890</sup>*Epist.* 7, 5, 1. La lettre est adressée à Euphronius d'Autun, qui prend part à la promotion du culte de saint Martin à cette époque, tout comme le destinataire de la lettre suivante, Perpetuus de Tours. Ces deux destinataires sont ainsi unis, avec Sidoine, autour de la figure martinienne. Euphronius était également présent lors de l'élection de l'évêque de Chalon-sur-Saône : *epist.* 4, 24.

un sénateur en qui il finit par reconnaître toutes les qualités requises pour l'épiscopat, il l'intronisera en le présentant comme *totius popularitatus alienus*, « étranger à tout désir de popularité » : de fait, il ne s'agit pas de satisfaire aux attentes du laïcat local, ni même du clergé local.

Pourtant, le consensus devrait être général, comme le rappellent divers textes<sup>891</sup> soucieux de préserver les apparences du rôle décisionnaire du *populus* lors de l'élection, au nombre desquels par exemple le canon 54 du second concile d'Arles : trois candidats – ils étaient sept lors du premier concile d'Arles<sup>892</sup> - seront sélectionnés par les évêques, puis la congrégation des clercs et des laïcs finira par trancher, non sans s'assurer de la pureté des intentions des candidats :

*Placuit in ordine episcopi hunc ordinem custodiri, ut primo loco uenalitate uel ambitione submota tres ab episcopis nominentur, de quibus clerici uel ciues erga unum eligendi habeant potestatem.*

Il convient de conserver cet ordre lors de l'ordination de l'évêque, à savoir qu'en premier lieu, après que soient écartées la vénalité et l'ambition, trois personnes soient nommées par les évêques, de telle sorte que parmi eux, les clercs ou les citoyens aient la possibilité d'en élire un.<sup>893</sup>

En réalité, d'autres conciles émettent des normes assez différentes, où l'on reconnaît mieux l'usage évoqué par Sidoine. La procédure est fixée lors du concile de Riez de 439 : le peuple et le conseil municipal doivent plutôt s'en remettre au choix d'une délégation d'au moins trois évêques, auxquels l'évêque métropolitain a confié le pouvoir de décision, car c'est de cette délégation adoubée par le métropolitain qu'émane la seule véritable autorité en la matière. Ainsi, la présence ou, à tout le moins, l'assentiment par lettre de recommandation d'au moins trois évêques co-provinciaux est rappelée comme une condition *sine qua non* dès le premier canon :

*Itaque ordinationem quam canones irritam definiunt, nos quoque euacuandam esse censuimus, in qua praetermissa trium praesentia nec expetitis comprouincialum litteris, metropolitani quoque uoluntate neglecta, prorsus nihil quod episcopum faceret ostensum est.*

Nous jugeons nous aussi qu'il faut annuler une ordination non conforme au regard des canons, c'est-à-dire lorsque n'a pas été observée la présence de trois évêques co-provinciaux, non plus que les lettres de consentement, que la volonté du métropolitain a été négligée, en un mot que rien de ce qui fait un évêque n'a été démontré<sup>894</sup>».

<sup>891</sup> Par exemple l'*epist.* 4 du Pape Celestinus aux Viennois et aux Narbonnais, datée de 428 (*PL* 50, 430a) ou encore le canon 10 des *Statuta Ecclesiae Antiqua* : *Vt episcopus absque consilio compresbyterorum suorum clericos non ordinet, ita ut ciuium conuiuentiam et testimonium quaerat*, « Que l'évêque n'ordonne pas de clercs sans le conseil de ses collègues dans la prêtrise, de sorte qu'il recherche l'accord et l'approbation de ses concitoyens ».

<sup>892</sup> *Conc. Arelatense a. 314, c. 20, CC 148, p. 13.*

<sup>893</sup> *Conc. Arelatense secundum, c. 54, CC 148, p.125.*

<sup>894</sup> *Conc. Regense a. 439, c. 1, CC 148, p. 65.*

Quelques années plus tard, le 2<sup>e</sup> concile d'Arles lui-même reformule l'impératif en précisant:

*Episcopo sine metropolitano uel epistula metropolitani uel tribus comprouincialibus non liceat ordinare, ita ut alii comprouinciales epistolis admoneantur, ut scripto responso consensisse significant.*

Qu'il ne soit pas permis à un évêque de procéder à une ordination sans évêque métropolitain, sans lettre du métropolitain, ou sans trois évêques co-provinciaux, de sorte que les autres co-provinciaux soient d'une part avertis par des lettres, et qu'ils marquent d'autre part leur assentiment par une réponse écrite.<sup>895</sup>

Le peuple et le clergé local ont disparu : l'assentiment final est laissé aux évêques co-provinciaux ou au métropolitain. Par ailleurs, deux évêques ne sauraient suffire pour effectuer un choix d'une telle conséquence : trois évêques sont nécessaires pour assurer la neutralité de la décision. Cette règle est toujours en vigueur au temps de Sidoine, qui, prié par le peuple biturige<sup>896</sup> de lui donner un nouvel évêque, doit faire appel à Euphronius d'Autun et à Agroecius, évêque métropolitain de la province de Sénonaise, puisque le nombre d'évêques requis n'a pas pu être réuni en raison de l'état très lacunaire des évêchés aquitains. Voici la requête qu'il adresse à Agroecius :

*Nec te, quamquam Senoniae caput es, inter haec dubia subtraxeris intentionibus medendis Aquitanorum, quod nobis est in habitatione diuisa prouincia, quando in religione causa coniungitur. His accedit, quod de urbibus Aquitanicae primae solum oppidum Aruernorum Romanorum reliquum partibus bella fecerunt. Quapropter in constituendo praefatae ciuitatis antistite prouincialium collegarum deficiamus numero, nisi metropolitanorum reficiamur assensu.*

Ne te soustrais pas, en ces temps incertains, même si tu es le chef de la Sénonaise, à prêter remède aux tensions des Aquitains qui ont bien besoin d'être secourus, au prétexte que nous habitons des provinces différentes, alors que la religion nous unit dans une même cause. À cela s'ajoute que, de toutes les cités de l'Aquitaine première, les guerres n'ont laissé que la ville des Arvernes dans l'empire romain. C'est pour cela que nous sommes privés du nombre légal de collègues co-provinciaux pour nommer un évêque dans la ville sus-mentionnée [de Bourges], à moins que notre autorité ne soit rétablie par l'assentiment de métropolitains.<sup>897</sup>

Mû par le souci de respecter la procédure légale, Sidoine fait porter, avec des accents assez pathétiques, la voix de tous les Aquitains privés de tutelle religieuse dont il se présente comme le vrai représentant. Il réclame également à Euphronius d'Autun une preuve d'assentiment écrite, qui

<sup>895</sup> *Conc. Arelatense secundum*, c. 5, CC 148, p. 114.

<sup>896</sup> Sidoine est sollicité par les habitants bituriges, qui lui réclament par un « décret des citoyens », désigné par l'hapax *decreto ciuium* (*epist.* 7, 5, 1), de régler l'ordination de son propre supérieur.

<sup>897</sup> *Epist.* 7, 5, 3.

doit avoir valeur de décret définitif, d'abord auprès de la congrégation religieuse, puis auprès du peuple biturige :

*Sed cur ego istaec ineptus adieci, tamquam darem consilium qui poposci ? Quin potius omnia ex uestro nutu, arbitrio litterisque disponentur sacerdotibus, popularibus manifestabuntur.*

Mais pourquoi entrer sottement dans toutes ces explications, comme si j'avais à donner des conseils, moi qui vous en ai demandé ? Disons plutôt que c'est conformément à votre décision, à votre arbitrage, au texte de votre lettre que tout sera présenté aux prêtres, puis communiqué à la population<sup>898</sup>.

Armé de sa lettre, Sidoine peut désormais décider de tout : il lui faut nommer un candidat, *nominare*, l'introduire, ou le présenter, *adhibere*, puis enfin l'élire, *eligere*<sup>899</sup>. Dans ce déroulé, le peuple n'aurait donc d'autre choix que d'acquiescer. De fait, son rôle s'est amenuisé dès le IV<sup>e</sup> siècle, au profit de la parole des évêques, dont l'influence va, en tout, croissant<sup>900</sup>. Pourtant, Sidoine prend aussi soin de rappeler aux Bituriges que, par l'intermédiaire d'un « mandat officiel », *pagina decretalis*<sup>901</sup>, les *ciues*, c'est-à-dire à la fois les laïcs et les clercs de la cité<sup>902</sup>, s'en sont remis entièrement au choix de Sidoine. De fait, l'aristocrate éclairé qu'est Sidoine éprouve sans doute quelque réticence à s'en remettre au choix de la communauté locale, qu'il juge sans doute peu fiable, car mue par des intérêts personnels et peu soucieuse d'orthodoxie<sup>903</sup> : ainsi n'hésite-t-il pas à dénoncer, à grand renfort de métaphores, l'attitude clientéliste des candidats et de leurs partisans, et le tumulte provoqué par la *turba*<sup>904</sup> de la plèbe. Au contraire, le candidat recruté par l'évêque ou la congrégation se signale théoriquement par son adéquation avec un certain projet, un certain idéal épiscopal qu'il vaut la peine de chercher à définir à travers les choix de Sidoine.

---

<sup>898</sup> *Epist.* 7, 8, 4.

<sup>899</sup> L'énumération de ces devoirs est indiquée dans *l'epist.* 7, 5, 4.

<sup>900</sup> Van Waarden 2010, p. 248.

<sup>901</sup> *Epist.* 7, 9, 6.

<sup>902</sup> Van Waarden 2010, p. 253.

<sup>903</sup> Viellard 2014, p. 43-44

<sup>904</sup> *Epist.* 4, 25, 3.



## 2. Parmi qui choisir ?

Lorsqu'un siège épiscopal vient à devenir vacant<sup>905</sup>, il conviendrait que les candidats à sa succession provinssent de préférence des milieux cléricaux, qui demeurent la source d'extraction privilégiée des prétendants à l'évêché, comme le rappelle la lettre 10 de Léon le Grand, datée de 445<sup>906</sup>. Le concile de Nicée s'appuyait déjà sur un passage de la Bible<sup>907</sup> pour favoriser l'accès à l'évêché aux clercs accomplis et expérimentés, et en limiter l'accès aux novices ; une charge ecclésiastique telle que l'épiscopat ou le presbytérat doit théoriquement se préparer de longue date, contrairement à ce qui a pu avoir cours épisodiquement, et que les évêques de Nicée réproouvent dans le deuxième canon :

Étant donné que bien des choses contraires à la règle ecclésiastique se sont produites, soit par nécessité, soit qu'on ait eu d'autres motifs, au point que des hommes passés tout récemment de la vie païenne à la foi et catéchisés en peu de temps ont été aussitôt conduits au bain spirituel et, en même temps qu'ils étaient baptisés, ont été élevés à l'épiscopat ou au presbytérat, il a semblé bon qu'à l'avenir rien de tel ne se produise. Car d'une part il faut du temps au catéchumène, et de l'autre, après le baptême il est besoin d'une plus longue épreuve. <sup>908</sup>

Delphine Viellard<sup>909</sup> rappelle que les décrétales des papes Sirice (384-399), Zosime, (417-418), et Célestin 1<sup>er</sup> (428-32) - ce dernier s'adressant d'ailleurs spécifiquement aux évêques de la Gaule du Sud-Est -, limitent aussi l'accès de la charge épiscopale en le refusant aux moines et aux laïcs<sup>910</sup>. Bien entendu, nombre d'anciens moines de Lérins sont devenus évêques dans les décennies qui suivirent. Il n'est que de rappeler l'exemple de Fauste, qui d'ailleurs succède à Maxime de Lérins à l'évêché de Riez ; tous deux étaient moines à Lérins. Visiblement, les règles exprimées par ces textes normatifs sont, elles, moins scrupuleusement appliquées. Par ailleurs, la décrétale *Ad Gallos episcopos*, sans doute l'œuvre du pape Damase (366-384), refuse l'accès à l'épiscopat aux anciens fonctionnaires, puisque, « ayant administré le droit du siècle, il est manifeste qu'ils ne peuvent être

<sup>905</sup>Il ne peut le rester plus de trois mois, sans quoi l'évêque métropolitain contrevient au canon 25 du Concile de Chalcédoine, daté de 451, et se soumet ainsi aux « peines ecclésiastiques » (Alberigo 1994, p. 223).

<sup>906</sup>*Epist.* « *Divinae cultum religionis* », PL 54, 628b.

<sup>907</sup>1 Ti 3, 6-7 « *Non neophytum, ne in superbiam elatus in iudicium incidat et laqueum diabuli* » : « Que l'évêque ne soit pas un néophyte, de peur qu'aveuglé d'orgueil, il ne tombe dans la condamnation et le piège du diable » (Alberigo 1994, p. 37).

<sup>908</sup>Canon 2 du Concile de Nicée, dans Alberigo 1994, p. 36-37 : *Quoniam plura, aut per necessitatem aut alias cogentibus hominibus aduersus ecclesiasticam facta sunt regulam, ut homines ex gentili uita nuper accedentes ad fidem et instructos breui temporis interuallo mox ad lauacrum spiritale perducerent, simulque ut baptizati sunt, ad episcopatum uel presbyterium promouerent : optime placuit nihil tale de reliquo fieri. Nam et tempore opus est ei qui catechizatur, et post baptismum probatione quam plurima.*

<sup>909</sup>Viellard 2014, p. 42.

<sup>910</sup>Sirice, PL 13, c. 1138-1147 ; Zosime, *epist.* 9, PL 20, c. 669-673.

exempts de péché »<sup>911</sup>. Ces injonctions semblent de fait quelque peu oubliées au temps de Sidoine, au point qu'une autre lettre du pape Gélase, à la fin du V<sup>e</sup> siècle, devra publier à nouveau ces impératifs, faisant même figurer à égalité l'exigence d'une abstinence totale des affaires publiques, au même rang que celle de la bigamie, qui sont ainsi présentées toutes deux comme des *impedimenta* dans l'accès à la cléricature<sup>912</sup>:

Si quelqu'un [...] qui a été élevé sous la discipline d'un monastère doit devenir clerc, il faut d'abord scruter la vie qu'il a menée [...] si éventuellement il n'a pas été marié deux fois [...] ou s'il peut être prouvé qu'il n'a jamais été soumis aux obligations de la curie. <sup>913</sup>

Ainsi, entre les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, l'exercice d'une quelconque charge administrative civile aurait donc dû suffire à compromettre toute carrière cléricale<sup>914</sup>. Nous savons pourtant déjà que le seul exemple de Sidoine contrevient à cette règle normative qui, comme nous allons le voir, n'en finit pas d'être dépassée : ayant lui-même été préfet, et il a certainement dû rendre des jugements injustes, et il est certain qu'il a aussi pris part aux *uoluptates*, « réjouissances publiques », lors des festivités impériales auxquels il a participé lorsqu'il était préfet de Rome<sup>915</sup>. La suite de la lettre de Gélase indique même que le cas est encore plus litigieux si le candidat est un laïc : il convient alors d'attendre un certain temps avant la nomination.

Les renseignements extraits de la correspondance de Sidoine témoignent d'une liberté considérable prise par rapport à ces diverses règles dont ni les clercs ni les fidèles ne se souvenaient peut-être plus, et qui étaient alors dépassées par d'autres considérations. Lors des élections épiscopales de Chalon-sur-Saône et de Bourges que rapporte Sidoine dans ses lettres 4, 25 et 7, 5, des laïcs briguent l'épiscopat au même titre que les clercs. Les candidats à l'épiscopat de Bourges proviennent « des rangs de l'une et de l'autre profession<sup>916</sup> », *utriusque professionis ordinibus*, c'est-à-dire qu'ils sont issus du clergé comme du laïcat<sup>917</sup>. Quant au candidat sur lequel Sidoine fera

<sup>911</sup> Damase, *epist.* 5, 13, p. 40-41 : *Eos praeterea qui, saecularem adepti potestatem, ius saeculi exercuerunt, immunes a peccato esse non posse manifestum est. Dum enim, aut gladius exheritur, aut iudicium confertur iniustum, aut tormenta exercentur, pro necessitate causarum, aut pro necessitatibus exhibent uoluptatibus curam, aut praeparatis intersunt, in his quibus renuntiauerant denuo <se> sociantes, disciplinam obseruationis traditam mutauerunt.* (cité par Viellard 2014, n. 25, p. 51).

<sup>912</sup> Van Waarden 2010, p. 500 indique d'ailleurs que cette règle recevra une expression canonique dans le décret de Gratien 1, 55, 1.

<sup>913</sup> Gélase, *epist.* 9, 2, *PL* 59 p. 49 a-c : *ut si quis [...] monasterialibus disciplinis eruditus ad clericale munus accedet, imprimis eius uita praeteritis acta temporibus requiratur [...] si secundam non habuit fortassis uxorem, [...] si curiae iam probatur nexibus absolutus ...*

<sup>914</sup> Comme le souligne aussi Van Waarden 2010, p. 500.

<sup>915</sup> Par exemple, la course de chars où triomphe son ami Consentius de Narbonne, les banquets donnés par Majorien à l'occasion des jeux du cirque, ou ses décisions alors qu'il était préfet de Rome.

<sup>916</sup> Le terme de *professio* désigne indifféremment les charges cléricales.

<sup>917</sup> *Epist.* 7, 5, 1.

porter son choix, et qui a aussi la faveur du peuple biturige, il est un *uir spectabilis*<sup>918</sup>, et Sidoine reconnaît qu'il n'a jusque-là aucune expérience dans le milieu ecclésiastique :

*(...) neque quippiam nominato, licet necdum nostrae professionis, illicitum opponi, animum aduerti exactissimum uirum posse censerit, de quo ciuis malus loqui, bonus tacere non posset.*

(...) comme aucune objection réglementaire n'est opposée à sa nomination, bien qu'il n'appartienne pas encore à notre profession, j'en ai conclu qu'on pouvait considérer comme le candidat parfait un homme sur lequel aucun mauvais citoyen ne peut jaser, ni un bon garder le silence.<sup>919</sup>

Sidoine formule bien une petite concession, *licet necdum nostrae professionis*, « même s'il n'appartient pas encore à notre profession », mais il semble bien que cette légère compromission n'ait guère d'importance en la circonstance<sup>920</sup>. De fait, il convient d'élire au plus vite un évêque à Bourges dont le siège est vacant, puisqu'il s'agit de la métropole, et que les Wisigoths menacent (des ariens se portent même candidats à l'élection) ; investi de cette mission délicate, Sidoine commente ainsi son choix et les raisons pour lesquelles il a parfois écarté tel ou tel profil de candidat, moins par souci de se conformer aux canons et aux règles de l'élection, que d'anticiper les reproches du peuple. Ainsi explique-t-il au *populus* réuni là :

*Primum tamen nosse uos par est, in quas me obloquiorum Scyllas et in quos linguarum, sed humanarum, latratus quorundam uos infamare conantum turba coniecerit.*

D'emblée pourtant, il faut que vous sachiez sur quels écueils d'objections et au milieu de quels aboiements, mais aboiements humains, m'a jeté la foule de certaines personnes désireuses de vous déshonorer<sup>921</sup>.

*(...) Si quempiam nominauero monachorum, (...) ignobilium pumilionum murmur euerberat conquerentum : « hic qui nominatur, inquit, non episcopi, sed potius abbatis complet officium et intercedere magis pro animabus apud caelestem quam pro corporibus apud terrenum iudicem potest ! ».*

Si je nomme un moine (...), aussitôt s'élève le murmure de protestations d'ignobles petits personnages qui contestent : « celui qui est nommé, disent-ils, n'est pas apte à remplir la fonction d'évêque, mais plutôt d'abbé, et il est plus à même d'intercéder pour les âmes auprès du juge céleste

<sup>918</sup> *Epist.* 7, 9, 18.

<sup>919</sup> *Epist.* 7, 8, 3.

<sup>920</sup> Sidoine semble tout de même s'en excuser en rappelant l'origine « sacerdotale » de la famille de son candidat (7, 8, 20), qui compte des évêques chez son père et beau-père, se conformant ainsi à la lettre de Luc, 1, 5-17, qui loue les mêmes dispositions favorables chez Jean.

<sup>921</sup> *Epist.* 7, 9, 8.

que pour les corps auprès du juge terrestre ! »<sup>922</sup>.

Ce commentaire appelle plusieurs remarques : pour Sidoine, la possibilité d'élire un moine à l'épiscopat de Bourges ne fait pas problème au regard des statuts de l'Église. De fait, certains évêchés gaulois sont effectivement tenus par d'anciens moines de Lérins, et la décrétale de Gélase que nous avons mentionnée plus haut n'a pas encore été publiée : Sidoine ne semble pas contrevenir aux usages cléricaux. En revanche, la masse des laïcs contestataires, qui est d'ailleurs évoquée avec un certain mépris par Sidoine qui les présente comme des *pumiliones*, littéralement des « nains », ne souhaite pas un abbé pour évêque, au motif qu'il serait trop étranger aux préoccupations « terrestres » de ses ouailles. Les laïcs désirent un homme capable d'agir pour eux sur un plan concret, idée que notre auteur partage, à n'en pas douter. Même si Sidoine n'a au fond certainement que faire de ces récriminations, il semble bien qu'en l'occasion, il partage l'avis rapporté, puisque son choix se porte sur un homme qui n'a manifestement rien d'un moine. Un clerc, au moins, serait-il mieux indiqué ? Sidoine continue à commenter ses hésitations :

*Si clericum dixero, sequentes aemulantur, derogant antecedentes. Nam ita ex his pauci, quod reliquorum pace sit dictum, solam clericatus diurnitatem pro meritis autumant calculandam*<sup>923</sup>,  
(...) *tamquam diu potius quam bene uiuere debeat accipi ad summum sacerdotium adipiscendum*  
(...).

Si je désigne un clerc, ceux qui le suivent dans la hiérarchie le jalourent, ceux qui le précèdent cherchent à le discréditer. En effet, certains parmi ces derniers (soit dit sans offenser les autres) estiment que la seule durée du temps de cléricature doit être prise en compte, plutôt que les mérites (...), comme si une longue vie plutôt qu'une vie sage devait être tenue pour garantie valable pour obtenir le plus haut sacerdoce (...)<sup>924</sup>

Commençons par remarquer que de telles remarques donnent d'une part une image bien négative du climat qui règne parmi les clercs en cette circonstance qui se prête particulièrement aux critiques et aux jalousies de toute part (*aemulantur, derogant*). Ces attitudes paraissent fort éloignées des préceptes de mesure et de pudeur que valorise Fauste dans ses lettres adressées aux *conuersi*, et auxquels enjoignent explicitement les canons ecclésiastiques contemporains ; nous aurons l'occasion d'y revenir. Par ailleurs, les commentaires de Sidoine, bien que visiblement guidés par le bon sens, contredisent les exigences ecclésiastiques formulées plus haut par le pape Sirice, en

<sup>922</sup>*Ibid.*, §9.

<sup>923</sup>Correction du texte latin donné par André Loyen à la CUF, qui comportait *calculandum* (t. 3, p. 56), indiquée par Van Waarden 2010, p. 479.

<sup>924</sup>*Epist.* 7, 9, 12.

vertu desquelles un évêque ne doit être consacré qu'après avoir gravi certaines étapes d'un *cursus* clérical précis : il conviendrait en effet que l'évêque ait d'abord exercé les charges de lecteur, de diacre, puis de prêtre. Ces charges sont toujours bien attestées au temps de Sidoine, comme nous l'avons vu : vers la même époque, il mentionne lui-même le lecteur Amantius qui lui sert de courrier<sup>925</sup> ; il évoque un diacre du nom de Proculus<sup>926</sup>. Pourquoi, donc, ne pas recruter un évêque parmi ces clercs d'ordre mineurs ? C'est lui-même qui nous l'explique : le souci de Sidoine d'élire un évêque sage et bon, plutôt qu'expérimenté dans l'Église, justifie cette entorse aux normes conciliaires. C'est dire, au passage, combien le clergé local devait être corrompu ou jugé incompetent, puisqu'aucun candidat de cette provenance ne trouve grâce à ses yeux et qu'il est prêt à préférer, à tous les clercs présents là, un homme du siècle :

*Si militarem dixero forte personam, protinus in haec uerba consurgitur : « Sidonius ad clericatum quia de saeculari professione translatus est, ideo sibi assumere metropolitanum de religiosa congregatione dissimulat ; natalibus turget, dignitatum fastigatur insignibus, contemnit pauperes Christi. »*

Si par hasard je choisis une personnalité du monde politique<sup>927</sup>, aussitôt tout le monde se soulève en disant : « Sidoine, comme il a été transféré d'une profession séculaire à l'état de clerc, néglige de choisir un métropolitain dans la congrégation religieuse ; il s'enorgueillit de sa naissance, il se flatte des insignes de ses dignités, il méprise les pauvres du Christ ». <sup>928</sup>

Sidoine ne reculerait donc pas non plus spontanément devant l'élection d'un ancien fonctionnaire, si les critiques ne lui faisaient craindre de passer pour un orgueilleux désireux de favoriser les hommes qui, « comme lui », sont passés *de saeculari professione ad clericatum*. Cette remarque signale d'ailleurs bien le caractère inopiné de la promotion épiscopale de Sidoine : rien ne le préparait naturellement à entrer dans les ordres. Pourtant, le choix d'une *militaris persona* contrevient assez nettement aux préceptes exprimés par les papes ; mais, là encore, les circonstances exigent une solution pragmatique. D'ailleurs, c'est finalement Simplicius, un *uir spectabilis*, c'est-à-dire un sénateur de second ordre, que Sidoine décide de faire élire à Bourges. Sidoine ne voit aucune contradiction entre la provenance laïque du candidat et la « réglementation » officielle, si

<sup>925</sup> *Epist.* 7, 7, 1 ; 7, 10, 1 ; 9, 4, 1.

<sup>926</sup> *Epist.* 9, 2, 1.

<sup>927</sup> André Loyen traduit (t. 3, p. 57), en donnant à *forte* un sens plus vigoureux, « s'il me prend la fantaisie de désigner une personnalité de la politique », conscient peut-être du caractère inopiné d'un tel choix. L'expression *militaris persona* désigne, depuis Tite-Live (10, 24, 4), un politicien, comme l'indique Van Waarden 2010, p. 485 ; ce dernier traduit également plus fidèlement *translatus est* en conservant son sens passif (« il a été transféré »), contrairement à Loyen qui invente une tournure active (« il est passé »), gommant ainsi légèrement l'idée que Sidoine n'a peut-être pas été acteur de cette décision.

<sup>928</sup> *Epist.* 7, 9, 14.

tant est qu'elle soit encore en vigueur en cette seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle<sup>929</sup>. De fait, alors que l'Église gauloise est fragilisée, comme nous l'avons vu, par sa relative jeunesse tout autant que par la menace arienne que font peser sur elle les Wisigoths, les élections épiscopales en Lyonnaise et en Aquitaine première, qui reçoivent la candidature d'hommes de toute provenance, sont davantage l'occasion de choisir un chef de communauté efficace et influent qu'un saint homme. Simplicius présente à cet égard les qualités requises : il a exercé une magistrature civile et il est aimé des *boni*, les gens de bien, que Sidoine prend bien soin de distinguer, dans une attitude assez peu charitable, de la masse : *gratiam non captat omnium, sed bonorum*<sup>930</sup>. De même, en proposant le prêtre Jean à Chalon, la congrégation menée par Patiens est soutenue par les *acclamantes boni*, les acclamations des bonnes gens<sup>931</sup>. Ainsi la définition du clerc idéal et la figure privilégiée de l'évêque s'ajuste-t-elle autour d'une forme de « canon » aristocratique ; c'est pourquoi le consensus trouvé n'est pas total, puisque quelques prêtres, marquant à demi-voix leur désapprobation, « caquetaient dans les coins, mais en public ils se gardaient bien de bredouiller même leurs doléances (...) »<sup>932</sup>. Ainsi Sidoine affiche ici encore un point de vue sénatorial, amenuisant la part que doit prendre la communauté civique et religieuse populaire dans ce choix d'expert<sup>933</sup>. Le mode de recrutement de l'évêque obéit à d'autres logiques, où la possession de biens, la garantie d'un réseau d'amis développé et l'expérience politique a plus d'importance que le respect des canons et la faveur populaire<sup>934</sup>. L'identité épiscopale gauloise qu'exemplifie Sidoine se déplace, au cours des dernières décennies du V<sup>e</sup> siècle, vers des valeurs et des *habitus* aristocratiques, sans que soient toutefois négligés les préceptes éthiques et spirituels, ouvrant peu à peu la voie à l'épiscopat mérovingien<sup>935</sup>.

Bon nombre d'évêques gaulois ont préalablement occupé des fonctions de gouvernement ou d'administration au milieu du V<sup>e</sup> siècle<sup>936</sup>. Germain d'Auxerre a occupé, avant de devenir le célèbre

<sup>929</sup> Van Waarden 2010, p. 400, relève bien la contradiction entre le laïcat de Simplicius et son accession directe à la plus haute fonction cléricale, mais n'explique pas, quoiqu'il le souligne, ce fait qui contrevient à la ligne officielle et qui est une entorse claire à l'esprit des canons.

<sup>930</sup> *Epist.* 7, 9, 22.

<sup>931</sup> *Epist.* 4, 25, 4.

<sup>932</sup> *Ibid.* : *presbyterum sane paucis angulatim fringultientibus, porro autem palam ne mussitantibus quidem, quia plerique non minus suum quam reliquos ordines pertimescebant.*

<sup>933</sup> Viellard 2014, p. 44 : « Sidoine pense qu'il est bon que le pouvoir du peuple soit amoindri lors des élections épiscopales. »

<sup>934</sup> *Ibid.*, p. 49-50.

<sup>935</sup> Au VI<sup>e</sup> siècle, les autorités politiques interviennent dans les nominations d'évêques et « parachutent » ainsi des laïcs sans réelle préparation aux pouvoirs sacramentels : « dans 60% des cas connus, les souverains francs, outrepassant les prérogatives octroyées par la législation conciliaire, nomment purement et simplement aux évêchés » (Pietri 2010, p. 198). Parmi eux, « un tiers de ceux qui bénéficient de la faveur royale sont des laïcs, issus, comme la tradition s'en était établie au V<sup>e</sup> siècle, des élites de la société civile, sans que leur promotion soit systématiquement obtenue par une pratique simoniaque » (*ibid.*).

<sup>936</sup> À la suite de Harries 1994, p. 170 et de Mathisen 1996, p. 249 (voir aussi Mathisen 1981a, p. 106-112).

prélat auquel Constantius de Lyon consacre une *uita*, plusieurs postes civils (notamment comme avocat au tribunal de la préfecture des Gaules), puis une charge importante de « commandement suprême » et d'« administration dans les provinces »<sup>937</sup>. Il en va de même de Chelidonius de Besançon, qui fut sans doute gouverneur de province et qu'on accusa en 444, avant de le démettre de ses fonctions pour ce motif, d'avoir prononcé des condamnations à mort dans l'exercice de cette *saeculi administratio*<sup>938</sup> - preuve que, en d'autres temps, les règles énoncées plus haut par les papes au sujet de la sélection des évêques pouvaient être bien appliquées, quoiqu'avec quelque retard. Isicius (ou Hesychius) de Vienne occupe également de hautes fonctions dans le siècle sous le règne d'Avitus, et sans doute celle de tribun en 456, avant de succéder à Mamertus à l'évêché de Vienne<sup>939</sup>. Simplicius, à Bourges, évince le candidat Pannychius, *uir inlustris* auquel Ralph Mathisen<sup>940</sup> prête la fonction de *comes ciuitatis* à Bourges, qui fut toutefois refusé à ce poste en raison de sa bigamie ; sans cela, il aurait été un candidat acceptable. En fait, sur la soixantaine d'évêchés actifs en Gaule à l'époque de Sidoine, plus de la moitié des évêques sont issus de l'aristocratie sénatoriale ou municipale, alors que l'origine monastique est plutôt minoritaire<sup>941</sup>. Cette double provenance semble d'ailleurs avoir donné lieu à une certaine émulation entre les représentants de ces deux milieux d'extraction, rivalité que Sidoine veut manifestement résoudre en réunissant pacifiquement, dans son entourage d'évêque, des prélats issus des deux origines, et en présentant avec un effort de justice manifeste les qualités attachées à chacune de ces catégories : les moines Loup, Antiolus et Faustus<sup>942</sup> sont salués comme les véritables bras armés de la *fides catholica*, révévés pour leur solide discipline, et vantés pour leurs aptitudes spirituelles à guider les âmes ; les évêques directement issus du laïcat aristocratique, concourant d'ailleurs à illustrer le modèle du « gentleman-bishop » qui continue à mener une vie privilégiée<sup>943</sup>, s'engagent efficacement dans les affaires du siècle. Sidoine est de ceux-là, et l'on ne s'étonnera donc pas de retrouver, dans ses lettres, d'autres exemples de sénateurs ou d'anciens fonctionnaires briguant l'épiscopat. Cette constante s'inscrit aussi dans la mutation de la christianité de cette époque. En la circonstance, Sidoine donne donc sa faveur à Simplicius, quand bien même ce choix contreviendrait aux préférences des milieux ecclésiastiques<sup>944</sup>. C'est que Sidoine n'admire pas aveuglément un moine ou prêtre par pur sentiment

<sup>937</sup> Constance de Lyon, *uita s. Germani*, 1, SC 112, p. 22. cf. PCBE, t. 4, vol. 1, p. 878.

<sup>938</sup> Honorat de Marseille, *uita s. Hilarii Arelat.* 21, SC 404, p. 136 ; PCBE t. 4, vol. 1, p. 464.

<sup>939</sup> Avit de Vienne, *De uirginitate*, 659-660, *MGH aa VI*, 2, p. 294 ; Hydace, *Chron.* 177, SC 218, p. 156 ; PCBE t. 4, vol. 2, p. 1072.

<sup>940</sup> Mathisen 1982, p. 380.

<sup>941</sup> Charles et Luce Pietri 1995, p. 219.

<sup>942</sup> Par exemple dans l'*epist.* 6, 1, (l'éloge de Loup de Troyes), et *carmen* 16 (éloge de Fauste de Riez).

<sup>943</sup> Van Waarden 2010, p. 433, 486 et 494.

<sup>944</sup> Comme l'indique Van Waarden 2010, p. 501, à propos de *epist.* 7, 9, 18, il semble pourtant que Sidoine soit au fait des exigences canoniques. Par exemple, il emploie la même formule *secundas nuptias transire* que celle contenue

hiérarchique, mais est prêt au contraire à préférer un laïc, à condition qu'il se comporte pieusement, comme un modèle digne d'être suivi par tous les prêtres ; ainsi vante-t-il l'exemple du sénateur Vectius, *occulte delicateque religiosus*, religieux avec discrétion et délicatesse, avant de suggérer son exemple à tous les hommes de [sa] profession<sup>945</sup>. Comme nous le verrons, le modèle du bon évêque, pour Sidoine, conserve un pied dans le siècle et se conduit droitement, sans ostentation. Avant d'en dessiner le profil plus en détail, définissons-le par l'opposition : quels hommes doivent être repoussés de l'Église ?

---

dans la lettre de Lupus et d'Euphronius, qui interdit le second mariage pour tous les clercs (*Concilia Galliae*, CC 148, 1, p. 140). La connaissance par Sidoine de ces règles de sélection est hautement probable ; leur respect et leur application varie néanmoins selon leur teneur, et au gré des circonstances. Ces choix témoignent, en somme, d'une volonté d'actualiser les habitudes cléricales et de les faire concorder avec les préoccupations de la communauté gauloise, plus désireuse de trouver un chef protecteur qu'un simple guide spirituel.

<sup>945</sup> *Epist.* 4, 9, 3.



### 3. *Qui ne pas choisir ?*

Puisque rien n'empêche désormais de sélectionner un évêque dans le laïcat aristocratique, on comprendra mieux que parmi les compétiteurs présents à l'élection épiscopale de Bourges et de Chalon, plusieurs affichent des méthodes et des motivations bien peu orthodoxes, et peu conformes à ce que l'on peut attendre de la moralité d'un futur évêque. Au contraire, leurs gestes rappellent, même si le filtre de l'écriture littéraire favorise beaucoup ce rapprochement, les agissements de quelque *patronus* véreux, qui emploierait sa clientèle à faire la claque avant une élection, ou distribuerait son argent pour accroître sa notoriété : c'est dire si le recrutement de l'évêque finit par s'apparenter, peu ou prou, à une quelconque élection politique. À Chalon-sur-Saône, les trois candidats déjà en lice au moment de l'arrivée de la congrégation épiscopale dont Sidoine fait partie (sans être encore clerc lui-même) font précisément valoir la noblesse de leurs origines, le nombre de leurs clients, et leur libéralité à l'égard de ces derniers :

*... hic antiquam natalium praerogatiuam [...] ructabat, hic per fragores parasiticos culinarum suffragio comparatos Apicianis plausibus ingerebatur, hic, aspice uotiuo si potiretur, tacita pactione promisserat ecclesiastica plosoribus suis praedae praedia fore.*

L'un d'eux se gargarisait du privilège de sa naissance [...], le second mettant à profit les bruyantes manifestations de parasites, que lui valait le jugement porté sur sa cuisine, se signalait à l'attention par des applaudissements dignes de la maison d'Apicius ; le troisième, par un engagement secret, avait promis, s'il entrait en possession de la mitre de ses rêves, que les biens de l'Église seraient laissés en pillage à ses partisans.<sup>946</sup>

Ce tableau, pour excessif qu'il paraisse, traduit le dépit de Sidoine qui, dans le monde comme dans l'Église, fuit les individus fats, arrivistes et importuns, qui, peu respectueux du sacerdoce, n'hésitent donc pas à briguer une fonction sacrée. Le siège épiscopal de Bourges est également assailli par des ambitieux<sup>947</sup> de toute sorte. Sidoine mentionne un nombre manifestement excessif de candidats<sup>948</sup>, puisqu'ils occupent deux bancs (*duo scamna*), alors que, comme nous l'avons vu, le nombre réglementaire de candidats devrait être limité à trois. Face à une telle brigue, entretenue par les désaccords entre les supporteurs de chaque candidat, Sidoine exprime une certaine anxiété ; l'*iniuria* qu'il évoque dans la lettre qui détaille les circonstances du choix de l'évêque et de l'écriture

<sup>946</sup> *Epist.* 4, 25, 2.

<sup>947</sup> Van Waarden 2010, p. 254, suggère qu'*ambiendi sacerdotii* comporte une nuance péjorative qui souligne l'inadéquation de l'esprit ambitieux avec la charge sacrée.

<sup>948</sup> *Epist.* 7, 9, 2.

du discours est moins « le spectacle de l'injustice » (traduction d'André Loyen) que les outrages, calomnies, voire les actes de violence qu'échangent les différents partis<sup>949</sup>. L'état déplorable de cette Église tient moins à l'absence d'un chef qu'aux assauts éhontés de ses prétendants, contre laquelle il faut la défendre, comme le suggère le lexique guerrier de la métaphore *classicum cecinit*<sup>950</sup> : la personnification du *titubans ecclesiae status*<sup>951</sup> qui « a sonné le signal », « a fait jouer la trompette guerrière » ou « a battu le rappel » doit à la fois apitoyer et alarmer le lecteur et le mettre en garde contre ces individus qui menacent l'intégrité de l'Église et la respectabilité de la charge épiscopale. Ces candidats n'ont manifestement aucun souci de l'orthodoxie ni des exigences morales censément attachées à la personne de l'évêque depuis les temps apostoliques ; c'est de nouveau là, croyons-nous, la marque d'un jeune christianisme gaulois dont les cadres sont encore fragiles. Sidoine, qui connaît les épîtres pauliniennes, se scandalise de ces individus contrevenant très ostensiblement à ce que Paul recommande, par exemple, à Timothée<sup>952</sup> : pour être évêque, sobriété, tempérance, courtoisie, miséricorde et aptitude à l'enseignement sont, en la matière, des vertus indispensables. La situation est critique, et déchaîne les velléités des compétiteurs que l'Église doit rejeter :

*... omnia occurrunt leuia, uaria, fucata, et (quid dicam?) sola est illic simplex impudentia. Et nisi me immerito queri iudicaretis, dicere auderem tam praecipitis animi esse plerosque tamque periculosi, ut sacrosanctam sedem dignitatemque affectare pretio oblato non reformident, remque iam dudum in nundinam mitti auctionemque potuisse, si quam paratus inuenitur emptor, uenditor tam desperatus inueniretur.*

... Vous ne trouvez partout que légèreté, discordance, déguisement et (faut-il le dire?) il n'y a que l'impudence qui en ces lieux soit sans détours. J'oserais même dire, si je ne craignais d'être taxé d'exagération dans mes plaintes, que la plupart de ces gens sont animés de sentiments si impulsifs et si dangereux qu'ils ne redoutent pas d'offrir de l'argent pour obtenir le siège et la dignité sacrés... et depuis longtemps la chose aurait pu être mise en vente et aux enchères, s'il s'était trouvé un vendeur aussi dépourvu de conscience qu'on trouve d'acheteurs bien disposés.<sup>953</sup>

On est en droit de s'étonner que la nature du poste à pourvoir ne suscite pas davantage de déférence de la part des candidats, et que ces derniers ne doutent pas davantage du bien-fondé de certaines méthodes douteuses en pareille occasion ; certains candidats à l'épiscopat sont prêts à acheter tout simplement leur charge : c'est là encore le symptôme d'un laïcat et d'un cléricat gaulois faillible qui,

<sup>949</sup>Cette rectification est proposée par Van Waarden 2010. p. 424.

<sup>950</sup>*Epist.* 7, 5, 1.

<sup>951</sup>*Ibid.*

<sup>952</sup>1 Tim. 3, 2-7.

<sup>953</sup>*Epist.* 7, 5, 1-2.

sans doute superficiellement christianisé, n'a que faire des devoirs de vertu que Sidoine voudrait alors rendre exemplaires. Mais après tout, le fils de Sidoine lui-même aura recours à de telles pratiques, s'assurant, aux dires de Grégoire de Tours, la charge à l'évêché de Clermont par des distributions de présents<sup>954</sup>. C'est sans doute pour réagir à la corruption cléricale qu'à cette époque, le devoir qui incombe au clerc de s'abstenir de toute vénalité et de toute ambition est précisément au cœur des préoccupations des évêques qui se réunissent en conciles, alarmés, comme Sidoine, par la faible moralité de leurs collègues. Le canon 54 du second concile d'Arles mettait déjà en garde contre la vénalité et l'ambition des hommes d'Église<sup>955</sup> ; c'est ce que rappelle aussi, de façon très détaillée, le texte préfaciel des *Statuta Ecclesiae Antiqua*<sup>956</sup>. Cette longue règle, vraisemblablement écrite par Gennade de Marseille ou par un membre de son entourage<sup>957</sup>, entre 476 et 485, comporte d'intéressants renseignements pour comprendre ce qu'était, ou ce qu'aurait dû être la Gaule chrétienne de Sidoine ; c'est pourquoi nous avons choisi d'intégrer à ce mémoire une traduction complète de ce document dont aucune version française n'existe<sup>958</sup>. Il en va d'ailleurs de même pour tous les canons conciliaires de la Gaule du V<sup>e</sup> siècle, qui, certes composés dans un latin souvent limpide, trouveraient profit à être traduits au même titre que les conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle qui ont bénéficié, eux, d'une traduction complète aux *Sources Chrétiennes*<sup>959</sup>. Le texte des *Statuta*, quant à lui, présente d'autant plus d'intérêt qu'il offre un éclairage souvent inédit sur les milieux cléricaux du Sud de la Gaule (il est manifeste que le rédacteur de ce texte aimerait voir se répandre des pratiques importées de l'orient monastique) à une époque contemporaine de Sidoine. Il est intéressant de lire ce qu'il convient encore de rappeler aux évêques et aux prêtres gaulois, et de voir préciser quels devoirs leur incombent, non seulement pour garantir l'unité de l'Église gauloise face aux hétérodoxies, mais aussi et surtout pour limiter sa corruption par de mauvais chrétiens, mal formés au catéchisme et désireux de tirer profit du prestige de la charge épiscopale. C'est d'abord la juste profession de foi qui est rappelée dans la préface, et le fait est assez singulier, car les autres canons conciliaires gaulois du V<sup>e</sup> siècle n'en publient pas souvent de telle longueur :

---

<sup>954</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 3, 2.

<sup>955</sup>*Conc. Arelatense secundum*, c. 54, ... *uenalitate uel ambitione submota...*

<sup>956</sup>Voir la traduction complète de ce texte en annexe.

<sup>957</sup>Munier 1960, p. 222-233.

<sup>958</sup>Charles Munier a donné une édition critique et commentée du texte latin des *Statuta ecclesiae Antiqua* (Munier 1960), mais il n'en donne pas de traduction.

<sup>959</sup>*Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, éd. J. Gaudemet, SC, 1977.

Celui qui doit être ordonné évêque, qu'on examine d'abord s'il est sage de nature, s'il est apte à enseigner, s'il est tempéré dans ses mœurs, s'il mène une vie chaste, s'il est sobre, s'il est toujours attentif à ses affaires, s'il est charitable, s'il est miséricordieux, s'il est instruit, s'il est versé dans la loi du Seigneur, s'il est attentif au sens des Écritures, s'il est formé aux dogmes ecclésiastiques, et avant toute chose s'il énonce les articles de foi en termes simples,

c'est-à-dire en affirmant que le Père, le Fils et le Saint Esprit sont un seul Dieu, en proclamant que toute leur divinité dans la Trinité est coessentielle, consubstantielle, coéternelle et qu'ils partagent la toute-puissance,

S'il affirme que chacune des personnes dans la Trinité est pleinement Dieu et que les trois personnes sont toutes ensemble un seul Dieu, que l'incarnation divine ne s'est faite ni dans le Père ni dans l'Esprit Saint, mais dans le Fils seulement, de sorte que celui qui était en sa divinité Fils de Dieu le Père s'est fait en son humanité Fils de la mère d'un homme<sup>960</sup> (...)

Qu'on lui demande aussi s'il croit que l'ancien et le nouveau Testament, c'est-à-dire la loi des prophètes et celle des apôtres, n'ont qu'un seul et même auteur, Dieu, et s'il croit que le diable est devenu mauvais non pas en raison de sa nature originelle, mais par sa volonté,

Qu'on lui demande aussi s'il croit à la résurrection de cette chair que nous portons et de nulle autre, s'il croit qu'il y aura un jugement et que chacun recevra, en fonction de ce qu'il a fait dans cette chair, des châtiments ou des récompenses, s'il ne désapprouve pas le mariage, s'il ne condamne pas un second mariage, s'il ne considère pas comme un péché de consommer de la viande, s'il accueille à la communion les pénitents réconciliés avec Dieu, si tous les péchés, c'est-à-dire tant le péché originel que ceux qui sont commis volontairement, sont absous dans le baptême, et s'il croit qu'en dehors de l'Église catholique personne peut être sauvé.

Quand, une fois qu'il aura été examiné sur tous ces points, on aura trouvé qu'il est pleinement instruit, qu'il soit alors ordonné évêque avec l'accord des clercs et des laïcs et l'assemblée des évêques de toute la province et ce surtout, soit sous l'autorité, soit en présence du métropolitain, après avoir reçu l'épiscopat au nom du Christ, qu'il obéisse non à son envie ou à son bon plaisir,

---

<sup>960</sup>*Praef. , Statuta Ecclesiae Antiqua, (c. a. 475), CC 148, p. 164-166 (traduction personnelle) : Qui episcopus ordinandus est, ante examinetur si natura prudens est, si docibilis, si moribus temperatus, si uita castus, si sobrius, si semper sui negotii, si humilibus affabilis, si misericors, si litteratus, si in lege Domini instructus, si in Scripturarum sensibus cautus, si in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus, et ante omnia si fidei documenta uerbis simplicibus asserat, id est Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum esse confirmans, totamque in Trinitate deitatem coessentialem et consubstantialem et coaeternalem et coomnipotentem praedicans, si singulam quamque in Trinitate personam plenum Deum et totas tres personas unum Deum, si incarnationem diuinam non in Patre neque in Spiritu Sancto factam, sed in Filio tantum, Vt qui erat in diuinitate Dei Patris Filius, ipse fieret in homine hominis matris filius(...).*

mais à ces indications des pères.<sup>961</sup>

Pour tout nouveau prélat, il convient encore à cette date de rappeler haut et fort le credo nicéen, et d'afficher une rigoureuse pureté de mœurs. Ce texte contemporain de Sidoine porte vraisemblablement la marque des menaces que font peser sur le clerc un arianisme tout proche, mais aussi la corruption des mœurs d'un christianisme encore bien vulnérable. Dans ces conditions, on comprend que l'exemplaire Simplicius, lors de son élection à Bourges, soit justement présenté comme « bien digne d'être vivement sollicité, parce qu'il ignore complètement l'ambition » ; en effet, il « ne s'attache pas à s'emparer du sacerdoce, mais à le mériter »<sup>962</sup>. Mais une fois n'est pas coutume parmi les participants à cette brigue épiscopale, qui n'affichent ni le même souci d'orthodoxie que ce que préconisent les textes, ni la même modestie. En effet, parmi les *aemuli* de Simplicius se trouvaient des ariens qui pouvaient donc se présenter contre lui comme évêques potentiels<sup>963</sup>. Il faut alors en conclure que même l'hétérodoxie des prétendants à la charge d'évêque n'est pas une contrindication absolue : l'état très vulnérable de l'Église des Gaules à l'époque explique qu'on y trouve tant de délinquants, contrevenant très ostensiblement non seulement aux normes de tempérance et de bienséance requis mais aussi aux articles de foi du symbole de Nicée. C'est pour répondre à l'inconduite des clercs que les *Statuta* rappellent aussi la nécessité, pour le futur évêque, d'afficher un comportement exemplaire, dominé par la tempérance et la sobriété. Cela implique d'une part que le clerc candidat à l'épiscopat ne se soit jamais signalé par des faits de colère, des démonstration d'orgueil ou de recherche du profit : *Seditionarios nunquam ordinandos clericos, sicut nec usurarios nec iniuriarum suarum ultores*, « on ne doit jamais ordonner de clercs séditieux, de même que les usuriers, ou que ceux qui se sont vengés d'injures subies »<sup>964</sup>. De la même façon, les clercs jaloux évoqués par Sidoine au moment de l'élection de Simplicius de Bourges se rendent coupables au regard du canon 42 de ces *Statuta*, qui stipule : *clericus inuidens fratrum profectibus, donec in uitio est, non promoueat*, « Un clerc jaloux des promotions de ses frères, tant qu'il reste dans ce vice, ne doit pas être promu ».

<sup>961</sup> *Ibid.* : *Quaerendum etiam ab eo si noui et ueteris testamenti, idest legis et prophetarum et apostolorum, unum eundemque credat auctorem et deum, si diabolus non per conditionem sed per arbitrium factus sit malus.*

*Quaerendum etiam ab eo si credat huius quam gestamus et non alterius carnis resurrectionem, si credat iudicium futurum et recepturos singulos pro his quae in hac carne gesserunt uel poenas uel glorias, si nuptias non improbet, si secunda matrimonia non damnet, si carniuum perceptionem non culpet, si paenitentibus reconciliatis communicet, si in baptismo omnia peccata, idest tam illud originale contractum quam illa quae uoluntarie admissa sint dimittantur, si extra ecclesiam catholicam nullus saluetur. Cum, in his omnibus examinatus, inuentus fuerit plene instructus, tunc consensu clericorum et laicorum et conuentu totius prouinciae episcoporum maximeque metropolitani uel auctoritate uel praesentia ordinetur episcopus, suscepto in nomine Christi episcopatu, non suae delectationi nec suis motibus, sed his patrum definitionibus adquiescat.*

<sup>962</sup> *Epist.* 7, 9, 22 : *maxime ambiendus, quia minime ambitiosus, non studet suscipere sacerdotium, sed mereri.*

<sup>963</sup> Van Waarden 2010, p. 399.

<sup>964</sup> *Statuta Ecclesiae Antiqua*, canon 55.

Les qualités requises par le clerc, qui sont l'envers de ces défauts, n'ont évidemment rien d'ontologiquement chrétien, et satiristes et moralistes classiques définissent les mêmes injonctions morales depuis les temps les plus anciens ; la mise en garde contre l'*hybris* notamment, centrale pour les tragiques grecs, se prolonge dans les Évangiles. Sidoine et les textes conciliaires gaulois contemporains contribuent pourtant à renforcer cette ligne éthique et à la souder spécialement à l'identité chrétienne qui vise la *similitudo Christi*.

### III. *Sidonius, inlustris episcopus*

Les vertus comprises dans la longue *laudatio* de Simplicius dans la lettre 7, 9, nous permettent de percevoir quelles qualités Sidoine assigne au nouveau prélat. D'emblée, on peut s'étonner que les vertus que Sidoine valorise chez son candidat ne soient pas précisément des vertus spécifiquement chrétiennes. À titre de comparaison, Avit de Vienne prononcera lui aussi un discours, ou plus exactement une homélie, à l'occasion de l'ordination d'un évêque, au début du VI<sup>e</sup> siècle. Or, d'après les deux fragments qui nous ont été conservés de cette homélie, il apparaît que l'évêque viennois insistait bien davantage sur les qualités proprement religieuses du candidat, et sur sa conformité avec les dogmes chrétiens donnés comme explicitement cohérents avec l'esprit des passages bibliques<sup>965</sup>. De même, Avit réfute l'importance de l'origine sociale chez son candidat dans la première section de l'homélie, contrairement à Sidoine, qui en fait un critère de choix pour Simplicius. On peut encore voir que lorsqu'il évoque ou loue les qualités d'autres évêques, le clermontois relève surtout ce qui reste, en eux, des qualités aristocratiques : tout fonctionne comme s'il faisait davantage de cas des vertus et des avantages attachés autrefois à la noblesse gallo-romaine, que de leurs aptitudes à représenter et à défendre la doctrine catholique ; du moins valorise-t-il très manifestement l'image d'un prélat toujours doté des qualités attachées à l'homme du monde. Par exemple, en faisant l'éloge de Nunechius, évêque de Nantes, Sidoine vante principalement ses qualités aristocratiques : noblesse, puissance, piété, culture, *grauitas*, *constantia*, affabilité et renommée<sup>966</sup> se trouvent être les vertus traditionnellement attachées à la noblesse sénatoriale capable également de faire jouer un large réseau social<sup>967</sup>.

#### 1. *L'épiscopat ou la continuation de la politique par d'autres moyens*

Le modèle de l'évêque gaulois que fait prévaloir Sidoine se présente comme un compromis, semble-t-il, entre le moine et le sénateur ; c'est-à-dire qu'il assume un rôle à mi-chemin entre la recherche de la sainteté et l'implication concrète dans les affaires du siècle, occupant un espace

---

<sup>965</sup> Avit de Vienne, *Homil.* 16 (*MGH AA* 6, 2 p.124). Il y fait notamment référence à 1 *Tim.* 3.1-7. Nous sommes tributaires, pour ce commentaire, de Van Waarden 2010, p. 441-442.

<sup>966</sup> *Epist.* 8, 13, 1-2 ;

<sup>967</sup> Viellard 2014, p. 45-46.

intermédiaire entre le monde et le sacré. S'il modèle sa conduite sur l'exemple du Christ, il assume encore, dans la charge épiscopale, le rôle d'un authentique fonctionnaire. Telle est du moins l'image spécifique que Sidoine nous donne à voir, éclatée à travers diverses lettres, de l'évêque gaulois ; et son parcours personnel, à l'image de l'idéal clérical qu'il trace dans sa correspondance, se présente précisément comme un « éloge de l'ambivalence »<sup>968</sup>, où l'ascèse ne signifie pas « anticulturalisme », mais se voit complétée avec profit d'un savoir, et d'un savoir-vivre tout aristocratique. Pourrait-on aller jusqu'à affirmer que Sidoine, désireux d'ajuster les standards d'une christianité ecclésiastique encore mouvante, tire l'idéal ecclésiastique dans le siècle ?

Lors de l'élection de l'évêque de Bourges, en faisant porter son choix sur Simplicius et en s'en justifiant dans la *contio* qu'il adjoint à l'*epist.* 7, 9, Sidoine définit un idéal d'évêque qui réunit opportunément, tout comme lui-même, les vertus de l'homme d'Église et de l'homme du siècle, toujours apte à employer des compétences autrefois démontrées par l'ancien diplomate ou l'ancien fonctionnaire. C'est ainsi que Sidoine présente ce compromis idéal :

*Benedictus Simplicius, hactenus uestri iamque abhinc nostri, modo per uos Deus annuat, habendus ordinis comes, ita utrique parti uel actu uel professione respondet, ut et respublica in eo quod admiretur et ecclesia possit inuenire quod diligit.*

Béni soit Simplicius, qui devait être jusqu'ici tenu pour un compagnon de votre ordre et qui sera désormais un compagnon du nôtre, du moment qu'à travers vous Dieu veuille bien l'approuver, car il répond si bien aux attentes de chaque parti par ses gestes comme par sa profession, que l'État peut trouver en lui de quoi admirer et l'Église de quoi aimer.

En somme, l'évêque doit répondre aussi aux attentes de la *respublica*, parce qu'il en est manifestement devenu un représentant. On ne saurait mieux suggérer que l'évêque est quasiment tenu pour un fonctionnaire. C'est pourquoi, parmi les critères d'élection, il apparaît que Sidoine privilégie, comme on l'a dit, non les qualités monastiques, mais les aptitudes proprement politiques du candidat : c'est d'abord un *spectabilis* qu'il choisit<sup>969</sup>. On note qu'il salue chez Simplicius les

<sup>968</sup> Par cette formule, Joop Van Waarden, qui nous a fait bénéficier de la primeur de ses réflexions à ce sujet, désigne le compromis assumé que défend l'évêque au V<sup>e</sup> siècle, entre l'ascétisme monastique et le prolongement d'un idéal aristocratique requalifié en termes chrétiens. Le fruit de ses réflexions a été présenté, le 13 avril 2015 au département de Sciences Humaines de l'université de Catane, en l'honneur du professeur Salvatore Pricoco lors du séminaire « Eucherio Elogio dell'eremo. A partire da un libro di Salvatore Pricoco' sous le titre « Elogio dell'ambivalenza: le lettere ascetiche di Sidonio Apollinare tra abbandono e abbraccio del mondo » (Van Waarden 2015).

<sup>969</sup> On a pu penser que ce Simplicius coïncidait avec le destinataire homonyme de la lettre 3, 11 de Sidoine. Si tel est le cas, on peut ajouter à ses qualités celles d'un bon *paterfamilias*. La thèse est avancée par Fernández López 1994, p. 64, n. 26. Anderson et à sa suite Loyen (t. 2, p. 223, n. 32) pensent qu'il s'agit d'un parent de Sidoine, un oncle probablement, Simplicius de Vaison. Van Waarden 2010, p. 393, ne tranche pas la question, qu'il préfère laisser



mêmes qualités que celles qu'il vantait, en d'autres temps, chez un *princeps* tel que Majorien ou chez un roi barbare tel que Théodoric II<sup>970</sup>. En effet, Simplicius est issu d'une famille qui compte, dans ses ancêtres immédiats, tant des évêques que de hauts dignitaires politiques : *parentes ipsius aut cathedris aut tribunalibus praesederunt*, « ses ancêtres ont occupé le premier rang dans les chaires des églises comme dans les tribunaux »<sup>971</sup>. Il a d'ailleurs vraisemblablement été *comes*<sup>972</sup>, comme le suggère peut-être l'emploi de ce terme dans la citation que nous venons de donner. Sidoine vient seulement d'entamer la présentation de Simplicius et déjà, il se met à vanter le prestige de son statut dans le siècle : il tient « le premier rang parmi les sénateurs du second ordre », *inter spectabiles principem locum*<sup>973</sup>. De même, sans doute tenu pour être un bon *patronus*, on connaît déjà son *humanitas* : sa générosité profite « au petit comme au grand, au delà-même de ce qui suffirait », *minimo maximoque, etiam supra sufficientiam offertur*<sup>974</sup>. La suite immédiate de l'éloge insiste sur le fait qu'il a plusieurs fois démontré ses qualités de diplomate par son expérience à la cour impériale, comme auprès des rois germaniques :

*si necessitatis arripiendae legationis incubuit, non ille semel pro hac ciuitate stetit uel ante pellitos reges uel ante principes purpuratos,*

si la nécessité s'imposait d'assumer brusquement une ambassade, c'est lui qui, plus d'une fois, s'est levé pour défendre les intérêts de cette cité devant les rois recouverts de fourrure comme devant les princes vêtus de la pourpre.<sup>975</sup>

Sa diplomatie exceptionnelle sait s'adapter au contact de la fourrure barbare comme de la pourpre impériale : voilà ce dont la Gaule chrétienne a prioritairement besoin. Ce sont bien des évêques, à savoir Fauste, Graecus, Basilius, et Léontius qui participent aux négociations de paix avec Euric en 474 - 475<sup>976</sup>, mêlés *de facto* aux pourparlers du fait de leur présence au Conseil des sept provinces<sup>977</sup>. Audrey Becker<sup>978</sup> a également souligné que le choix de l'évêque, à Bourges comme à

---

ouverte.

<sup>970</sup>Rousseau 1976, p. 358, met notamment en relation les passages des *epist.* 7, 9, 22 et 1, 2, 8, qui célèbrent les mêmes qualités de sociabilité chez Simplicius et chez Théodoric II. Il signale aussi que ce recrutement chez un homme issu du monde et aguerri aux pratiques concrètes distingue les pratiques de Sidoine de celles, préalables, d'Eucher d'Arles (par exemple d'après *De contemptu mundi*, PL 1, 716 d), ou de Salvien (*De gubernatione dei*, 1, 1 ou 4, 6).

<sup>971</sup>*Epist.* 7, 9, 17.

<sup>972</sup>Heinzelmann 1976, p. 105, n. 42 et Van Waarden 2010, p. 492.

<sup>973</sup>*Epist.* 7, 9, 18.

<sup>974</sup>*Ibid.*

<sup>975</sup>*Epist.* 9, 9, 19.

<sup>976</sup>Comme nous l'apprend la lettre 7, 6, 10.

<sup>977</sup>Becker 2014, p. 52-55.

<sup>978</sup>*Ibid.*, p. 55-59.

Chalon, est désormais déterminé par son aptitude à s'opposer frontalement aux barbares et à leur résister, et non pas seulement à parlementer avec eux.

L'épiscopat est ainsi exercé, par l'aristocratie gallo-romaine, comme une charge honorable<sup>979</sup> et équivalente à une haute magistrature, dont elle requiert d'ailleurs les mêmes aptitudes sociales<sup>980</sup> : les « vertus » traditionnellement attachées à l'aristocratie se déplacent donc naturellement dans le modèle épiscopal, assurant d'ailleurs le même prestige<sup>981</sup>. Cette mutation généralisée des qualités d'ordinaire associées à l'élite impériale dans l'Église est par ailleurs renforcée par une tendance croissante à la transmission de la fonction au sein d'une même famille, de sorte que se forment, au cours des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècle de véritables dynasties épiscopales<sup>982</sup> : l'on retrouve ainsi au fil du temps, les grands noms de Rusticus à Limoges, de Simplicius à Bourges, ou d'Avitus à Vienne. À Tours, Eustochius et Volusianus appartiennent à la même *gens* que Perpetuus ; Mamert de Vienne dirige l'évêché de concert avec son frère Claudien ; Principius, évêque de Soissons, est le frère de Rémi de Reims ; à Die, Marcel succède à son frère Petronius. La plupart de ces évêques appartient au large réseau avec lequel correspond Sidoine, qui promeut lui-même le processus de « cléricisation » des nobles familles.

En effet, l'évêque qu'est devenu Sidoine œuvre pour obtenir non seulement que ses amis pratiquent une religion intériorisée, mais qu'il s'engagent aussi dans une conversion manifestée, *non solum religione celata, sed et conuersione manifesta*<sup>983</sup> : des exemples d'exhortation à embrasser la vie religieuse sont essentiellement concentrés dans le livre 4 de la correspondance, dans un ensemble qui pourrait bien constituer l'un des « dossiers » dont parle Ralph Mathisen pour expliquer l'organisation et le classement des lettres<sup>984</sup>. Ils sont assez peu nombreux. Il exhorte d'abord le sénateur Germanicus, père et fils de prêtre<sup>985</sup> dont il loue les vertus propres à la noblesse sénatoriale dans une lettre au pieux Vectius, à « se régénérer par les forces d'une innocence retrouvée en faisant enfin profession de sentiments religieux »<sup>986</sup>. Se pourrait-il que Germanicus ne soit pas encore chrétien ? Non, puisqu'il a invité Sidoine à visiter l'église de Chantelle. La *professio religionis* qu'il aimerait le voir exercer pourrait bien avoir le sens, ici, de « carrière », « ministère », ou de « charge religieuse », comme dans le passage de la lettre 4, 9, 5 du même livre, où la formule est synonyme d'« ordre religieux », de même que dans la lettre 4, 14, 3 qui définit même la charge d'évêque. Le

<sup>979</sup>Lepelley 1998 p. 23.

<sup>980</sup>Heinzelmann 1988, p 233.

<sup>981</sup>Heinzelmann 1976, p. 208.

<sup>982</sup>Heinzelmann 1988, p. 234 et Heinzelmann, 1976, p. 277. Voir aussi Van Waarden 2010, p. 495.

<sup>983</sup>*Epist.* 4, 15, 2.

<sup>984</sup>Mathisen 2014.

<sup>985</sup>*Epist.* 4, 13, 4 : ...*sacerdotis pater filiusque pontificis*...

<sup>986</sup>*Epist.* 4, 13, 3 : [...] *tandem professione religionis arrepta uiribus potius resurgentis innocentiae conualescat*.

destinataire de la lettre qui évoque Germanicus, Vectius, est peut-être lui-même *conuersus*, puisqu'il est salué comme un exemple, que même les prêtres devraient suivre<sup>987</sup>. De même Elaphius, riche laïc qui, nous l'avons déjà vu, vient de faire construire un baptistère à Rodez (mais n'est-ce pas suffisant?), est lui aussi invité à manifester sa conversion<sup>988</sup>. Enfin, le fin lettré narbonnais Consentius, auquel Sidoine avait adressé le *carmen* 23, est encore *clam sanctus*, c'est-à-dire qu'il mène déjà une vie pieuse dans le privé ; Sidoine aimerait le voir devenir *palam religiosus*, « ouvertement religieux »<sup>989</sup>. Ici s'achève la liste des correspondants que Sidoine invite à la confirmation de la conversion. À titre de comparaison, Ruricius, dans les années qui suivront, publiera plus de huit lettres d'encouragement à la conversion à l'adresse de ses amis<sup>990</sup>.

En publiant d'autre part les éloges qu'il compose à propos de chrétiens respectables, Sidoine prêche également par l'exemple. Vectius, est présenté, dans la lettre 4, 9, comme un aristocrate probe et pieux, exemple vivant du *conuersus*, puisque

... *sacrorum uoluminum lectio frequens, per quam inter edendum saepius sumit animae cibum ; psalmos crebro lectitat, crebrius cantat ; nouoque genere uiuendi monachum complet non sub palliolo sed sub paludamento*<sup>991</sup>.

c'est la lecture assidue des livres saints, qui lui permet, pendant les repas, d'absorber plus souvent de la nourriture spirituelle ; il lit et relit fréquemment les psaumes, il les chante plus fréquemment encore et par cette nouvelle manière de vivre, il réalise le type parfait du moine, non sous le capuchon mais sous le manteau du grand seigneur.<sup>992</sup>

On voit d'après cette remarque que l'idéal du *conuersus*, pour Sidoine, se situe à mi-chemin entre le clerc et l'aristocrate. Le bon chrétien peut conserver son manteau de grand seigneur, s'il fait

---

<sup>987</sup>*Epist.* 4, 9, 5 : [...] *ad [uitam Vectii] sequendam praeter habitum, [...] nostrae professionis homines utilissime incitentur* : « tous les hommes de notre profession seraient très utilement incités à suivre l'exemple (de la vie de Vectius) plutôt que de s'en tenir à l'habit [...] ».

<sup>988</sup>*Epist.* 4, 15, 2. Manifestement, cette proposition n'a pas été suivie par Elaphius qui semble avoir finalement fait carrière dans l'administration civile, si l'on peut bel et bien le reconnaître dans le personnage homonyme avec lequel correspondra Ruricius de Limoges vers 485 : Ruricius de Limoges, *epist.* 2, 7, CC 64, p. 340-341. (Voir la prosopographie en annexe.)

<sup>989</sup>*Epist.* 8, 4, 4.

<sup>990</sup>Il exhorte par exemple à la vie religieuse son frère Léontius (Ruricius de Limoges, *epist.* 2, 7, CC 64, p. 340-341), son fils Ommatius (*Id.*, *epist.* 2, 42, *ibid.*, p. 380), Pomerius (*Id.*, *epist.* 1, 15, *ibid.*, p. 328), la veuve Ceraunia (*Id.*, *epist.* 2, 15, *ibid.*, p. 351-355), Capillutus (*Id.*, *epist.* 2, 21, *ibid.*, p. 361-362), Johannes (*Id.*, *epist.* 2, 48, *ibid.*, p. 384-385), ou encore Praesidius (*Id.*, *epist.* 2, 13, *ibid.*, p. 348-350).

<sup>991</sup>Loyen, t. 2, p. 132, n. 33, signale une difficulté pour le terme *paludamento*, qui désigne ordinairement le manteau des généraux, mais aussi, au V<sup>e</sup> siècle, et plus probablement ici, celui des grands seigneurs dans le service public ou de l'empereur. Nous adhérons, faute de preuve d'une quelconque expérience militaire de ce Vectius, à la deuxième interprétation.

<sup>992</sup>*Epist.* 4, 9, 3.

profession de sentiments religieux et délaisse certaines habitudes incompatibles avec la vie chrétienne. Ainsi Magnus Felix, le noble narbonnais, fils du consul Magnus, se convertira également assez tardivement, entre 477 et 485, et ce tout en maintenant, un temps, ses habitudes mondaines, puisque Fauste nous apprend que ses clients viennent encore le saluer deux fois par semaine<sup>993</sup>. Le modèle de christianité promu par Sidoine et son réseau (à l'exception peut-être de Fauste lui-même) continue bel et bien à vivre dans le siècle ; d'ailleurs, s'il fréquente les moines et révère leur mode de vie (comment pourrait-il afficher le contraire?), Sidoine diffuse auprès de ses ouailles et de ses lecteurs l'image d'un christianisme non de mortification, mais de pragmatisme et de raffinement.

## 2. Cérémonies mondaines

*Epulum multiplex et capacissima lectisternia para*, « Prépare des mets nombreux et de plantureux festins ! »<sup>994</sup>, s'exclame Sidoine dès les premiers mots de sa lettre à Elaphius, pour préparer la dédicace du baptistère de Rodez. Cette consécration sera une belle occasion - du moins tel est ce que Sidoine publie - de faire bonne chère. On fera même, à la mode ancienne, une espèce de *lectisternium* : à cours d'expression chrétienne pour évoquer ce type de banquet chrétien, Sidoine doit avoir recours à un terme assez rare, employé par Tite-Live<sup>995</sup>, Apulée<sup>996</sup> puis Augustin<sup>997</sup> pour désigner un « repas offert aux Dieux »<sup>998</sup>. De fait, dans les milieux cléricaux, les festins (*epulae*) semblent toujours pratiqués à l'ancienne mode, puisque le canon 75 des *Statuta Ecclesiae Antiqua* doit rappeler que « le clerc qui, pendant les festins, chante les propos rapportés plus haut (c'est-à-dire des jeux de mots bouffons, évoqués dans le canon 73), doit être sévèrement réprimé »<sup>999</sup>. Nous sommes encore bien loin des prescriptions faustiennes de retenue. La célébration chrétienne n'est pas qu'une « fête des nuques baissées »<sup>1000</sup> comme ce qui a cours à Vienne, chez Mamert : c'est aussi

<sup>993</sup>Fauste de Riez, *Epist.* 6, CSEL 21, p. 197, l. 3-4 : *biduo septimana salutantum fruaris officiis...*

<sup>994</sup>*Epist.* 4, 15, 1.

<sup>995</sup>Tite-Live, 5, 13, 6.

<sup>996</sup>Apulée, *mund.* 35 : *publicarum epularum apparatus et lectisternia deorum.*

<sup>997</sup>Augustin, *ciu.* 3, 17 : *diis ... populus ... noua lectisternia.*

<sup>998</sup>Cf. l'article *lectisternium* dans *Dictionnaire des antiquités*, Bouché-Leclercq III, 2, 1006-1012. On a ici la trace intéressante des efforts de recherche de nouveaux moyens d'expression chrétienne chez notre auteur, qui puise dans le vocabulaire sacré antique pour désigner cette fête de consécration.

<sup>999</sup>*Statuta Ecclesiae Antiqua*, canon 75 : *Clericum inter epulas cantantem supradictae sententiae seueritate coercendum.*

<sup>1000</sup>*Epist.* 5, 14, 3.

l'occasion de souder la communauté autour de moments joyeux. Tel est ce que Sidoine en publie, en concentrant son propos sur les réjouissances qui ont cours avant et après les prières.

Il en va de même d'après ce que notre auteur choisit de faire paraître dans une lettre (5, 17) relatant des événements d'avant 470 : la célébration de l'anniversaire (*sollemnitatis anniuersaria*) de saint Just, dont le tombeau se situe à côté de Lyon, donne l'occasion à la communauté de s'amuser et de se distraire, après le service des veilles (*cultu uigiliarum*) et en attendant l'office religieux proprement dit, que Sidoine nomme curieusement *res diuina*, et qui devait avoir lieu *ad tertiam*<sup>1001</sup>. C'est donc auprès du tombeau de Syagrius, un consul du IV<sup>e</sup> siècle d'origine africaine, que les premiers citoyens (*primi ciuium*) se réunissent pour jouer et deviser très librement, oublieux du recueillement que nécessiterait peut-être la circonstance et la proximité immédiate de l'église et du sépulcre ; les évêques occidentaux, de Paulin de Nole à Augustin en passant par Ambroise, se montraient au contraire soucieux de conserver une atmosphère solennelle à ces commémorations saintes ; Augustin, notamment, déplorait chez les païens leurs « habitudes de célébrer les fêtes de leurs idoles par des banquets et des manifestations de joie bruyantes », et espérait dissocier les célébrations chrétiennes de ce modèle ancestral festif<sup>1002</sup>. Au contraire, au sortir de l'église, Sidoine et ses amis échangent des plaisanteries ou des propos sarcastiques (*uerba iocosa et fatigatoria*), se racontent des histoires (*fabulam*) dans une ambiance pleine de bonne humeur (*laetitia*). Pour s'extraire ensuite de l'engourdissement, les hommes décident alors d'improviser, à quelques mètres de la *basilica*, divers jeux, dont un jeu de balle (*pila*), un jeu de table (*tabula*) ou encore des jeux de dés (*tesseras*)<sup>1003</sup>. S'ensuit dès lors une évocation précise des mouvements des joueurs (*sphaeristarum*) et de leurs frappes, à ce point violentes que le pauvre Philomathius, sénateur et père d'une respectable chrétienne<sup>1004</sup>, doit s'extraire du jeu auquel s'est aussi adjoint « une troupe d'étudiants » (*caterua scholasticorum*). Sidoine, assistant le sénateur qui s'éponge le visage après l'effort, se met alors à composer, à la demande de ce dernier, un quatrain à l'improvvisé, non sans avoir échangé avec lui de nouvelles plaisanteries. Mais notre poète demande à s'isoler pour réfléchir à son sujet ; à Philomathius :

« *Ilico scias Musas moueri, si choro ipsarum non absque arbitris uacem* »

« Sache que les Muses auront tôt fait de s'émouvoir, si je ne prends pas la précaution de me mêler à leur chœur sans témoin »,

<sup>1001</sup>*Epist.* 5, 17, 3 et 4.

<sup>1002</sup>C'est notamment l'ivresse et la débauche que proscrivent les Pères de l'église de ces circonstances commémoratives : Augustin, *epist.* 22, 3 et Ambroise *De Helia*, 62.

<sup>1003</sup>*Epist.* 5, 17, 5 et 6.

<sup>1004</sup>Philomathia, dont l'éloge funèbre est prononcé dans la lettre 2, 8, 1 et 3.

affirme en riant (*arridens*) Sidoine ; mais pour Philomathius, un isolement dans des lieux écartés (*secreta*) avec ces jeunes filles pourrait rendre jaloux Apollon :

« *Vide, domine Solli, ne magis Apollo forte moueatur, quod suas alumnas solus ad secreta sollicitas* »

« Prenez garde, Monseigneur Sollius, qu'Apollon ne soit ému bien davantage de ce que vous vouliez tout seul entraîner ses élèves dans des lieux écartés ».

Les propos légèrement grivois du vieil homme sont accueillis avec les applaudissements de l'assemblée ; Sidoine dicte alors son quatrain sur la serviette qui recueille la sueur du visage de Philomatius, avant que l'évêque, sans doute Patiens, ne sorte du *receptorium* pour reprendre la célébration. La récréation est terminée, en somme, et c'est elle, non l'office en lui-même, qui retient l'attention de l'épistolier. Le déroulement liturgique de la célébration en l'honneur de saint Just n'est, en revanche, pas plus amplement documenté par notre écrivain, pour qui l'office chrétien semble devoir encore céder la préséance au jeu et aux plaisirs mondains.

Mais ces réjouissances ne peuvent avoir cours qu'en temps de paix. Lorsque menace l'invasion germanique, lorsque « la rumeur court que les Goths ont porté leur camp sur le sol romain »<sup>1005</sup>, Sidoine promeut une forme nouvelle, plus sérieuse et solennelle, de prières collectives : il s'agit des rogations. Par opposition à ce que nous avons vu jusque-là, Sidoine insiste alors bien davantage sur la piété et la ferveur religieuse de ses participants, réunis autour d'un but tant spirituel que patriotique. En effet, les rogations furent instituées par l'évêque Mamert<sup>1006</sup> en réponse aux troubles qui agitaient sa cité alors en proie aux Goths, pendant une veillée pascale qui laissait craindre le chaos<sup>1007</sup>, avant 473, et peut-être plus précisément en réaction à la capture de Vienne par les Burgondes, en 471-2. L'efficacité de ces cérémonies publiques fut telle à ses yeux qu'il les institua, entre 472 et 473, à Clermont, bientôt suivi par Fauste qui en inaugura la pratique à Riez en 477<sup>1008</sup>. L'imminence des invasions a vraisemblablement ravivé la ferveur de l'assemblée : des prières publiques existaient certes auparavant, mais Sidoine suggère qu'elles étaient essentiellement motivées par des préoccupations bassement météorologiques. Les historiens lient de fait volontiers les rogations au rite agraire des *robigalia* et des *ambarualia*, ainsi qu'aux rites païens en l'honneur du dieu gaulois Taranis ou de la déesse Dea Dia qui devaient prémunir la cité des

<sup>1005</sup> *Epist.* 7, 1, 1 : *Rumor est Gothos in Romanum solum castra mouisse*. Tels sont les premiers mots de la première lettre du livre 7.

<sup>1006</sup> Voir sur ce point Pelletier 2001, p. 145.

<sup>1007</sup> Avit de Vienne, *Homil.* 6-8.

<sup>1008</sup> On distingue les *litaniae maiores*, célébrées le 25 avril, des *litaniae minores*, qui prennent place trois jours avant l'ascension, pratique que fixe le canon 27 du concile d'Orléans en 511. Ces dernières, dites rogations gallicanes, consistent en trois jours de prières, de psaumes, de processions et d'abstinence. Cf. à ce sujet Van Waarden 2018.

dangers liés à l'eau et au feu, rites potentiellement christianisés par Mamert<sup>1009</sup>. Aux dires de Sidoine, le modèle institué par ce dernier promeut une plus intense ferveur religieuse et de recueillement, qui n'existait pas, ou plus, jusque-là, participant de cette tendance spirituelle, caractéristique de l'Antiquité tardive et du haut Moyen-Âge, à savoir l'intériorisation de la foi et la domestication des élans corporels ; il va, de plus, rendre du dynamisme à l'attitude des fidèles qui jusqu'alors, à en croire Sidoine, avaient tendance à rester inactifs et oisifs lors des prières publiques.

*In his autem, quas suprafatus summus sacerdos nobis et protulit pariter et contulit, ieiunatur, oratur, psallitur, fletur. Ad haec te festa ceruicum humilatarum et sternacium ciuium suspiriosa contubernalia peto.*

Dans ces fêtes au contraire qu'a instituées et répandues à la fois l'éminent prélat dont nous venons de parler, on jeûne, on prie, on chante des psaumes, on pleure. C'est à cette fête des nuques baissées, à ces assemblées soupirantes de citoyens prosternés que je t'appelle.<sup>1010</sup>

Sidoine suggère en la circonstance le caractère efficace du jeûne et de la mortification dans les solennités chrétiennes, non seulement comme stimulant spirituel, mais aussi comme expédient indispensable pour faire fi de l'obstacle corporel. Le message a changé : *non ad epulas sed ad lacrimas euocaris*, « ce n'est pas à un banquet, mais à des larmes que tu es convié », conclut Sidoine. De fait, le temps n'est plus à la fête et l'heure n'est plus à banqueter ; seule la prière, les larmes et le recueillement peuvent être alors prescrits<sup>1011</sup>. Outre leur caractère sacré (*sacrosanctae informationis*<sup>1012</sup>), les rogations servent également des intérêts patriotiques : elles permettent aux citoyens unis de concourir au sauvetage de la cité, à l'instar de l'action menée par Jonas dans la bible Ninive<sup>1013</sup> à laquelle Sidoine fait explicitement référence pour évoquer les désastres survenus à Vienne, menacée elle aussi de destruction puis sauvée de justesse grâce à la ferveur repentante des habitants de la cité assyrienne. Pour Isabella Gualandri<sup>1014</sup>, l'emploi de cet exemple antique permettait d'ailleurs de rehausser la ferveur religieuse des habitants de Vienne, et donnait l'avantage définitif à cette institution chrétienne sur le rite païen. Comme le souligne Charles Munier, « la dureté des temps réclamait un nouveau type de pasteurs, moins attachés à la culture profane et païenne qu'à la seule science des *Écritures*, plus soucieux d'ascèse que des agréments de

<sup>1009</sup>Van Waarden 2010, p. 78 et Nathan 1998.

<sup>1010</sup>*Epist.* 5, 14, 3.

<sup>1011</sup>Ce temps de recueillement se fixera toutefois petit à petit dans le calendrier : d'après le canon 27 du Concile d'Orléans qui les inscrit dans l'année liturgique, les rogations occuperont trois jours pleins avant l'Ascension.

<sup>1012</sup>*Epist.* 7, 1, 6.

<sup>1013</sup>*Epist.* 7, 1, 3. L'histoire du sauvetage de Ninive initiée par Jonas est rapportée dans *Jon.* 3, puis rappelée, à titre d'exemple, chez Ambroise, *In Luc.* 7, 9, 7, ou Prudentius, *Cath.* 7, 81 : à ce sujet, voir le commentaire du passage de cette lettre par Van Waarden 2010, p. 102-104.

<sup>1014</sup>Gualandri 1979, p. 48.

la douceur de vivre »<sup>1015</sup>. L'intérêt de la cité explique l'institution de ces supplications collectives chrétiennes, dont l'atmosphère détone singulièrement avec les réjouissances liées aux prières évoquées en temps de paix.

### 3. *Pourquoi ne pas écrire une Passion ?*

C'est d'abord pour développer l'unité et la cohésion de la communauté chrétienne que les *episcopi-patroni* promeuvent le culte de saints ou de martyrs locaux dans leurs cités à partir de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle<sup>1016</sup>. Ce culte revêt plusieurs aspects : littéraire, « architectural » ou monumental, et festif ou commémoratif. La présence de reliques saintes dans la paroisse est un honneur très convoité, comme en témoigne la lettre 7, 1, 7 de Sidoine à Mamert, qui se clôt sur l'évocation du transfert d'une partie des restes de saint Ferréol<sup>1017</sup> et de saint Julien<sup>1018</sup> à Vienne. Sidoine n'est pas tenu pour l'inventeur d'un martyr en particulier, comme Claudien Mamert, parce qu'il n'a pas œuvré à la translation de reliques, et il n'est pas non plus connu pour avoir commandé la construction d'une basilique ou d'un sanctuaire martyrial. Sa correspondance ne transmet aucune information détaillée sur ce que pouvait être le culte rendu aux saints en Gaule : tout juste mentionne-t-elle le projet de pèlerinage<sup>1019</sup> de son oncle Apollinaris vers la tombe d'un martyr. L'hypothèse d'une participation littéraire au culte des saints se pose alors : puisque plusieurs pièces célèbrent et diffusent des modèles de figures religieuses, il vaut la peine de rechercher comment il s'inscrit dans le mouvement de promotion littéraire du culte des saints et des martyrs.

De fait, la participation de Sidoine au mouvement littéraire hagiographique est assez originale : s'il n'est apparemment ni l'auteur, ni le lecteur explicite de ces nombreux ouvrages de Vies et de Passions<sup>1020</sup> qui commencent à se diffuser au V<sup>e</sup> siècle (souvent d'ailleurs à l'instigation des évêques eux-mêmes), il se prête tout de même à l'écriture hagiographique, mais de façon quelque peu détournée, parcimonieusement, et presque discrètement. Pourtant, dans son entourage

<sup>1015</sup>Munier 1960, p. 202.

<sup>1016</sup>Beaujard 2000, p. 132-133.

<sup>1017</sup>Ferréol, aujourd'hui saint patron de Marseille, aurait été un tribun militaire, martyrisé à Vienne du temps des persécutions de Dioclétien ou de Dèce. Sur les questions liées à datation de la mort de ce saint (légendaire?), cf. Van Waarden 2010, p. 122 et Pelletier 2001, p. 171. La passion de Ferréol est narrée dans deux versions du V<sup>e</sup> siècle (*AASS* 5, 18 sept. col. 764 a et 766a).

<sup>1018</sup>Lié au précédent, Julien fut victime de la même persécution (celle de Dèce) et enseveli avec Ferréol. Sur les saints formant « paires » comme symbole de concorde, cf. Brown 1984, p. 96.

<sup>1019</sup>*Epist.* 4, 6.

<sup>1020</sup>Nous avons vu que Sidoine a vraisemblablement lu certaines vies de moines, mais il ne les mentionne pas explicitement.



proche, nombre d'écrivains ont contribué à enrichir la collection des écrits consacrés aux martyrs et aux saints ; Pierre Courcelle a de plus démontré que Sidoine avait lui-même certainement lu les Vies de moines de Jérôme et d'Athanase<sup>1021</sup> : ses éloges de Fauste<sup>1022</sup>, de Loup<sup>1023</sup>, de Mamert<sup>1024</sup> ou d'Abraham de Clermont<sup>1025</sup> sont souvent construits à l'aide des mêmes tours rhétoriques que ces vies, auxquelles il emprunte notamment le trait caractéristique de l'analogie avec les figures bibliques. Le schéma rhétorique est à ce point immuable qu'il semble évident que Sidoine s'inspire davantage de modèles littéraires préexistants qu'il ne compose d'après nature<sup>1026</sup>. Plusieurs amis que Sidoine n'a donc manifestement pas imités illustrent la littérature hagiographique et s'assurent ainsi grand renom : au début des années 470, son ami Constantius a fait paraître la *Vie de saint Germain d'Auxerre*. Paulin de Périgueux compose la *Vita Martini* versifiée que Perpetuus de Tours lui a commandée. De même, Fauste de Riez pourrait être l'auteur du sermon sur sainte Blandine, contenu dans le recueil attribué à Eusèbe Gallican, ou de l'homélie 55 du même ouvrage consacrée aux martyrs Epipode et Alexandre. Le V<sup>e</sup> siècle gaulois voit aussi circuler de nombreux textes hagiographiques courts qui tendent à diffuser le modèle de certains évêques dont le comportement put avoir valeur de modèle, et notamment ceux de saint Ferréol et de saint Just. Leur vie est relatée par des textes<sup>1027</sup> contemporains de Sidoine ( leur culte se développe en effet dès le début du V<sup>e</sup> siècle<sup>1028</sup>). Ces trois hagiographies lyonnaises, notamment, dessinent le visage d'un évêque dont l'humilité et la discrétion sont extrêmes, et qui se retire spontanément en Égypte où il continuera à intercéder pour sa communauté de fidèles en menant une vie ascétique orientale, scandée par les jeûnes et les prières. Cet exil volontaire s'apparente ni plus ni moins à une forme déviée du martyr, tout comme l'expérimente un autre évêque lyonnais célèbre, saint Irénée<sup>1029</sup> dont la *Passion*<sup>1030</sup> est probablement aussi une invention du V<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> siècle. Marie-Céline Isaïa a d'ailleurs démontré que ce personnage se présente pratiquement comme un personnage collectif, capable d'incarner son Église, vivant et mourant avec elle dans un martyr général<sup>1031</sup>. Ce type d'écrit aurait pu

---

<sup>1021</sup>Courcelle 1943, p. 236.

<sup>1022</sup>*Carmen* 16.

<sup>1023</sup>*Epist.* 6, 1.

<sup>1024</sup>*Epist.* 7, 1.

<sup>1025</sup>*Epist.* 7, 17.

<sup>1026</sup>Amhert 2014, p. 425-426.

<sup>1027</sup>*Vita Ferreoli*, *AASS* 5, 18 sept. col. 764 a et 766a, que Jean-Pierre Rebol fait remonter au troisième quart du V<sup>e</sup> siècle, dans une étude à paraître, mentionnée par Jean-François Reynaud, dans Gaillard 2014, p. 239 ; la vie de saint Just est rapportée dans trois textes : *Vie Brève* (*BHL* 4599), éd. *AASS Sept.* I, 373374 ; *Vie Longue* (*BHL* 4600), *ibid.*, 374-376 ; et *Vita altera*, éditée dans Isaïa 2012, p. 26-30.

<sup>1028</sup>Beaujard 2000, p. 23-114.

<sup>1029</sup>Isaïa 2014, p. 125.

<sup>1030</sup>Passion de saint-Irénée, (*BHL* 4458), p. 455-459.

<sup>1031</sup>Isaïa 2014, p. 118-119

opportunément servir d'exemple à Sidoine justement désireux de promouvoir certaines vertus épiscopales. Pourquoi, donc, ne prête-t-il pas sa plume à illustrer ce nouveau genre ?

Notre auteur compose pourtant volontiers des panégyriques publics et des éloges d'individus de son entourage<sup>1032</sup> ; et il semble bien qu'il ait longtemps donné sa préférence à des éloges directs des membres de son entourage plutôt qu'à ceux, pourtant très en vogue, de héros lointains et stéréotypés. Les récits fictifs de martyrs semblent beaucoup moins l'intéresser que le genre plus « aristocratique » peut-être, de la conversation avec ses pairs dont il aime faire des louanges publiques, et de l'échange de nouvelles. On identifie là encore l'héritage littéraire de Pline et de Symmaque : plutôt que de composer des éloges de figures fictives, Sidoine préfère célébrer les hommes qu'il connaît ou qu'il a connus et employer la correspondance à faire connaître des individus de son entourage proche. C'est pour cela qu'il compose l'éloge de Fauste de Riez et du moine Abraham, mort depuis peu, plutôt que ceux des quelques martyrs dont il évoque les noms, Julien<sup>1033</sup> et Saturnin<sup>1034</sup>. C'est du moins ce que l'on peut inférer des productions écrites que l'on conserve de Sidoine. Certes, on peut toujours penser, avec Joop Van Waarden<sup>1035</sup>, que notre auteur a pu publier toute une œuvre liturgique et hagiographique que l'on aurait perdue. Or, même Sidoine semble nous inviter à penser que ce genre ne l'intéressait pas : il s'est bien engagé, auprès de Prosper d'Orléans, à composer une *Vita* de Saint-Aignan<sup>1036</sup>, mais il faut bien dire qu'il a préféré renoncer à ce travail, dont il avait pourtant commencé la rédaction :

*Dum laudibus summis sanctum Annianum, maximum consummatissimumque pontificem, Lupo parem Germanoque non imparem, uis celebrari fideliumque desideras pectoribus infigi uiri talis ac tanti mores merita uirtutes, cui etiam illud non absque iustitia gloriae datur, quod te successore decessit, exegeras mihi, ut promitterem tibi Attilae bellum stilo me posteris intimaturum, quo uidelicet Aurelianensis urbis obsidio oppugnatione, inruptio nec direptio et illa uulgata exauditi caelitus sacerdotis uaticinatio continebatur.*

Puisque que tu veux que soit célébré, par de très beaux chants de louanges, saint Aignan, ce très grand et parfait pontife, égal de Loup et pareil à Germain, et que tu désires que les habitudes, les

<sup>1032</sup>Ainsi les épithalames (*Carm.* 11 et *Carm.* 15) et la célébration de Consentius de Narbonne (*Carm.* 22), sans compter les compliments adressés à ses correspondants.

<sup>1033</sup>Il ne l'évoque explicitement qu'à deux reprises, et de façon subreptice. Il lui consacre trois vers le *carmen* 24, comme nous l'avons vu dans la première partie, p. 51 (v. 17-20 : ...*Briuas/, sancti quae fouet ossa Iuliani / quae dum mortua mortuis putantur / uiuens e tumulo micat potestas*) et rappelle, dans la lettre 7, 1, 7, que c'est Mamert de Vienne qui l'a découvert, en même temps que les reliques de Ferréol.

<sup>1034</sup>Lorsqu'il décrète vouloir célébrer le martyr Saturnin et d'autres saints par des hymnes, Sidoine arrive justement à la fin de sa carrière littéraire. A-t-il mis en œuvre son projet ? Nous n'en avons gardé nulle trace. Nous prolongeons ces remarques un peu plus loin.

<sup>1035</sup>Van Waarden 2011, notamment p. 105-112.

<sup>1036</sup>*Epist.* 8, 15.

mérites et les vertus d'un tel homme soient gravés dans le cœur des fidèles - lui dont on peut d'ailleurs ajouter avec justice qu'il a aussi pour titre de gloire d'être mort en te laissant sa succession- , tu as insisté auprès de moi pour que je te promette de publier pour la postérité l'histoire de la guerre d'Attila, telle qu'elle aurait pu contenir le siège, l'attaque, l'invasion de la ville d'Orléans qui néanmoins ne fut point pillée, ainsi que la fameuse prophétie de l'évêque que le Ciel exauça.

Sidoine disposait donc du contenu, et même du « plan », de son ouvrage, suggéré par l'évêque Prosper qui a manifestement beaucoup insisté (*uis, desideras, exegeras mihi ut promitterem*) auprès de Sidoine pour qu'il écrive cette hagiographie. On a presque le sentiment de tenir justement ici le brouillon de Sidoine, avec les quelques idées qu'il avait d'ores et déjà couchées sur le papier. Mais décidément, ce travail ne lui sied pas. Voici comment il s'excuse, non sans une certaine franchise, de n'avoir pas encore remis sa copie :

*Cooperam scribere ; sed operis arrepti fasce perspecto taeduit inchoasse ; propter hoc nullis auribus credidi quod primum me censore damnaueram. Dabitur, ut spero, precatui tuo et meritis antistitis summi, quatenus praeconio suo sub quacumque et quidem celeri occasione famulemur. ceterum tu creditor iustus laudabiliter hoc imprudentiae temerarii debitoris indulseris, ut quod mihi insolubile uidetur tibi quoque uideatur inrepositibile.*

J'avais commencé à écrire ; mais après avoir considéré le fardeau que représentait l'ouvrage entrepris, je me suis mis à regretter de l'avoir commencé ; c'est pour cela que je n'ai confié à aucune oreille ce que j'avais d'abord condamné en étant mon propre censeur. Il sera un jour accordé, comme je l'espère, suffisamment à tes prières et aux mérites de ce grand personnage pour qu'à la première occasion, nous puissions nous acquitter de cette publication à son sujet. Du reste, tu te comporteras en créancier juste et digne de louange en regardant avec indulgence l'imprudence de ton téméraire débiteur, et en n'exigeant pas le paiement d'une dette qu'il me paraît impossible d'acquitter.<sup>1037</sup>

Nous n'avons conservé aucune trace de cette prétendue médiocre production<sup>1038</sup> dont rien ne fut peut-être écrit de plus que ce qu'en disent ces quelques lignes. L'argumentaire assez bref par lequel Sidoine refuse cette tâche est assez surprenant : lui qui a été capable de composer, certes vingt ans plus tôt, trois panégyriques (dont l'un pour un empereur qui avait été son ennemi politique), comment pourrait-il trouver que la rédaction d'une histoire sainte représente un travail trop difficile pour lui ? On est tenté de s'en tenir à ce qu'il affirme : ce travail lui paraît

<sup>1037</sup>*Epist.* 8, 15, 2 (traduction personnelle, présentant quelques modifications de la traduction d'André Loyen (t. 3, p. 126).

<sup>1038</sup>La *Vita Aniani* que nous conservons ne peut être attribuée à Sidoine, selon les conclusions de Renaud 1972, p. 188.

vraisemblablement ennuyeux (*taeduit*), c'est un fardeau (*fascēs*). Voilà comment s'expliquer l'absence d'oeuvres hagiographiques dans le corpus de Sidoine : ce genre d'histoire ne correspond pas à ses goûts d'écrivain ; il pouvait se délecter des fables mythologiques lorsqu'il était poète ; aujourd'hui, il ne s'acquittera pas de la commande d'écrire des miracles d'un saint gaulois.

Et le fait est valable même pour le martyr Julien, alors même qu'il semble avoir été « lié » à sa famille et que Sidoine ait été attaché à cette figure dès le moment de la publication des *Carmina* tôt : il l'évoque en effet dans son *Propempticon ad libellum*<sup>1039</sup>, à un moment où le sanctuaire ne consistait encore qu'en une simple *cellula* ; ce n'est qu'entre 475 et 480 qu'une grande église y fut construite en son honneur<sup>1040</sup>. Dans son poème, Sidoine nomme le martyr «notre Julien », en vertu bien sûr d'intérêts patriotiques, puisque son diocèse comprend la cité de Brioude, mais peut-être aussi familiaux : le lien de la famille des Aviti et des Apollinaires avec ce saint revêt sans doute une fonction politique, permettant d'asseoir le prestige de ces familles aristocratiques<sup>1041</sup>. Toutefois, en dépit du statut quelque peu privilégié de ce martyr à ses yeux, Sidoine ne rédigera pas non plus la *Vita Iuliani* - projet qu'entreprendra en revanche Grégoire de Tours<sup>1042</sup>. Si l'on s'en tient aux écrits qui nous restent effectivement de Sidoine, on trouvera que sa plume est plus souvent employée à célébrer des hommes qu'il a effectivement connus, plutôt qu'à raconter des histoires de saints et de martyrs.

Pour autant, on ne peut affirmer que les histoires saintes ne l'intéressent pas, mais il n'en distille que de brèves illustrations dans ses propres écrits. Par exemple, comme annonçant le goût très prononcé de Grégoire de Tours pour les miracles, Sidoine propose un petit développement thaumaturgique intéressant dans une lettre de 473 adressée à Mamert de Vienne. On peut se demander quel besoin pousse Sidoine à rappeler à son destinataire, qui en est forcément le premier informé puisqu'il l'a expérimenté, le miracle dont il fut initiateur et témoin direct. Alors que la ville de Vienne brûlait, nous apprend Sidoine, Mamert se présenta devant la flamme, qui immédiatement se mit à reculer<sup>1043</sup>. Ce n'est pas là une antique figure, comme Martin ou Germain, que Sidoine convoque pour attester du pouvoir de la prière, mais un évêque de son entourage, un homme qu'il connaît bien et qui est encore à cette époque le chef de l'Église viennoise. Là encore, tout porte à croire que les personnages du christianisme « primitif » n'intéressent guère Sidoine, et qu'il préfère

---

<sup>1039</sup>*Carm.* 24, v. 16-19.

<sup>1040</sup>D'après le compte-rendu des investigations archéologiques dans Fournier-Fizellier 1991.

<sup>1041</sup>Sur l'aspect aristocratique de ce culte, cf. Mathisen 1993, p. 54 ; Van Dam 1985, p. 167 ; Pietri 1988, p. 23-28.

<sup>1042</sup>Grégoire de Tours, *Passio Iuliani* (*MGH srm* 1, 2, p. 112-134).

<sup>1043</sup>*Epist.* 7, 1, 5-7

chercher des exemples de foi ou de manifestation divine dans son siècle<sup>1044</sup>. D'ailleurs, en ces temps où les occasions de porter la croix du Christ se raréfient en raison de la cessation des persécutions et où, comme l'indiquent Jacques Fontaine<sup>1045</sup> et Brigitte Beaujard<sup>1046</sup>, la passion du martyr tend à être relayée par l'ascèse, il semble que Sidoine ait plutôt cherché à inventer un nouveau type de « martyr » gaulois, une figure en quelque sorte moderne de témoin du Christ, tout aussi familier de lui-même que de ses lecteurs immédiats. Ses « martyrs » seront, autrement dit, des hommes du siècle qui se soumettent à la mortification. Le premier d'entre eux est Fauste de Riez, dont Sidoine évoque les expériences ascétiques dans l'*eucharisticon* qu'il lui adresse (v. 91-107) :

91 *Seu te flammatae Syrtes et inhospita tesqua  
seu caeno uiridante palus seu nigra recessu  
incultum mage saxa tenent, ubi sole remoto  
concaua longaeuas asseruant antra tenebras ;*  
95 *seu te praeruptis porrecta in rupibus Alpīs  
succinctos gelido libantem caespite somnos,  
anachoreta, tremit (...)*

*seu te Lerinus priscum complexa parentem est,*  
105 *qua tu iam fractus pro magna saepe quiete  
discipulis seruire uenis uixque otia somni,  
uix coctos capture cibos abstemius aeuum  
ducis...*

Soit que te retiennent dans l'abnégation les Syrtes enflammées et leurs déserts inhospitaliers, ou un marais au limon verdâtre, ou la retraite de rochers noirs où des grottes profondes gardent, loin du soleil, de longues ténèbres ; ou que la rude chaîne des Alpes avec ses rochers abrupts tremble devant toi, Anachorète, lorsque tu prends de courts repos sur le gazon glacé (...)

ou que ce soit Lérins qui serre sur son cœur son ancien père, toutes les fois que tu y viens, malgré la fatigue de l'âge, te mettre au service de tes disciples, au lieu de goûter longuement le repos, Lérins où tu consens à peine à prendre la détente du sommeil, à peine des aliments cuits pour mener une vie d'abstinence<sup>1047</sup>.

Ces vers font échos aux prescriptions que Fauste lui-même adresse aux *conuersi* : jeûnes, veilles, refus du repos et du confort. Fauste réalise lui-même le type nouveau de l'anachorète<sup>1048</sup> qui s'inscrit d'ailleurs dans une géographie connue. On perçoit déjà dans ces lignes une tendance chez Sidoine à « actualiser » l'ascétisme, à convier l'exemple des grands moines Egyptiens pour les faire revivre dans les paysages gallo-romains, qu'ils fussent alpins ou lériniens ; mais à cette vie d'ascèse succède un retour dans la cité puisque la suite du poème détaille les activités de l'évêque à Riez : aide aux malades, prêches, secours aux plus démunis... Seuls quelques vers sont donc consacrés à présenter le « néo-martyr » de Fauste que Sidoine présente par ailleurs lui-même comme une figure de narrateur de vie de moines,

(...) *fratribus insinuans quantos illa insula plana*      (...) enseignant à tes frères quelles Éminences

<sup>1044</sup>Sa détermination à célébrer le martyr Saturnin n'apparaît qu'à l'extrême fin de son œuvre. Nous y reviendrons.

<sup>1045</sup>Fontaine 1963, p. 31-58.

<sup>1046</sup>Beaujard 1991, p. 182.

<sup>1047</sup>*Carm.* 16, v. 91-107.

<sup>1048</sup>Terme latinisé par Jérôme pour la première fois dans la lettre 22, 34 (*anachoretæ qui soli habitant per deserta*), comme l'indique Santelia 2012, p. 129.

110 *miserit in caelum montes, quae sancta Caprasi  
uita senis iuuenisque Lupi, quae gratia patrem  
mansit Honoratum, fuerit quis Maximus ille,  
urbem tu cuius monachosque antistes et abbas  
bis successor agis, celebrans quoque laudibus illis*  
115 *Eucherii uenientis iter, redeuntis Hilari (...)*

cette île pourtant si plate a envoyées au ciel, quelles saintes vies furent celles du vieillard Caprasius et du jeune Loup, quel crédit fut réservé à Honorat le fondateur, qui fut ce Maximus dont tu diriges la ville et les moines, comme évêque et comme abbé, lui ayant succédé deux fois, célébrant enfin, dans tes louanges, la venue d'Eucher et le retour d'Hilaire (...) <sup>1049</sup>

Il est du reste singulier que ce soit Fauste lui-même qui, dans cet exemple, se prête à la tradition de l'hagiographie orale, « enseignant » les vies saintes des Lériniens, quand Sidoine lui-même semble s'y refuser. Quelques années plus tard, en 477, c'est en composant l'épithaphe du moine Abraham que Sidoine évoque à nouveau quelques éléments qui s'apparentent à une hagiographie. Mais là encore, on remarque que l'allusion, fort brève, à ses souffrances, ne constitue pas l'élément le plus intéressant pour Sidoine puisque seuls quelques vers transcrivent cette version « actualisée » du martyre que sont l'emprisonnement et la faim, évoqués d'ailleurs de façon assez pittoresque : les membres amaigris d'Abraham rendent les chaînes trop lâches. La *portio martyrii* que représentent les chaînes et les privations d'Abraham fait l'objet d'à peine deux vers, tandis que les étapes de son voyage jusqu'en Auvergne, qui sont un sujet sans doute plus stimulant pour Sidoine, sont développées dans six vers.

1 *Abraham sanctis merito sociande patronis,  
quos tibi collegas dicere non trepidem,  
(nam sic praecedunt, ut mox tamen ipse sequare)  
dat partem regni portio martyrii.*  
5 *Natus ad Euphraten, pro Christo ergastula passus  
et quinquennali uincola laxa fame,  
elapsus regi truculento Susidis orae  
occiduum properas solus ad usque solum.  
Sed confessorem uirtutum signa sequuntur*  
10 *spiritibusque malis fers, fugitiue, fugam.*

Abraham, toi qui as mérité d'être associé à la compagnie des saints patrons, que je ne craindrais pas d'appeler tes collègues (car s'ils te précèdent, tu les suis toi-même de près), la part que tu as prise au martyre te donne une part du royaume des cieux. Né sur les bords de l'Euphrate, tu enduras pour le Christ la prison et les chaînes que rendit trop lâches une faim de cinq années ; échappé au roi cruel du royaume de Suse, tu te hâtes seul jusqu'aux terres de l'Occident. Mais des signes de ses vertus accompagnent le confesseur de la foi et, tout fugitif que tu sois, tu mets en fuite les esprits du mal.

L'épithaphe détaille ensuite les villes qu'Abraham a délaissées au profit de Clermont, formant une sorte d'*ordo urbium nobilium* fortement inspiré d'Ausone, comme l'a bien fait remarquer Joop Van Waarden<sup>1050</sup>, dont la matière semble plus inspirante, puis les détails de son installation dans une *casa cui culmo culmina pressa forent*, « une cabane dont le toit est fait d'une couverture de chaume ». Encore une fois, le poète ne peut se défaire de ses anciennes habitudes d'écriture et saisit

<sup>1049</sup> *Carm.* 16, v. 109-115.

<sup>1050</sup> Van Waarden 2016, p. 224-225.

l'occasion de formuler des jeux de mots avec la paronomase *culmo culmina*, et au vers suivant *uitae uiaequae*. Les composantes même de la vie sainte, évoquées avec brièveté, cèdent le pas aux détails concrets et au travail stylistique du vers. De l'hagiographie, Sidoine ne retient au fond qu'une version affaiblie des hagiosèmes<sup>1051</sup> traditionnels que sont la souffrance et la vie monastique, proposant un modèle plus réaliste de sainteté. Ainsi, ces héros des temps modernes ne participent-ils pas aussi au voeu qu'affiche Sidoine de « tirer dans le siècle » l'idéal chrétien ? Ces néo-martyrs sont dépeints avec des détails concrets, en quelque sorte faciles à imiter, et leur ascèse n'est pas lointaine : elle est gauloise, clermontoise. Le modèle érémitique promu par Sidoine se présente là sous des airs familiers.

Mais à l'extrême fin de sa carrière, comme pris d'un remords, Sidoine décrète soudain vouloir composer des hymnes en l'honneur des martyrs, dont notamment Saturnin et « tous les autres patrons dont (il a) éprouvé l'assistance au milieu de (ses) dures épreuves »<sup>1052</sup>. Dans l'ultime pièce du recueil - qui est peut-être la plus travaillée puisqu'il s'agit précisément de la pièce qui devra refermer tout le recueil des lettres, Sidoine jette un regard rétrospectif sur les vanités poétiques de sa jeunesse et décrète :

57 *Denique ad quoduis epigramma posthac*  
*Non ferar pronus, teneroque metro,*  
*Vel graui, nullum cito cogar exhinc*  
 60 *Promere carmen.*  
*Persecutorum nisi quaestiones*  
*Forsitan dicam, meritosque caelum*  
*Martyres mortis pretio parasse*  
*Praemia uitae.*

Enfin, je ne me laisserai plus désormais emporter tête baissée vers aucune espèce de petits vers et à partir de ce moment il ne sera pas facile de me contraindre à écrire un poème, dans un mètre léger ou sérieux...  
 À moins que je ne dise peut-être les cruautés des persécuteurs et comment les martyrs qui ont mérité le ciel ont acquis, au prix de la mort, les récompenses de la vie éternelle.<sup>1053</sup>

Le projet est immédiatement mis à exécution dans quelques vers composés à la gloire de Saturnin de Toulouse, l'un des premiers martyrs gaulois. Il n'est pas anodin d'ailleurs que Sidoine fasse porter son choix sur un martyr « local », mais on peut aussi s'étonner qu'il ne lui préfère pas Julien de Brioude. La raison peut en être trouvée dans les deux strophes en vers saphiques qui rapportent en effet la persécution dont il fut victime (v. 65-76).

<sup>1051</sup>Ce néologisme, créé par Bertrand Lançon (Lançon 2004, p. 206), désigne les critères de sainteté constants dans le genre hagiographique, parmi lesquels, outre les deux critères déjà mentionnés (la souffrance au nom de la foi et la vie ascétique), on peut citer l'écriture ou la prédication religieuse, les miracles, l'invention, la translation et le culte des reliques et la notoriété. Ces derniers critères ne sont pour ainsi dire pas représentés du tout dans les écrits d'inspiration « hagiographique » de notre auteur : nul miracle, nul épisode de prédication, nulle mention de reliques (sauf, dans une évocation très rapide et exceptionnelle, à propos de Mamert de Vienne dont nous avons cité l'exemple plus haut dans la lettre 7, 1).

<sup>1052</sup>*Epist.* 9, 16, 3, v. 77-80.

<sup>1053</sup>*Ibid.* 9, 16, v. 57-64.

65 *E quibus primum mihi psallat hymnus  
qui Tolosatam tenuit cathedram,  
de gradu summo capitulorum  
præcipitatum ;  
Quem negatorem Iouis ac Mineru,  
70 et crucis Christi bona confitentem,  
uinxit ad tauri latus iniungati  
plebs furibunda,  
Vi per abruptum boue concitato,  
spargeret cursus lacerum cadaver,  
75 cautibus tinctis calida soluti  
pulte cerebri.*

Parmi ces martyrs, que mon hymne chante tout d'abord celui qui occupa le siège épiscopal de Toulouse et fut précipité de la plus haute marche du Capitole.

Négateur de Jupiter et Minerve et confesseur des bienfaits de la croix du Christ, la foule furibonde s'empara de lui, pour l'attacher au flanc d'un taureau qui n'avait point connu le joug, afin que la charge du bœuf, excité par la foule et lancé violemment sur les degrés de l'escalier, dispersât les membres déchirés du cadavre et teignît les pierres de la pulpe chaude du cerveau déchiqueté.<sup>1054</sup>

Alors que le projet de chanter le martyr de Saturnin semblait pourtant encore vague à la strophe précédente (*nisi... forsitan dicam ... martyras* : « à moins que peut-être je ne chante les martyrs »), et qu'il ne devait prétendument prendre effet que plus tard, il semble bien que l'unique hymne de Sidoine soit de fait déjà composée sous nos yeux. André Loyen traduit *psallat* par le futur proche « chantera », mais Sidoine semble d'ores et déjà à l'œuvre, comme le signale l'emploi du temps présent dans cette forme verbale subjonctive qui engage à l'action. En cette décennie 480 (nous sommes en 482), Sidoine, vraisemblablement parvenu au faîte de son parcours spirituel et pastoral et peut-être pressé par le temps, éprouverait-il finalement quelque hâte à publier des hymnes martyriaux ? Plusieurs hypothèses peuvent expliquer que Sidoine daigne finalement, à la fin de sa carrière littéraire, consacrer sa plume à célébrer les confesseurs. D'une part, il lui apparaît soudainement qu'un tel objet se prêterait bien à l'écriture versifiée, dans la veine des hymnes de Prudence : ce sujet lui donnerait l'occasion de composer à nouveau de la poésie, alors qu'il avait dû délaisser, en devenant évêque, ce genre littéraire qu'il aimait pratiquer. S'il a refusé d'écrire l'histoire de saint Aignan sous forme prosaïque, la composition de chants sacrés, qui lui permettraient de mettre à profit ses qualités de poète, semble avoir plus d'attrait.

D'autre part, il n'est pas exclu que Sidoine ait été sensible à la popularité de Saturnin, favorisée peut-être par la circulation, à la même époque, d'une *Vie* anonyme qui aurait pu lui fournir d'ailleurs une matière première, bien qu'on ne repère presque aucune reprise textuelle (nous soulignons les quelques occurrences similaires) entre le poème de Sidoine et l'hagiographie<sup>1055</sup>.

*Ad hanc sancti episcopi uocem, omnis ille sacrilege multitudinis tumultus incanduit, tauroque illo*

<sup>1054</sup> *Epist.* 9, 16, v. 65-76.

<sup>1055</sup> Qui est d'ailleurs peut-être plus tardive : sur cette question, voir nos commentaires dans le premier chapitre de la première partie.



*qui uictime fuerat preparatus, fune lateribus circumhacto et post terga dimisso, ad ministerium suae crudelitatis utuntur. Postrema enim parte funis eius que ad posteriora tauri ipsius defluebat sancti uiri pedes illigant, hactumque stimulis acrioribus taurum de superiori Capitolii parte in plana precipitant. Nec mora, inter primos descensus ipsius gradus, capite conliso, cerebroque excusso et corpore omni membrorum parte lacerato, dignam Deo animam Christus exceptit ut quam pro nomine suo fideliter dimicantem supplicii furor gentilis extorserat suis post uictoriam laureis coronaret. Exanime tamen corpus neque obnoxium iam ullius iniuriae usque ad eum locum tauro furente perductum est ubi, fune disrupto, tumulariam eo tempore meruit sepulturam.*

À cette parole du saint évêque, la multitude sacrilège en tumulte s'enflamma, et pour servir leur cruauté, ils recourent au taureau qui avait été préparé pour l'offrande : ils passent une corde autour de ses flancs et la laissent pendre par derrière. Ils attachent les pieds du saint homme à l'extrémité de cette corde qui retombait derrière le taureau lui-même et, excitant le taureau par des aiguillons acérés, ils le précipitent du haut du Capitole vers le bas. À peine les premières marches dévalées, sa tête fut brisée, sa cervelle jaillit, son corps fut déchiré en tous ses membres ; le Christ reçut son âme digne de Dieu pour la couronner de ses lauriers après sa victoire, cette âme que la folie païenne avait arrachée par des supplices tandis qu'elle combattait fidèlement pour son nom. Cependant, son corps sans vie, qui n'était plus exposé à l'outrage de quiconque, fut traîné par le taureau en fureur jusqu'au lieu où la corde se rompit et où il mérita à cette époque un tombeau sépulcral.<sup>1056</sup>

Nous n'irions pas jusqu'à affirmer, avec Pierre Maraval<sup>1057</sup>, que Sidoine « a connu la Passion de Saturnin et a mis en vers le récit de son martyre », car, on le voit, aucune reprise textuelle probante ne permet de vérifier cette hypothèse, et cette *Vita* peut fort bien être légèrement postérieure ; nous nous contentons de penser que Sidoine, peut-être également convaincu par le succès des travaux de ses amis hagiographes (tel Constantius), a vraisemblablement entendu parler du martyre de Saturnin (mais il n'est pas possible de déterminer quelle est sa source, peut-être orale), et qu'il se plie, sur le tard, à l'usage alors en vogue de célébrer les premiers martyrs ; du moins en exprime-t-il l'intention et la met-il très brièvement à exécution. A-t-il vraiment publié d'autres hymnes, ou n'a-t-il rien composé d'autre que ces quelques vers ? Nous n'avons, en tout cas, rien conservé de plus, et nous voyons dans ce silence délibéré, jusqu'à une date en tout cas fort avancée, la marque d'un certain désintérêt pour le genre de la passion, au profit d'une production littéraire plus cohérente avec les intérêts de notre auteur : le développement de la communication entre les élites, et le maintien d'un degré de culture et de raffinement d'une belle société menacée, et pour laquelle le culte chrétien se présente à cet égard comme une possible planche de salut - à

<sup>1056</sup>*Passio Saturnini*, 5. Traduction de Pierre Maraval (Maraval 2010, p. 184).

<sup>1057</sup>Maraval 2010, p. 187.

condition de savoir et de pouvoir traduire la vie aristocratique en termes chrétiens de façon acceptable.

#### 4. Constructions

Comme en attestent les lettres de notre auteur lui-même, l'un des devoirs liés à la fonction épiscopale consiste aussi en la construction d'églises et de lieux de culte ou, au moins, en l'entretien ou en l'agrandissement de lieux de culte préexistants. Lorsqu'il arrive à l'évêché de Clermont, Sidoine succède à deux évêques bâtisseurs : Namatius fit construire, au milieu du V<sup>e</sup> siècle, l'église de Clermont dans laquelle officiera Sidoine<sup>1058</sup>, édifice de grandes dimensions, en forme de croix, et dont l'abside, circulaire, est ornée de mosaïques, comme nous l'apprend Grégoire de Tours. Une fois les travaux terminés, il envoie des prêtres à Bologne afin qu'ils en ramènent les reliques des martyrs Agricola et Vitalis<sup>1059</sup>, que Namatius fera déposer dans l'église, le jour de sa dédicace. L'épouse de Namatius, très pieuse, se charge également de faire construire et orner une basilique en l'honneur du protomartyr Etienne : les fresques s'inspirent de ses propres lectures d'*historiae actionis antiquae*<sup>1060</sup>. Juste avant Sidoine, Eparchius, qui succède à Namatius, imprime à son tour son empreinte sur le bâti de l'église clermontoise : il a lui-même emménagé dans une salle annexe de l'église, la *domus ecclesiae*, devenue plus tard le *salutatorium*, car la surface *intra muros* de l'église de Clermont ne pouvait contenir la résidence d'un évêque : il s'agit peut-être du lieu où Sidoine logea<sup>1061</sup>. Eparchius aurait aussi fait bâtir, au sommet du Puy de Chanturgue, entre 450 et 474, un monastère doté d'un oratoire, où il se retirait durant le temps du Carême<sup>1062</sup>. Sidoine succédait donc à deux évêques bâtisseurs. Il publie d'ailleurs lui aussi d'autres exemples d'édifices chrétiens construits par des évêques – il glorifie même (mais parce qu'il est invité à le faire par Patiens et Perpetuus qui lui commandent des poèmes) cet effort de construction, en laquelle on peut reconnaître un avatar de l'évergétisme classique : on s'en souvient, Simplicius avait fait construire une église dans la paroisse de Bourges avant même d'être évêque, geste qui détermine pour partie son élection au siège épiscopal<sup>1063</sup>. Patiens de Lyon, lui, a agrandi l'église Saint-Etienne, comme le rappelle Sidoine à l'occasion de la dédicace qu'il compose pour la nouvelle cathédrale :

---

<sup>1058</sup>L'archéologie ne peut certifier son emplacement exact, mais il est plausible qu'elle soit située au même endroit que l'actuelle cathédrale : Martinez 2017, p. 412.

<sup>1059</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 16 et *Glor. Mart.*, 43.

<sup>1060</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 17, *MGH srm* 1, 1, p. 64-65. PCBE : Namatius 2, p. 1347.

<sup>1061</sup>Martinez 2017, p. 409.

<sup>1062</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 21, *MGH srm* 1, 1, p. 67 : *in arce Cantobennici montis monasterium collocasse, ubi nunc oratorium est*. Martinez 2016, p. 3 et n. 9 p. 17, souligne qu'on ne saurait définir plus précisément à quoi pouvait ressembler cet *oratorium*, et que celui dont il est question ici devait être éphémère (Martinez 2017, p. 443).

<sup>1063</sup>*Epist.* 7, 9, 21.

*Ecclesia nuper exstructa Lugduni est, quae studio papae Patientis summum coepti operis accessit, uiri sancti, strenui, seueri, misericordis quique per uberem munificentiam in pauperes humanitatemque non minora bonae conscientiae culmina leuet. Huius igitur aedis extimis rogatu praefati antistitis tumultuarium carmen inscripsi trochaeis triplicibus adhuc mihi perfamiliaribus.*

On vient de bâtir à Lyon une église dont la construction en est venue à son point d'achèvement grâce au zèle de l'évêque Patiens, cet homme à la fois saint et actif, sévère et compatissant et qui par son immense générosité et son humanité envers les pauvres, s'est montré capable d'élever l'édifice non moins altier d'une conscience sans reproche. Pour l'abside de ce temple j'ai écrit, à la prière du susdit prélat, un poème composé à la hâte dans le mètre du triple trochée, qui m'est encore très familier.<sup>1064</sup>

À Tours, Perpetuus érige lui aussi une cathédrale en l'honneur de saint Martin, évoquée encore par Grégoire de Tours comme *magna basilica*<sup>1065</sup>. Pour l'occasion, Sidoine compose à nouveau un *carmen* qui devra servir de *titulus* à cette église en 467 :

*Basilicam sancti pontificis confessorisque Martini Perpetuus episcopus, dignissimus tanto praedecessore successor, multum priori quae fuit hactenus capaciolem nouauit. Magnum est, ut ferunt, opus nominandumque quod in honorem talis uiri factum talis uir fecisse debuerit. Huius me parietibus inscribere supradictus sacerdos hoc epigramma compellit.*

La basilique du saint pontife et confesseur Martin a été entièrement reconstruite, plus vaste que celle qui existait alors, par l'évêque Perpetuus, très digne successeur d'un pareil prédécesseur. C'est une œuvre importante, à ce qu'on dit, et digne de renommée qu'un tel homme devait avoir réalisée en l'honneur d'un tel homme. C'est pour être gravée sur les murs de cette basilique que ledit évêque me presse d'écrire cette petite pièce de vers [...] <sup>1066</sup>

Alors que semblent abonder autour de lui de telles initiatives, Sidoine n'est visiblement lui-même à l'origine d'aucune construction, ni d'aucune rénovation. On peut s'en étonner<sup>1067</sup>. Ajoutons à ce fait que Sidoine évoque bien moins volontiers les édifices religieux que les constructions plus

---

<sup>1064</sup> *Epist.* 2, 10, 2 et 3.

<sup>1065</sup> Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 11.

<sup>1066</sup> *Epist.* 4, 18, 4.

<sup>1067</sup> Herbert de la Portbarré-Viard 2014, p. 380 et Harries 1994, p. 179, s'en étonnent aussi.

« classiques » telles que les *uillae* gallo-romaines et que, quand il y consent, il le fait de façon bien moins prolixe et détaillée que lorsqu'il décrit les propriétés de ses amis. Mais il se prête tout de même à l'exercice de bonne grâce, lorsqu'on l'en prie (comme le font Patiens et Perpetuus), car c'est l'occasion pour lui de sacrifier encore une fois à la tradition antique. Gaëlle Herbert de la Portbarré-Viard étudie en effet les deux seules évocations un tant soit peu documentées d'églises que Sidoine propose dans son corpus de lettres, celles de la cathédrale de Lyon et de la basilique Saint-Martin de Tours : d'une part, si Sidoine s'y inspire des descriptions de Paulin de Nole et de Prudence, il ne manque pas d'y mêler aussi des intertextes très classiques, telles l'évocation d'une villa par Stace, ou la description topique du marbre par Pline l'Ancien ou Vitruve<sup>1068</sup>, formant ainsi un « objet poétique » où « se conjuguent singulièrement les ombres de la double culture classique et chrétienne de l'auteur et du destinataire » et « dont le rapport avec la réalité semble d'importance secondaire »<sup>1069</sup>. D'autre part, alors que les occasions semblaient nombreuses de généraliser ces descriptions d'édifices religieux lorsqu'il y fait allusion, Sidoine ne se prête pas spontanément à l'exercice littéraire. Gaëlle Herbert de la Portbarré-Viard évoque par exemple le cas de la mention de l'église de Chantelle, dans la lettre 4, 13, 1 : au lieu d'évoquer plus longuement le bâtiment, Sidoine préfère décrire le sénateur Germanicus<sup>1070</sup>. De même pour le baptistère de Rodez déjà mentionné, ou pour l'église Saint-Just où a lieu la messe en l'honneur du saint, suivi par les épisodes de jeux et de réjouissances qui sont, eux, abondamment décrits, comme nous l'avons vu. Nous pourrions y ajouter l'exemple des sanctuaires pour Ferréol et Julien dont nous venons de parler<sup>1071</sup> : pas un mot n'est prononcé sur ces édifices. Enfin, même lorsqu'il évoque des cités qui comportent de célèbres monuments chrétiens, il n'en fait pas mention. Rien des bâtiments religieux de Constantinople dans son *carmen* 2, rien non plus des célèbres basiliques, églises ou mausolée (celui de Galla Placidia) de Ravenne, ville dont il ne fait qu'évoquer les canaux et les égouts dans sa lettre à Herenius<sup>1072</sup>. Tout juste mentionne-t-il les églises des Apôtres à Rome<sup>1073</sup> ! Il en va de même des cités de Riez ou de Narbonne, dont les bâtiments chrétiens, quoique récemment élevés, ne font l'objet d'aucun développement spécifique, ni d'aucune précision.

---

<sup>1068</sup>Herbert de la Portbarré-Viard 2014, p. 385-389. La chercheuse remarque, p. 388, que la « précision décorative » avec laquelle les lieux sont évoqués, rappelle « l'atmosphère des villas de Stace et des architectures fictives de la poésie païenne ». Elle conclut que « Sidoine laisse transparaître dans l'unique *ekphrasis* d'édifice religieux de son œuvre cet attachement à la description des éléments décoratifs luxueux qui caractérisait le discours descriptif de la poésie impériale ».

<sup>1069</sup>Herbert de la Portbarré-Viard 2014, p. 389.

<sup>1070</sup>*Ibid.* p. 393.

<sup>1071</sup>*Epist.* 7, 1 et *carm.* 24.

<sup>1072</sup>*Ibid.* p. 393, et n. 89 p. 403, à propos de *carm.* 2, v. 56-63 et de *l'epist.* 1, 5, 5-6.

<sup>1073</sup>*Epist.* 1, 5, 9.

Comment expliquer ce relatif désintérêt pour la construction chrétienne dans l'oeuvre de Sidoine ? Plusieurs hypothèses peuvent être avancées. D'une part, les années de son épiscopat, à partir de 470, n'offraient sans doute pas les conditions optimales pour envisager sereinement de mener lui-même une construction pour la foi chrétienne, quand les menaces wisigothes et ariennes abondaient de toutes parts sur l'Auvergne bientôt délaissée par le gouvernement central. Il salue pourtant l'initiative de son ami Elaphius, simple laïc qui construit un baptistère à Rodez vers 476 ou 477, malgré ces temps difficiles où les lieux de culte sont souvent livrés à l'abandon<sup>1074</sup>. Mais lui-même ne se signale pas comme l'exemple d'une telle démarche. Il sait pourtant bien qu'il serait nécessaire de rebâtir, ou d'aider à la diffusion de ces édifices, dont il déplore l'abandon et la ruine en Novempopulanie dans une lettre du printemps 475 adressée à Basilius :

*Videas in ecclesiis aut putres culminum lapsus aut ualuarum cardinibus auulsis basilicarum aditus hispidorum ueprium fruticibus obstructos. Ipsa, pro dolor, uideas armenta non modo semipotentibus iacere uestibulis sed etiam herbosa uiridantium altarium latera depasci.*

On peut voir dans les églises l'effondrement des toits délabrés, les gonds des portes arrachés, les entrées des basiliques obstruées par des branches de buissons épineux. On peut même voir, ô douleur, des troupeaux non seulement se coucher dans les entrées à demi-ouvertes, mais aussi brouter l'herbe qui pousse sur les autels verdoyants.<sup>1075</sup>

On a pu expliquer que Sidoine n'ait pas œuvré lui-même (du moins d'après ce que nous savons) à la construction ou reconstruction de l'Église des Gaules en arguant d'un possible appauvrissement de l'évêque, consécutif à la confiscation de ses biens, pendant l'exil à Livia<sup>1076</sup>. On peut aussi supposer, comme on l'a vu plus haut, qu'il ait dû se départir de ses richesses et de propriétés en se convertissant à la vie religieuse. Il est également possible, mais moins probable, que Sidoine ait manqué de temps et de moyens en une période troublée, dans une ville assiégée, qu'il faut déjà protéger par des constructions défensives<sup>1077</sup> ; mais l'explication ne tient plus une fois la guerre achevée, après 476. De fait, pour Françoise Prévot, il est très possible que Sidoine ait entrepris la construction de l'église Saint-Saturnin, ce martyr toulousain qu'il estimait particulièrement, afin d'y déposer ses reliques pour y être ensuite inhumé<sup>1078</sup>, puisque son tombeau se situait, au X<sup>e</sup> siècle, dans l'église Saint-Saturnin, et que l'épithaphe de Sidoine évoque vraisemblablement une inhumation

<sup>1074</sup> *Epist.* 4, 15, 1 : *siquidem res est grandis exempli eo tempore a uobis noua ecclesiarum culmina strui, quo uix alius auderet uetusta sarcire.*

<sup>1075</sup> *Epist.* 7, 6, 8.

<sup>1076</sup> Harries 1994, p. 176 et 179.

<sup>1077</sup> Herbert de la Portbarré-Viard 2014, p. 395.

<sup>1078</sup> Prévot et Barral i Altet 1989 (*TCCG* 6), p. 27-40.

*ad sanctos* (« *sanctis contiguus sacroque patri, / Uiuu sic meritis Apollinaris* »)<sup>1079</sup>. La conjecture est certes séduisante, mais ne peut être vérifiée.

Du reste, cette hypothèse n'explique pas que Sidoine n'ait pas publié davantage de descriptions d'édifices religieux et n'ait pas cherché à traduire en termes « chrétiens » les belles *ekphraseis* dont il ornait ses poèmes (par exemple le palais de Vénus dans l'épithalame à Ruricius). C'est que notre lettré poète pâtit sans doute de l'absence de nombreux précédents littéraires pour ce nouveau genre d'*ekphrasis* chrétienne : si Prudence et Paulin de Nole ont bel et bien pu initier la tradition, Sidoine ne participe vraisemblablement pas encore de cet esprit d'innovation littéraire, et il n'est sans doute pas encore évident pour lui de « traduire » en termes chrétiens la description classique d'édifices sacrés. Ainsi dépeint-il la cathédrale de Lyon en imitant lui-même sa propre description du *burgus* de Pontius Leontius qui constitue l'essentiel de son *carmen* 22 ! Pour célébrer un édifice chrétien, Sidoine a encore recours au langage et à la culture classiques, et ne déroge pas trop à ses habitudes<sup>1080</sup>.

## Bilan provisoire

On pourrait conclure de ces remarques que Sidoine ne se mêle guère des aspects « matériels » du culte chrétien pour lequel il est pourtant engagé. De fait, d'après ce que reflètent ses écrits, il semble que nous n'ayons affaire ni à un prosélyte, ni à un évêque bâtisseur, activement engagé au service du culte ; tout se passe comme si les habitudes liées à l'épiscopat n'avaient presque aucun intérêt pour lui. Mais ce n'est pas tout à fait exact. Il semble bien plutôt qu'il trouve, dans ces nouvelles formes d'expression chrétienne, des moyens de faire vivre d'anciennes valeurs et habitudes dont elles prennent le relais : l'évêque nouveau est, en quelque sorte, le sénateur ancien, et c'est dans la chrétienté que devront se traduire, pour survivre, les anciens *habitus* d'une élite en mutation. Il n'y a guère que la qualité de l'évergétisme qui ne trouve pas à s'illustrer autant qu'on pourrait s'y attendre de la part d'un ancien aristocrate, mais la chose n'est pas certaine, puisque Sidoine a peut-être lui-même doté l'Église d'un sanctuaire à Saturnin dont il ne fait pas mention, et si Sidoine ne participe pas lui-même à l'effort de construction chrétienne, encore est-ce peut-être parce qu'il n'en a plus les moyens.

Toutes les remarques que nous avons formulées disent toutefois assez combien les standards de la christianité gallo-romaine doivent encore aux habitudes valeurs traditionnelles : engagement et

<sup>1079</sup>Prévot 1997, p. 227, et RICG, VIII, n°21.

<sup>1080</sup>Herbert de la Portbarré-Viard 2014, p. 388-389.

action politique, sociabilité, goût persistant pour le raffinement et le jeu (poétique ou sportif), divertissement et communication littéraires. Si notre auteur œuvre donc pour définir les standards chrétiens, c'est bien davantage en les indexant aux coutumes de l'ancien monde qu'en cherchant à les déplacer, comme le fait par exemple Fauste de Riez, vers le rigorisme de l'ascétisme. Sidoine est définitivement resté un homme du siècle sous ses habits d'évêque, malgré les renoncements et sacrifices auquel il a dû consentir, et que nous allons dès à présent tâcher de définir ; puisque c'est aussi par opposition à l'ancien monde que le nouveau se définit.



## **Partie III. La conversion de l'Ancien Monde.**

Nous avons voulu, dans la partie précédente, jeter quelques lumières sur la façon dont Sidoine « traduisait » la chrétienté ainsi que la fonction épiscopale dans son propre langage, celui d'un homme issu de l'ancien monde païen, d'un vrai représentant et même d'un défenseur de la culture traditionnelle. L'ancien poète, issu de la noblesse gallo-romaine et porteur de ses valeurs, a su imprimer, de façon plus ou moins délibérée, la marque de son éducation, de ses goûts, de son mode de vie traditionnel et de ses intérêts sur la fonction sacrée qu'il représente, et sur les *habitus* du laïcat gaulois, en continuant à promouvoir un mode de vie à l'antique et un modèle d'autorité religieuse très inspiré du système public. Nous avons vu que les qualités promues chez l'évêque que présente Sidoine ressortissent beaucoup moins à la dévotion chrétienne qu'à l'*urbanitas*, et que ses écrits se distinguent singulièrement d'une production normative chrétienne en ce qu'ils entretiennent les valeurs du monde antique et profane : goût pour le raffinement littéraire et pour le jeu, production d'écrits poétiques et épistolaires à la mode ancienne, attachement aux loisirs traditionnels, engagement et intérêt pour les affaires du siècle composent un *modus uiuendi* encore fort éloigné des préceptes ascétiques favorisés par une littérature chrétienne plus austère, désireuse au contraire de rejeter les acquis de l'ancien monde pour y substituer des valeurs de retenue et de dénuement. Sidoine n'est pas de ce monde et il ne lui importe manifestement pas de publier l'exemple de la sainteté : comme l'a bien perçu Luciana Furbetta<sup>1081</sup> en comparant l'épistolaire sidonien à son réemploi par Grégoire de Tours, il apparaît assez nettement, par contraste, que Sidoine ne se donne pas lui-même comme modèle du *bonus pastor* évangéliste et charitable, non plus que les évêques qu'il dépeint, à la différence de son illustre successeur, qui transformera les mérites diplomatiques et militaires des évêques du V<sup>e</sup> siècle en vertus spécifiquement chrétiennes, pour en donner l'image d'hommes saints.

Néanmoins, il fallut aussi à ces nobles évêques pratiquer un certain nombre d'ajustements pour se conformer au modèle chrétien qu'il leur revenait alors d'incarner, et consentir même à des renoncements et à des sacrifices coûteux, reniant leurs propres goûts et leurs propres centres d'intérêts pour s'adapter au canon d'un idéal religieux. La conversion chrétienne des élites s'exprime en effet par des mutations d'ordre social et culturel. Ce sont ces deux mouvements contraires que nous voudrions étudier dès à présent, afin d'observer non plus comment Sidoine a réformé son statut ecclésiastique en fonction de ses goûts, mais comment il dut réformer ses goûts en fonction de son statut ecclésiastique ; en d'autres termes, quels aspects de sa *persona*, à l'origine très représentative d'un christianisme pour ainsi dire invisible, il dut s'ingénier à convertir pour rendre son

---

<sup>1081</sup>Furbetta 2015, p. 362-363.

christianisme cohérent et manifeste. Nous examinerons d'abord quelles missions nouvelles l'évêque doit remplir, et comment Sidoine y fait face avec plus ou moins d'aisance, puis quels renoncements il doit consentir afin de participer lui aussi, de gré ou de force, au mouvement de conversion de la culture qui se prolonge au V<sup>e</sup> siècle.

### **A. Nouvelles missions sacrées de l'évêque : convertir le discours et le geste**

La fonction épiscopale, telle que censément pratiquée par Sidoine, en réaction à une pratique plus dispersée et privée de l'ancienne religion, favorise la « recentralisation » de la religion dans la cité, qui se superpose à la conception de la cité païenne. Les responsabilités neuves de l'évêque sont à la fois matérielles et spirituelles<sup>1082</sup>. De nouvelles missions, de nouvelles fonctions pastorales et liturgiques incombent à l'évêque : d'une part, la promotion de cérémonies unissant la paroisse dans une intense ferveur religieuse ; d'autre part, le développement de la liturgie et de l'organisation du temps en fêtes et périodes religieuses ; ensuite, l'omniprésence de l'évêque dans l'espace urbain et ses paroisses par la construction de sites sacrés et par son intervention dans les relations entre les fidèles. Cette nouvelle forme d'*officium* chrétien implique de savoir traduire en un sens religieux certaines attitudes et prérogatives qui étaient préalablement l'apanage d'autorités civiles. Si le prestige de la position épiscopale présente des attraits parce qu'elle console, en lui offrant une position d'autorité, un homme possiblement déçu de n'avoir pas continué à faire carrière dans la fonction civile, cette charge implique des contreparties sociales de deux sortes : il faut d'une part désormais savoir dire l'Évangile et convertir son discours, et d'autre part traduire en termes chrétiens les gestes d'autorité, et notamment l'usage ancestral du patronage.

---

<sup>1082</sup>Maraval 2005, p. 168-170.

## I. Comment dire l'Évangile ?

La fonction épiscopale étant désormais étroitement chevillée aux qualités élitaires sénatoriales, Sidoine s'adapte avec une relative aisance aux exigences pragmatiques et pour ainsi dire « sociales » de sa fonction, comme on l'a vu : il peut y réinvestir avec profit ses qualités d'ancien préfet et de notable. Mais il lui faut aussi dorénavant professer un enseignement religieux dont il n'est pas encore profondément familier ; chargé d'une part de présider à la liturgie du baptême, de l'eucharistie, de la réconciliation des pénitents ou de l'excommunication, tenu d'autre part d'organiser l'ordination des clercs et de consacrer des édifices religieux, il lui faut obtenir les nouveaux éléments de langage lié à sa fonction pastorale. La correspondance de Sidoine nous transmet fort peu de données relatives à cette fonction : rien ne nous permet, d'après ses écrits, de savoir comment s'effectuait un baptême, comment l'évêque accueillait les pénitents, comment il bénissait ses paroisses, ou comment il prêchait. La pastorale est pourtant l'une des fonctions de l'échange épistolaire, comme en témoigne l'exemple d'Augustin qui emploie justement le biais de la lettre à des fins de direction spirituelle<sup>1083</sup>. Nous avons vu aussi que les lettres de Fauste de Riez se présentaient comme un véritable catéchisme de la conversion en diffusant les préceptes pénitents. Rien, ou presque rien de tel chez Sidoine.

### 1. *Abstention théologique*

Ce silence s'explique sans doute pour partie par le sentiment d'incompétence dont argue souvent Sidoine dans les premières années de son épiscopat, et auquel il voudrait remédier en obtenant des conseils de ses collègues plus expérimentés. Mais le fait est que nous ne découvrons pas la teneur de ces conseils : nous ne conservons trace que de ses demandes, et ne lisons pas de lettres qui s'apparenteraient à un discours pastoral. D'ailleurs, même lorsque, vers 480, Sidoine a lui-même acquis plus d'expérience dans le milieu clérical, il ne se soucie guère, pour autant que l'on sache, d'après ce qu'il nous a transmis de sa correspondance, d'enseigner lui-même à de jeunes clercs. Il semble en effet toujours plus désireux de rendre hommage à ses amis, ou de prolonger le badinage de discussions en lien avec l'*otium* littéraire, que d'enseigner lui-même et de diffuser la

---

<sup>1083</sup>Rebillard 1998, p. 129-131.

bonne parole. Pourtant, l'occasion lui est fournie d'œuvrer à l'édification des jeunes gens. Par exemple, dans une lettre du dernier livre datée d'environ 479, on s'étonne de voir notre évêque accéder à la demande du *iuuenis* Tonantius, fils de Tonantius Ferréol, jeune admirateur de ses vers, de lui envoyer l'un de ses anciens poèmes<sup>1084</sup>. Malgré quelques protestations d'usage au début de la lettre, Sidoine y ajoute finalement cent vingt vers d'une ancienne pièce qu'il avait composée vingt ans auparavant en l'honneur d'un livre de poésie de Petrus, ancien chef de cabinet de Majorien. Pourtant, il avait bien insisté auprès de Tonantius : *quin immo quotiens epulo mensae lautioris hilarabere, religiosus, quod magis approbo, narrationibus uaca* , « Bien plus, quand tu seras mis en joie par les mets d'une table raffinée, donne du temps, attitude que j'approuverai davantage, aux récits de piété ! ». Mais Sidoine ne fournit ici aucun d'exemple d'histoire pieuse ; au contraire, il rapporte, avec force détails, le souvenir d'un dîner mondain, au cours duquel, entre guirlandes de fleurs et danseuses lascives, il avait improvisé quelques vers pour vanter le livre de Petrus, dont nous avons parlé plus haut<sup>1085</sup>. L'évêque, bien loin de chercher à l'en détourner comme le fera Ruricius avec son fils, imagine bien que le jeune Tonantius s'adonne encore à la gaieté des festins qui provoquent l'hilarité et, au lieu de lui donner lui-même quelque exemple de lecture pieuse, lui propose le moyen-terme suivant :

*certe si saluberrimis auocamentis, ut qui adhuc iuuenis, tepidius inflecteris, a Platonico Madaurensi saltim formulas mutuare conuiuialium quaestionum, quoque reddaris instructor, has solue propositas, has propone soluendas hisque te studiis, et dum otiaris, exerce.*

Bien sûr, si tu n'es que faiblement porté aux divertissements les plus salutaires, puisque tu es encore jeune, emprunte du moins au Platonicien de Madaure les formules de ses questions de table et, pour que tu en deviennes plus instruit, résous celles qui te sont proposées, puis proposes-en à résoudre, et livre-toi à ces exercices quand tu as du loisir.

Cette exhortation pourrait trahir le fait que Sidoine ne dispose pas, dans ses propres écrits, d'œuvres propres à édifier le jeune homme : il renonce d'ailleurs assez vite à argumenter en faveur des lectures pieuses, puis recourt aux *quaestiones conuiuiales* d'Apulée pour fournir un exemple de lecture salutaire. L'occasion offerte d'œuvrer à la conversion ou à l'édification n'est pas saisie, pas plus que lorsqu'il évoque quelques cas de juifs demeurés dans l'erreur. S'il dit en effet éprouver du « mépris » à l'égard de leur « secte »<sup>1086</sup> en 471, il tarde cependant à exprimer clairement le souhait de voir convertir le juif Gozolas. Il s'exclame certes, en 474, à l'adresse de son destinataire Felix,

<sup>1084</sup>*Epist.* 9, 13.

<sup>1085</sup>p. 15 et p. 56-57, à propos de l'empereur Majorien, dont Petrus est *magister epistularum*.

<sup>1086</sup>*Epist.* 3, 4 : *si non esset secta despectui*.

dont Gozolas est le client, « Dieu fasse qu'il soit nôtre ! »<sup>1087</sup>, mais ne formule aucune indication relative à une éventuelle tentative de conversion de l'incroyant. En outre, Sidoine ne se prête pas, dans sa correspondance, à quelque pastiche de prêche, dont le genre est pourtant florissant dans la Gaule de son époque et dont témoignent les *Sermons* de Fauste, du pseudo Eusèbe-Gallican, ou de Césaire d'Arles. Sidoine ne publie pas de recueil de prêches, ne compose pas d'hagiographie, et, de la même façon, refuse ouvertement, dans une lettre à Euphronius, d'écrire des ouvrages d'exégèse sur les *Écritures* :

*Neque enim, cum Hieronymus interpres, dialecticus Augustinus, allegoricus Origenes grauidas tibi spiritualium sensuum spicas doctrinae salubris messe parturiant, nunc scilicet tibi a partibus meis arida ieiunantis linguae stipula crepitabit.*

Quand un traducteur comme Jérôme, un dialecticien comme Augustin, un interprète des allégories comme Origène produisent pour vous, dans une moisson de leur science salvatrice, les lourds épis du sens spirituel, il va de soi que mon rôle n'est pas de faire maintenant crisser à vos oreilles la paille desséchée d'une maigre inspiration.<sup>1088</sup>

On peut facilement s'expliquer ce refus. Fort de ses relations, sans cesse développées, avec les grands prélats gaulois, Sidoine sait bien que son accession à l'épiscopat ne revêt pas le caractère brillant que lui aurait garanti, comme ce fut le cas pour d'autres, tels Fauste ou Loup, une préparation pénitente et ascétique, par exemple dans un monastère comme Lérins ; une patiente formation chrétienne et cléricale n'a pas assez légitimé sa prise de fonction en lui assurant une préparation spirituelle qu'il jugerait adéquate. Sa *conuersio* étant encore relativement récente, son catéchisme est vraisemblablement insuffisamment approfondi pour être exploité à de tels exercices. C'est précisément ainsi qu'il justifie d'ailleurs son refus à Euphronius :

*Sic quoque arroganter fieret indecenterque, si negotii praecepti pondus aggrederer, nouus clericus peccator antiquus, scientia leui graui conscientia.*

D'ailleurs, il y aurait aussi présomption et inconvenance de ma part à entreprendre la lourde tâche que vous me proposez, moi qui suis un clerc de fraîche date mais un pécheur ancien, à la science légère mais à la conscience pesante.<sup>1089</sup>

L'incompétence dont argue Sidoine n'est sans doute pas qu'un tour de modestie. Sa formation au cléricat, nous l'avons vu, dut être accélérée, et peut-être même empêchée par l'urgence. C'est la raison pour laquelle il adresse à plusieurs évêques des lettres réclamant leur aide spirituelle,

<sup>1087</sup>*Epist.* 4, 5.

<sup>1088</sup>*Epist.* 9, 2, 2.

<sup>1089</sup>*Ibid.*

désireux de remédier à son *error*. Ainsi demande-t-il aux plus éminents prélats de la Gaule, comme Loup de Troyes<sup>1090</sup>, Eutropius d'Orange<sup>1091</sup>, Fonteius de Vaison<sup>1092</sup>, ou Euphronius d'Autun<sup>1093</sup>, de lui adresser leurs conseils salutaires. Ainsi insiste-t-il encore, et même tardivement (après 478) auprès de Principius, évêque de Soissons : *Obsecro impense, ut sitim nostram frequenter litteris litteratis, ambo germani (...) inrigetis* : « je vous prie avec insistance, pour que, vous et votre frère, vous étanchiez notre soif du flot de vos savantes lettres »<sup>1094</sup>. L'évêque reste apparemment longtemps avide de leçons de pastorale.

Comment, dans ces conditions, peut-il assumer le rôle évangélique qui est le sien ? Sidoine connaît fort bien quels sont les attendus de cette charge : « par ses prières, ses exhortations, sa prédication, il doit guider ses brebis vers le Royaume de Dieu », résume Françoise Prévot<sup>1095</sup>. Sidoine ne définit pas autrement les devoirs de l'épiscopat lorsqu'il célèbre, chez ses pairs, leurs aptitudes pour la prédication, les réprimandes, les exhortations, les avertissements, leur faculté d'enseignement<sup>1096</sup>. La lettre 4, 11, qui contient l'épithète de Claudien Mamert, affirme même, non sans une pointe d'indélicatesse, que bien que Claudien ne fût qu'un prêtre, ce fut lui qui assumait l'essentiel de la charge de l'évêché dont son frère Mamert de Vienne était titulaire : « des fonctions de la vie épiscopale, (Mamertus) prit les insignes (*insignia*) alors que lui, (Claudien), fit le travail (*laborantem*) »<sup>1097</sup>. Au nombre de ces tâches cléricales dont se chargea Claudien Mamert, mentionnons l'administration des églises, la gestion des propriétés, la perception de revenus, les visites aux paroisses, mais aussi les lectures et exégèses. Et surtout, *hic sollemnibus annis paravit quae pro tempore lecta convenirent*, « il régla pour les fêtes solennelles de l'année les lectures qui convenaient en fonction du temps liturgique »<sup>1098</sup>. Semblablement, Sidoine a dû composer des oraisons, qu'il a vraisemblablement prononcées lorsqu'il fut évêque. Il adresse lui-même à l'évêque Megethius un recueil de « Préfaces »<sup>1099</sup>, ou plutôt de « prières », qu'il désigne de l'hapax *Contestatiunculae*<sup>1100</sup>. Il s'agit là du diminutif du genre mieux connu de la *contestatio missae* ou

<sup>1090</sup>*Epist.* 6, 1.

<sup>1091</sup>*Epist.* 6, 6, 2.

<sup>1092</sup>*Epist.* 6, 7, 2.

<sup>1093</sup>*Epist.* 7, 10, 2.

<sup>1094</sup>*Epist.* 8, 14, 8.

<sup>1095</sup>Prévot 1997, p. 227.

<sup>1096</sup>Par exemple dans la lettre 6, 12, 4 à Patiens de Lyon, ou dans la lettre 8, 14, 5-6 à Principius de Soissons.

<sup>1097</sup>*Epist.* 4, 11, 6, v. 21.

<sup>1098</sup>*Epist.* 4, 11, 6, v. 15-16.

<sup>1099</sup>Traduction d'André Loyen, contestée par Van Waarden 2010, p. 197, qui souligne le caractère différent de la *praefatio missae* et de la *contestatio*. La *praefatio* est un discours d'introduction à la messe, « *with an outline of the character of the Sunday or the festival, and an exhortation to prayer* », tandis que la *contestatio* est une oraison engagée, en l'honneur des saints ou de dieu, en manière de « protestation » au sens étymologique.

<sup>1100</sup>*Epist.* 8, 14. On est tenté de les identifier avec les *missae* que Grégoire de Tours évoque dans *Hist.* 2. 22 : *libri*,

*immolatio*, qui consiste, selon Joop Van Waarden, en une prière de proclamation ou plutôt d'attestation de la grandeur de Dieu, ou encore en une manière d'hymne journalier pour les saints<sup>1101</sup>, et dont on peut avoir un aperçu dans l'*inlatio* (l'équivalent espagnol de *contestatio*) de la messe *In Natale Sancti Saturni Episcopi* du missel Mozarabique<sup>1102</sup>. Nous conservons donc ici une mince trace de la production liturgique de Sidoine. D'ailleurs, c'est aussi peut-être pour attester de l'existence de cette activité prédicatrice non publiée qu'une lettre de Claudien Mamert à Sidoine est insérée curieusement dans le livre 4 des lettres de Sidoine, faisant apparaître une figure dont nous sommes assez peu familiers, apaisant Dieu par ses prières, sondant les mystères des Écritures saintes et distribuant ses richesses aux pauvres : Claudien regrette en effet de n'avoir pas reçu de commentaire ni même de remerciement à propos du traité *De statu animae* qu'il lui a pourtant dédié ; il ne s'explique pas le mutisme de son ami, alors que ce dernier s'engage pourtant volontiers au service d'autrui, par exemple : *cum precatu Deum placas...*, *cum scripturarum caelestium mysteria rimaris...*, *cum tuas opes in usus inopum prodigis*, « lorsque tu apaises Dieu par tes prières, que tu scrutes les mystères des saintes écritures, que tu distribues tes richesses aux pauvres... »<sup>1103</sup>. Nous observons ici l'image fugace d'un véritable *episcopus* prédicateur, exégète et modèle de charité, telle que sa correspondance ne nous le fait presque jamais entrevoir.

Le fait est que Sidoine ne se donne jamais pour le promoteur d'une orthodoxie nette, ni d'une théologie particulière. Pourtant, le statut d'apôtre et de soldat du Christ, *miles Christi*, est illustré de longue date par les exemples qu'emploie Sidoine : il rappelle par exemple les croisades de Loup de Troyes en Grande-Bretagne où, avec l'autre figure d'évêque idéal qu'est Germain d'Auxerre, il mena une lutte sans merci contre l'hérésie pélagienne<sup>1104</sup> ; il complimente Patiens d'avoir lutté contre l'hérésie des Photiniens<sup>1105</sup>, mais lui-même ne se donne pas pour le gardien de l'orthodoxie en Gaule par ses écrits. Il ne semble s'intéresser aux questions de théologie que de façon lointaine et épisodique – et essentiellement lorsqu'il s'adresse à certaines autorités religieuses. Mais même dans ce cas, son but est moins de réfléchir aux principes de la foi que d'écrire, et de continuer à maintenir une communication de haute tenue : c'est ce qu'affirment Pierre Courcelle<sup>1106</sup> et David Amherdt en rappelant que Sidoine est « un rhéteur, non un théologien »<sup>1107</sup>. De fait, comme nous l'avons vu, Sidoine refuse au moins deux fois de produire, comme on l'y invite, des textes exégétiques : à

*quem de missis ab eo compositis coniunximus, plenius declarauimus.*

<sup>1101</sup> Van Waarden 2010, Harries 1994 p. 220, n. 54, et Loyen, t.3, p. 189, n. 12.

<sup>1102</sup> PL 85, p.156b-157a. Cf. Van Waarden 2010, p. 198 et 564-564 (appendix B).

<sup>1103</sup> *Epist.* 4, 2, 3, lettre de Claudien Mamert à Sidoine.

<sup>1104</sup> *Epist.* 6, 1 3-4

<sup>1105</sup> *Epist.* 6, 12, 4.

<sup>1106</sup> Courcelle 1948, p. 236.

<sup>1107</sup> Amherdt, 2014, p. 421-432, et notamment p.427.



chaque fois, il se dérobe à cette tâche en arguant de la *iactantia* qu'il y aurait à accepter de produire de tels commentaires, rappelant à Arbogastes de Trèves ainsi qu'à Euphronius d'Autun, en 471, que son expérience, sa science et ses talents sont insuffisants, et que d'autres seraient bien plus indiqués que lui pour accomplir ce travail<sup>1108</sup>. Françoise Prévot propose de ne pas s'en tenir à cette explication littérale et voit dans ces refus l'expression d'une crainte qu'éprouverait le jeune pontife à « sonder les mystères interdits »<sup>1109</sup>, se défiant en cela de l'*hybris* de son ami Lampridius qui consulta des astrologues pour connaître son sort futur, privilège exclusif des saints, et qui mourut dans des circonstances violentes – nous aurons l'occasion d'y revenir à la fin de cette partie. Si l'on s'en tient toutefois à la justification de Sidoine, qui se prétend trop peu armé pour de tels travaux exégétiques, le sens de son refus est clair : il ne veut non seulement pas paraître présomptueux, mais il veut aussi tout bonnement ne pas publier d'erreurs sur ces textes sacrés. Il garde certainement à l'esprit l'exemple de Lucidus, interprète excessif de la doctrine augustinienne, confondu par Fauste de Riez pour ses positions erronées, et condamné pour ses positions prédestinarianistes. Patiens de Lyon - dont Sidoine proclame vouloir suivre l'exemple - s'était précisément associé à l'anathématisation du pélagianisme et de la doctrine de la prédestination, inspirée d'Augustin, qu'avait postulée ce prêtre. L'affaire avait fait grand bruit dans les paroisses gauloises, provoquant un concile à Arles en 470<sup>1110</sup>, suivi de la publication d'une lettre de condamnation collective des évêques gaulois, puis d'une lettre ouverte de résipiscence de ce prêtre<sup>1111</sup> ; parmi ses destinataires, de nombreux évêques de l'entourage de Sidoine, tels Léontius d'Arles ou Graecus de Marseille. Quoi qu'il en soit, la controverse avait eu sans doute suffisamment de retentissement pour que Sidoine en ait eu vent, et l'on peut supposer que le risque de se rendre coupable d'hérésie l'ait dissuadé de s'impliquer trop avant dans ces questions par la publication d'oeuvres théologiques et même tout simplement de lettres contenant des détails trop précis sur ses articles de foi. La même explication vaut aussi pour justifier l'absence apparente de prise de position dans le débat qui opposa Fauste de Riez à Claudien Mamert à propos de la nature de l'âme. Le refus de Sidoine d'adresser

---

<sup>1108</sup>*Epist.* 4, 17, 3 et 9, 2, 3.

<sup>1109</sup>Prévôt 1997, p. 224, reproduisant la formule que Sidoine emploie dans l'*epist.* 8, 11, 13.

<sup>1110</sup>Il est d'ailleurs assez étonnant que Sidoine ne soit pas mentionné parmi les signataires de ce concile, dont la datation n'est pas fermement établie, mais qui dut avoir lieu entre 470 et 473. Pourtant, il n'est « pas totalement exclu » que le prédécesseur de Sidoine, Eparchius, ait participé à un concile de ce genre en se rendant au concile réuni par Rauennius d'Arles vers 451. Joop Van Waarden évoque des raisons de protocole (Arles ne serait pas habilitée à inviter l'église de Clermont ; mais on peut réfuter qu'Eparchius de Clermont, comme on vient de le dire, était peut-être au concile d'Arles de 451) ou militaire (Clermont est alors assiégée, en situation précaire). On peut aussi formuler l'hypothèse que Sidoine n'était alors pas évêque, ou qu'il venait juste d'être nommé, de sorte qu'il n'eut pas assez de temps pour se rendre à ce synode, ou qu'il n'en fut pas informé à temps.

<sup>1111</sup>Fauste de Riez., *epist.* 1 *ad Lucidum presbyterum*, CSEL 21, p. 161-164, et Lucidus, *epist.* 2, *ibid.*, p. 165-168.

spontanément une lettre d'éloge à Claudien, pourtant réclamée<sup>1112</sup> et finalement obtenue<sup>1113</sup> par ce dernier, serait à mettre au compte de sa volonté de ne pas prendre part à la querelle philosophique qui oppose Claudien Mamert à Fauste de Riez autour des années 470, au sujet de corporéité de l'âme. Cette polémique littéraire et doctrinale se fonde sur deux textes : une lettre de Fauste de Riez, qui circulait anonymement, défendait la thèse de la matérialité de l'âme ; Claudien la réfute avec véhémence dans le *De statu animae*. Salvatore Pricoco<sup>1114</sup> estime que Sidoine se garde bien de prendre parti pour l'un ou pour l'autre, en mettant en évidence l'équivalence pratiquement terme à terme des éloges qu'il composa pour les deux, tant pour le traité *De Statu animae* que pour le livre de Fauste auquel il répond, ayant prétendument à cœur de montrer sa neutralité entre les adversaires<sup>1115</sup>.

## 2. *À la recherche du prédicateur*

En dépit de l'absence d'une œuvre liturgique ou prédicative de Sidoine, il est possible de glaner dans ses œuvres quelques éléments permettant de reconstituer le contenu et la forme des prédications sidonienne, et d'entrevoir quel type de discours religieux il fut susceptible de tenir une fois évêque. Grégoire de Tours, justement, insistait sur la façon de Sidoine, qu'il apparentait à un ange<sup>1116</sup>, et sur sa capacité à mettre son verbe au service de Dieu. Or, cette éloquence naturelle importe davantage au Tourangeau parce qu'elle est un moyen efficace de l'évangélisation, et permet, pour Grégoire, la transmission de la parole divine : c'est pourquoi ce dernier présente Sidoine comme un saint homme et un habile improvisateur, prompt à impressionner l'assistance par la parole et à lui délivrer le message évangélique, comme le fait apparaître l'analyse de Luciana

---

<sup>1112</sup>*Epist.* 4, 2. Cette unique lettre allographe insérée dans le corpus de Sidoine a de quoi surprendre. Sidoine veut-il montrer qu'il a été forcé d'écrire l'éloge ?

<sup>1113</sup>*Epist.* 4, 3.

<sup>1114</sup>Pricoco 1965, p. 121-123.

<sup>1115</sup>Köhler 1998, en lisant la lettre 7, 14 où Sidoine développe des conceptions de l'âme assez clairement inspirées de la doctrine platonicienne, arrive toutefois à la conclusion que Sidoine semble plutôt solidaire de la conception d'une âme incorporelle telle que la défend Claudien Mamert.

<sup>1116</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 22-23. *Sanctus uero Sidonius tantae facundiae erat, ut plerumque ex improviso luculentissime quae uoluisset, nulla obsistente mora, componeret. Contigit autem quadam die, ut ad festiuitatem basilicae monasterii, cui supra meminimus, inuitatus accederet, ablatoque sibi nequiter libello, per quem sacrosancta sollemnia agere consueuerat, ita paratus a tempore cunctum festiuitatis opus explicuit, ut ab omnibus miraretur nec putaretur ab adstantibus ibidem hominem locutum fuisse, sed angelum. Quod in praefatione libri, quem de missis ab eo conpositis coniunximus, plenius declarauimus. Cum autem esset magnificae sanctitatis atque, ut diximus, ex senatoribus primis, plerumque nesciente coniuge uasa argentea auferebat a domo et pauperibus erogabat. Quod illa cum cognosceret, scandalizabatur in eum, sed tamen, dato egenis pretio, species domi restituebat.*

Furbetta<sup>1117</sup>. Par comparaison, il semble que cette qualité d'éloquence ne soit pas au nombre de celles que glorifie le plus Sidoine lorsqu'il présente les figures d'évêques qu'il trouve admirables. L'art rhétorique devait pourtant être mis au service de l'Évangile et du catéchisme des fidèles. Un fragment de prédication sidonienne est décelable dans la lettre d'exhortation à la vie religieuse qu'il adresse à Consentius, son ami poète narbonnais qu'il félicite certes parce qu'il est *clam sanctus*, mais qu'il invite à devenir *palam religiosus*. À la fin de cette lettre se font entendre les accents d'un petit *sermo*. Sidoine souhaiterait que Consentius consacre « sa langue à la louange céleste, son âme aux pensées célestes, sa main aux offrandes pieuses », *caelestibus lingua praeconiis, anima sententiis, dextra donariis*<sup>1118</sup>, avant d'ajouter :

*praecipue tamen dextra donariis, quia quicquid ecclesiis spargis, tibi colligis ; ad cuius exercitia uirtutibus illud uel principaliter te poterit accendere, quod inter opes quaslibet positi quae bona stultis falso uocantur, si quid largimur nostrum, si quid habemus, alienum est.*

Mais surtout, que ta main se consacre aux offrandes religieuses, car tout ce que distribues pour l'Église, tu le recueilles pour toi ; et voici ce qui pourra t'inciter par-dessus tout à l'exercice de cette vertu : nous qui disposons de quelques richesses, que les sots appellent à tort des « biens », ce que nous donnons est nôtre, et ce que nous gardons est étranger.<sup>1119</sup>

Par l'usage de deux formules paradoxales inspirées de divers passages bibliques<sup>1120</sup>, Sidoine forge un échantillon de discours épiscopal par lequel il promet le don et l'abnégation. Ce genre d'exhortation, qui, comme nous l'avons déjà dit, demeure relativement rare dans le corpus des lettres, nous donne enfin l'occasion d'entendre un Sidoine prédicateur et nourri de lectures édifiantes. Les articles de foi qu'il défend sont disséminés dans les lettres avec discrétion et parcimonie, et nous permettent de restituer son credo à grands traits. Notre évêque évoque occasionnellement la force des reliques sacrées : il mentionne notamment le pouvoir de guérison des saints Pierre et Paul<sup>1121</sup>, dont il put faire l'expérience lors de sa visite aux églises des apôtres à Rome (dans une remarque qu'Etienne Wolff<sup>1122</sup> estime avoir été possiblement ajoutée au moment de

<sup>1117</sup>Furbetta 2015.

<sup>1118</sup>*Epist.* 8, 4, 4.

<sup>1119</sup>*Ibid.*

<sup>1120</sup>Par exemple dans Ps. 112, 5-9 : « Heureux l'homme qui exerce la miséricorde et qui prête » ; *Actes* 20, 35 : « il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir » ; 2 Co 9, 6-12 : « Sachez-le, celui qui sème peu moissonnera peu, et celui qui sème abondamment moissonnera abondamment ».

<sup>1121</sup>*Epist.* 1, 5, 9.

<sup>1122</sup>Wolff 2016, p. 199-200. Dans la n. 31, l'auteur avance l'hypothèse que ce passage ait pu être ajouté lors de la publication du recueil, en 469, « afin de préparer l'opinion à son entrée dans les ordres ». Il doute, de plus, du caractère simultané de cette remarque avec l'écriture du reste de la lettre composée en 467, car le surgissement du christianisme apparaît *ex abrupto*, et qu'il n'est jamais ailleurs question de Rome comme ville chrétienne : ainsi, « c'est comme si Sidoine se souvenait tout d'un coup qu'il est chrétien et que Rome est le siège apostolique »

la publication). Les restes du martyr Julien de Brioude sont eux aussi dotés d'une puissance surnaturelle, « ces os que croyaient morts ceux qui sont promis à la mort, alors que rayonne de leur tombeau un pouvoir toujours vivant »<sup>1123</sup>. Lorsqu'il évoque Abraham, Sidoine fait d'ailleurs allusion à des forces maléfiques qu'il combat : l'action du confesseur met en fuite « les esprits du mal », et vient à bout des « lémures », qui sont, d'après l'antique croyance, les âmes damnées des hommes, et des « démons »<sup>1124</sup>. Notons que les « lémures » sont des créatures évoquées essentiellement par des auteurs classiques, tels Horace, Ovide, Perse ou Varron, et que Sidoine est le seul auteur tardo-antique à évoquer cette ancienne croyance<sup>1125</sup>... On entrevoit bien ici le nécessaire recours du néo-converti à la terminologie culturelle du langage ancien.

Le thème de la vie après la mort intervient aussi dans les lettres 4, 22, 4 et 9, 8, 2, où Sidoine forme l'espoir d'être absous de ses péchés et d'atteindre le « royaume des cieux » : son cousin Avitus sera probablement récompensé par la divinité, d'après la lettre 3, 1, 3. De même, le juif *promotus* mentionné dans la lettre 8, 13, 3, récemment converti au christianisme, pourra échapper aux supplices éternels, désormais devenu « citoyen de la cité céleste ». D'après plusieurs passages, on comprend que Sidoine a fait sienne l'idée qu'un premier jugement a lieu immédiatement après la mort afin de laisser les martyrs et les saints accéder directement à cette cité céleste, tandis que les autres doivent attendre le jugement dernier<sup>1126</sup>. Cette faveur est une récompense des mérites personnels de ces martyrs, car la *portio martyri* assure la *pars regni* :

- |    |                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
|----|---------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1  | <i>Abraham sanctis merito sociande patronis, (...)</i>                                | « Abraham, toi qui, en raison de ton mérite, dois être associé à la compagnie des saints patrons, (...), la part que tu as prise au martyre te donne une part du royaume [...]. Reste la double couronne qu'ont méritée tes peines. Déjà des milliers d'habitants du saint Paradis se pressent autour de toi <sup>1127</sup> . |
| 4  | <i>dat partem regni portio martyri (...).</i>                                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| 26 | <i>Sudori superest dupla corona tuo.<br/>Iam te circumstant paradisi milia sacri.</i> |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |

Sidoine a fait sien le message évangélique : la vie céleste est ainsi déterminée par les mérites démontrés ici-bas et les peines éprouvées. Le sentiment religieux de Sidoine est également structuré, comme l'a montré Françoise Prévot<sup>1128</sup>, sur les deux moments opposés que sont la Loi et la Grâce, c'est-à-dire le temps de l'esclavage et celui de la libération par le don de Jésus Christ par

<sup>1123</sup>*Carm.* 24, v. 17-19 ; aussi évoqué dans *Epist.* 7, 1, 7.

<sup>1124</sup>*Epist.* 7, 17, 2, v. 10-12 : ... *spiritibusque malis fers, fugitiue, fugam. / Quaque uenis, Lemurum se clamat cedere turba : / daemonas ire iubes exul in exilium.*

<sup>1125</sup>Van Waarden 2016, p. 233, commentaire *ad loc.*

<sup>1126</sup>Prévot 1997, p. 225.

<sup>1127</sup>*Epist.* 7, 17, 2 = Fr. Prévot, RIGC 1997, n°20.

<sup>1128</sup>Prévot 1997, p. 225.

Dieu. Ces deux moments sont thématiques par Paul dans l'épître aux Romains et la seconde aux Corinthiens. Dans la première, il désigne la Loi comme le moment de la punition du péché ; il poursuit en définissant la grâce comme le moment du rachat de ces péchés : « si, par la faute d'un seul, tous les hommes sont morts, à plus forte raison la grâce de Dieu et le don se sont, par la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, abondamment répandus sur tous les hommes »<sup>1129</sup>. Il est fait mention de ces deux thèmes dès le poème 16 : « La loi n'aura plus qu'à garder le silence quand brillera la Grâce »<sup>1130</sup>. Comme Fauste, Sidoine croit au pardon accordé par Dieu. D'autre part, dans une lettre à propos d'un juif converti, Sidoine se souvient encore de l'affirmation de Paul dans sa seconde épître aux Corinthiens : « la lettre tue, mais l'Esprit fait vivre »<sup>1131</sup>. Les jeûnes et les mortifications prévus par les Rogations peuvent à cet égard obtenir le pardon divin. La prière pour autrui, qui doit mener à la résipiscence du pécheur, est favorisée<sup>1132</sup> car l'évêque intercède pour la rémission des péchés. Il est ainsi possible de restituer quelques éléments du credo sidonien et de ses prêches à partir de brèves allusions disséminées dans ses lettres et ses poèmes. Mais on ne peut que constater que tel n'est pas l'essentiel de leur contenu et que notre auteur ne se prête pas aussi volontiers à la prédication et à la pastorale qu'aux *nugae* et aux salutations mondaines.

---

<sup>1129</sup>Rm 5, 12 et 15 ; Voir aussi Rm 6, 14 et 7, 6.

<sup>1130</sup>*Carm.* 16, v. 39.

<sup>1131</sup>2 Co 3, 6

<sup>1132</sup> Par exemple dans la lettre 4, 14.

## II. Convertir le dignitaire : du *praefectus* ou *perfectus*<sup>1133</sup>.

Devenir évêque implique également une traduction du rôle aristocratique vis-à-vis des classes inférieures dans le langage chrétien, et une réinterprétation « chrétienne » de ce « devoir de classe » qui s'exprime si bien dans les premiers livres de Sidoine, en vertu duquel il incombe aux jeunes gens issus de nobles familles d'exercer des charges publiques, de ne pas rester inactifs. Cet impératif demeure la préoccupation de l'évêque, tant et si bien que Philip Rousseau en est venu à se demander si l'exercice épiscopal ne finissait pas par devenir « *just another public office* »<sup>1134</sup>. Il est vrai que Sidoine évoque en des termes parfois fort semblables les *potentes* civils et religieux, chez qui il finit à vrai dire par rechercher les mêmes qualités, comme nous l'avons vu plus haut. Lui-même ne distingue ses deux statuts propres, civils et religieux, que pour en souligner la cohérence et l'équivalence dans sa lettre à Polémus : *si futura magni pensitas, scribe clerico, si praesentia, scribe collegae*, « si c'est à la vie future que attaches du prix, écris au clerc ; si c'est le présent qui t'intéresse, écris à un collègue »<sup>1135</sup>. Sidoine présente certes le statut ecclésiastique de Tonantius Ferreol, dans la lettre 7, 12, comme une dignité plus honorable que sa préfecture des Gaules, au motif que « le plus humble des religieux est, sans contestation, considéré, dans l'opinion des gens de bien, comme supérieur au dignitaire le plus important »<sup>1136</sup>, mais, par une longue préterition initiale dans laquelle Sidoine énumère les titres honorifiques de l'ancien préfet avant d'évoquer sa dignité épiscopale, notre auteur suggère bien les rapports d'analogie entre ces fonctions de *praefectos* et de *perfectos Christi*<sup>1137</sup>, qu'il associe par jeu de mots. D'ailleurs, en les distinguant, Sidoine souligne aussi les similitudes qui existent entre le rôle « judiciaire » du dignitaire civil et celui de l'évêque : l'un exerce une justice séculière, dont les effets et prérogatives sont diamétralement opposés à ceux de la justice divine, que l'autre incarne et défend par le pardon<sup>1138</sup>.

Le recrutement de plus en plus fréquent des évêques au sein de la brillante et influente noblesse s'explique aussi par le rôle patronal<sup>1139</sup> qu'est amenée à jouer la figure protéiforme qui

<sup>1133</sup>Dans la lettre 7, 12, 4, Sidoine associe, par jeu de mots, les *praefectos* et de *perfectos Christi*, dont les fonctions convergent effectivement à certains égards.

<sup>1134</sup>Rousseau 1976, p. 362.

<sup>1135</sup>*Epist.* 4, 14, 4.

<sup>1136</sup>*Epist.* 7, 12, 4.

<sup>1137</sup>*Epist.* 7, 12, 4.

<sup>1138</sup>*Epist.* 4, 14, 3.

<sup>1139</sup>Cette qualification est introduite par Brown 1971.

occupe l'évêché<sup>1140</sup>. Le pouvoir épiscopal s'exerçant, d'ailleurs, depuis le cœur de l'espace urbain, la cité et le diocèse finissent par se confondre. La volonté, de plus en plus manifeste - tant pour Sidoine que pour les communautés religieuses qu'il évoque -, d'élire des notables évêques, tient au rôle doublement protecteur que ces derniers sont appelés à remplir : d'une part, il s'agit de protéger la cité des assauts guerriers (et hérétiques) de chefs barbares soucieux d'étendre leur domination politiques et religieux ; d'autre part, de veiller à la sauvegarde de l'harmonie entre les concitoyens et de leur témoigner une affection protectrice en leur apportant une aide charitable. Ainsi la charge administrative et les prérogatives sociales du patronat classique se traduisent-elles en termes chrétiens.

### 1. *Christianisation de la lutte politique*

Devenu *caput ciuitatis*, l'évêque est un personnage politique à part entière ; il est même le seul représentant de l'autorité à l'échelle municipale, et devient donc naturellement le chef de la cité, dont il assume, face aux menaces croissantes des incursions germaniques, certaines responsabilités temporelles<sup>1141</sup>. Comme nous l'avons vu, le recrutement des évêques dans l'aristocratie favorise précisément les fonctions politiques de ces derniers, qui se présentent comme des intermédiaires expérimentés entre leur cité, le pouvoir impérial et les autorités germaniques<sup>1142</sup>. La fonction diplomatique de l'évêque est d'ailleurs d'autant plus efficace qu'il n'agit pas seul, mais en réseaux, constitués préalablement, soit dans les rangs de l'aristocratie sénatoriale, soit dans les monastères, où les liens solides de l'amitié garantissent une entraide toute apostolique<sup>1143</sup>. Cette fonction échoit aux évêques gaulois comme à Sidoine, qui se voit chargé de défendre de la *patria aruerna*, à la manière de ses prédécesseurs : Paulin de Nole cite Venerandus, sixième évêque de Clermont au début du V<sup>e</sup> siècle, au nombre des huit évêques qu'il qualifie de « gardiens de la foi et de la religion malgré les maux du siècle »<sup>1144</sup> ; il est possible que, tout comme l'évêque de Toulouse Exuperius, il

---

<sup>1140</sup> Cf. Lepelley 1998, p. 19. La question du patronat épiscopal et de ses nuances par rapport au patronat classique est étudiée de façon synthétique dans tout le chapitre.

<sup>1141</sup> Heijmans et Pietri 2009, p. 48 ; Charles et Luce Pietri 1995, p. 220-222.

<sup>1142</sup> Et comme le souligne aussi parfaitement Mathisen 1993, p. 98-99.

<sup>1143</sup> Viellard 2014, p. 49.

<sup>1144</sup> Paulin de Nole, *Epist.* 48, *CSEL* 29, p. 389-390. Cité par Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 13, p. 62, à propos de l'incursion barbare en Gaule en 407.

ait pris part à la défense de l'Auvergne contre les Vandales<sup>1145</sup>. De même, Loup de Troyes défend sa ville contre les Huns d'Attila qui avaient envahi Troyes en 451<sup>1146</sup> et s'associe à Germain d'Auxerre pour repousser les envahisseurs saxons et pictes<sup>1147</sup>. Dans leur sillon, c'est en tant que chef de la cité et garant de l'orthodoxie de sa paroisse que Sidoine résiste doublement à l'assaut barbare : c'est sous la mitre qu'il organise la résistance contre le wisigoth Euric, en priant son beau-frère Ecdicius de défendre la cité, et en défendant ses intérêts jusqu'au bout<sup>1148</sup> ; de même, lorsqu'il évoque les exactions d'Euric, en 475, dans les territoires passés sous domination wisigothe, redoutant d'ailleurs de voir l'Auvergne livrée au même sort, Sidoine prend soin de préciser qu'il peut rester le chef spirituel de la cité :

*Agite, (...) ut episcopali ordinatione permissa populos Galliarum, quos limes Gothicae sortis incluserit, teneamus ex fide, etsi non tenemus ex foedere.*

Visez donc à obtenir [...] qu'on nous permette de procéder à des ordinations d'évêques, afin que les populations des Gaules qui seront englobées dans les limites de la zone gothique, restent sous notre dépendance en vertu de leur foi, même si elles ne dépendent plus de nous en vertu du traité.<sup>1149</sup>

Ce passage illustre bien la mutation des enjeux politiques dans l'épiscopat : si les territoires sont perdus *ex foedere*, l'évêque peut conserver une autorité sur les populations passées aux mains des Wisigoths *ex fide*. Les termes de la lutte se sont visiblement déplacés de la sphère politique à la sphère religieuse et ce, même chez le roi barbare Euric :

*Sed, quod fatendum est, praefatum regem Gothorum, quamquam sit ob uirium merita terribilis, non tam Romanis moenibus quam legibus Christianis insidiatum pauesco. Tantum, ut ferunt, ori, tantum pectori suo catholici mentio nominis acet, ut ambigas ampliusne suae gentis an suae sectae teneat principatum.*

Mais il faut bien le dire : je crains bien que le roi des Goths dont je viens de parler, certes terrible par la valeur de ses forces, ne tende pas tant ses embuscades contre les remparts romains que contre les lois du Christ. On dit que la mention du nom de catholique est si aigre à ses lèvres, si aigre à son cœur, qu'on peut se demander si c'est bien son peuple dont il est le chef, ou sa secte<sup>1150</sup>.

<sup>1145</sup>Prévot 1993a, p. 244.

<sup>1146</sup>*Vita s. Lupi*, MGH srm 7. 5, p. 298.

<sup>1147</sup>Constantius de Lyon, *Vita s. Germani*, 17-18, SC 112, p. 154, 156 et 158.

<sup>1148</sup>*Epist.* 3, 3.

<sup>1149</sup>*Epist.* 7, 6, 10.

<sup>1150</sup>*Epist.* 7, 6, 6.



C'est dorénavant sous couvert de lutter pour l'orthodoxie que l'évêque s'engage dans la défense de la *patria*, ce qui explique que Sidoine présente Euric comme le chef d'une secte et comme un hérétique persécuteur. On le voit, le rôle défensif du dignitaire s'est traduit en termes religieux : à en croire Sidoine, c'est une persécution arienne et non une guerre hégémonique que mène le roi germanique, dont les intérêts seraient plus religieux que purement territoriaux ; ce qui n'est sans doute pas exact, car, comme l'a bien relevé Joop Van Waarden, une fois ces territoires annexés au royaume wisigothique, la « persécution » contre le clergé catholique prend fin. D'ailleurs, après 475, Sidoine se rangera, bon gré mal gré, aux côtés des nouveaux maîtres, mais en conservant son statut d'évêque catholique. Il est sans doute plus acceptable de présenter la part prise par l'évêque dans ces hostilités comme une lutte pour l'orthodoxie plutôt que comme la défense d'un ordre politique et culturel, d'où la traduction en termes religieux du rôle joué par les deux partis : Euric est avant tout un persécuteur, non un simple ennemi politique, et le rôle de l'évêque est moins de protéger la cité terrestre que la cité céleste.

## 2. *Conversion du patronage*

L'évêque reste le patron de ses ouailles, à ceci près que le souci de charité qui existait certes déjà dans l'empire païen mute, avec la valorisation progressive de la figure du *sanctus*<sup>1151</sup>, c'est-à-dire de l'évêque voué à devenir un saint, vers l'idée de *caritas* chrétienne : le don et la générosité n'ont alors d'autre but que de nourrir les pauvres du Christ ; nulle contrepartie de cet évergétisme n'est attendue sur terre. Le clientélisme trouve donc aussi à se convertir en termes chrétiens et l'on peut parler, en quelque sorte, d'une théologie du patronage<sup>1152</sup>. Le rôle spirituel du chef de la communauté religieuse est expliqué en des termes évangéliques par notre évêque :

*Aliquis aliquem, ego illum praecipue puto suo uiuere bono, qui uiuit alieno quique fidelium calamitates indigentiamque miseratus facit in terris opera caelorum.*

Si chacun peut avoir sa conception du bonheur, je pense, moi, que le meilleur moyen de travailler, dans cette vie, à son propre bonheur est de travailler au bonheur d'autrui, et, prenant en pitié les malheurs et le dénuement des fidèles, d'accomplir sur la terre les œuvres du ciel.<sup>1153</sup>

<sup>1151</sup>Cracco Ruggini 1999.

<sup>1152</sup>Les caractéristiques du patronage exercé par l'évêque sont notamment étudiées par Näf 1995 (chapitre « *Patrocinium* ; wirtschaftliche Interessen »). Voir aussi Rousseau 1976, p. 357-367.

<sup>1153</sup>*Epist.* 6, 12, 1.

Dans cet exorde d'une lettre adressée à Patiens de Lyon, Sidoine démontre qu'il a assimilé le message des Évangiles et qu'il est prêt à faire œuvre de charité envers les plus humbles, alors même que ses lettres pré-épiscopales ne témoignent pas de ce type de préoccupation, dominées plutôt par l'indifférence à leur égard. Le terme de *caritas* est au contraire bien représenté dans le corpus épistolaire épiscopal avec une petite quarantaine d'occurrences. L'évêque peut faire montre de charité à l'égard des *humiliores*, en leur faisant l'aumône d'une partie des dons adressés à l'Église par la communauté, et la générosité de l'évêque doit s'exercer d'autant plus volontiers que l'on attend du clerc qu'il se départisse petit à petit de ses biens. Sidoine encourage parfois l'aumône dans sa correspondance<sup>1154</sup> et semble avoir lui-même prêché par l'exemple, si l'on en croit le fameux récit de Grégoire de Tours qui prétend que l'épouse de Sidoine, Papiantilla, s'était mise en colère parce que ce dernier avait distribué sa vaisselle d'argent aux pauvres<sup>1155</sup>. Néanmoins, cet aspect de la *caritas* n'est pas très représenté chez Sidoine, qui préfère manifestement l'action concrète au don. Ses lettres de recommandations nombreuses témoignent de l'intervention de plus en plus fréquente des évêques dans le règlement d'affaires de litiges touchant des individus, qu'ils soient clercs ou laïcs, et ce malgré le caractère extra-judiciaire de cette prérogative à laquelle Augustin avait également très souvent recours<sup>1156</sup>. Sidoine exploite à son tour les pouvoirs de l'*epistula commendatitia* : il réclame par exemple à son collègue Basilius d'admettre dans son réseau le lecteur Amantius et de l'aider. De nombreuses lettres écrites du temps de son épiscopat comportent des exemples de recommandations<sup>1157</sup> ou d'intercession d'évêques, qu'elles soient consenties ou réclamées, en faveur par exemple d'héritiers désireux de défendre leur droit de succession<sup>1158</sup>, de fautifs repentants<sup>1159</sup>, voire de clerc fugueur<sup>1160</sup>. Tous ces exemples rappellent certes les lettres de recommandation de Pline<sup>1161</sup>, que Sidoine réécrit en conscience, mais en y insérant un vocabulaire chrétien : ainsi demande-t-il à Léontius d'Arles d'employer « l'autorité de (s)a couronne sacerdotale » (*auctoritas coronae tuae*)<sup>1162</sup> pour accélérer le règlement d'une affaire, ou prie-t-il l'évêque Censorius de traiter un diacre « avec la bienveillance qu'on accorde aux serviteurs de la foi », *domesticis fidei deputata*

---

<sup>1154</sup>*Epist.* 8, 4, 4.

<sup>1155</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 23.

<sup>1156</sup>Rebillard 1998, p. 136-144.

<sup>1157</sup>*Epist.* 4, 5 ; *epist.* 6, 6 ; *epist.* 6, 8 ; *epist.* 6, 10 ; *epist.* 6, 11.

<sup>1158</sup>*Epist.* 6, 2 et *epist.* 6, 3

<sup>1159</sup>*Epist.* 6, 9 et *epist.* 9, 6.

<sup>1160</sup>*Epist.* 9, 10.

<sup>1161</sup>Par exemple, la lettre 6, 8, où Pline favorise une affaire d'héritage ou la lettre 9, 21, par laquelle Pline demande à Sabinianus de pardonner à son affranchi.

<sup>1162</sup>*Epist.* 6, 3, 2.

*humanitate*<sup>1163</sup> ; de même remercie-t-il l'évêque Ambrosius de l'efficacité de son intercession qu'il attribue à sa *sanctitas apud Christum*<sup>1164</sup>. Les lettres 11 et 12 de Fauste constituent d'autres exemples d'intercessions de l'évêque de Riez en faveur des opprimés qui lui réclament son aide, par exemple pour la libération de captifs sur le territoire de Lyon<sup>1165</sup>, ou pour obtenir l'*absolutio* d'un membre de la famille<sup>1166</sup>. Protection et charité épiscopale garantissent théoriquement aux évêques un respect affectueux de la part de la communauté paroissiale, en même temps qu'une considération possiblement supérieure à celle dont jouissent les grands du monde<sup>1167</sup>. Depuis Martin de Tours, les évêques semblent avoir assimilé l'idée que le rapport avec les ouailles, quand il se fait plus étroit et plus direct, gagne en qualité parce qu'il favorise la confiance tout autant que la ferveur religieuse<sup>1168</sup> : l'évêque se rapproche donc des hommes du commun. Mamert devient ainsi très populaire auprès des fidèles dont il stimule la foi par une présence tangible et une proximité visible ; son action promet un effet direct sur la *turba humilis*, qui suit collectivement les recommandations du prélat lors des rogations qu'il préside<sup>1169</sup>. Cette proximité du clerc avec les humbles s'explique aussi par une communauté d'intérêt et d'identité : le clerc devant désormais afficher davantage d'humilité<sup>1170</sup>, il condescend à devenir pour ainsi dire « *primus inter pares* », abaissant le prestige de l'ancien patron. C'est pourquoi Sidoine, célébrant chez Fonteius de Vaison ses *melleas, sanctas et floridas (...)* *blanditias*, ses « douces, saintes et généreuses gentillesse », commente avec finesse : *sacerdotii fastigium non frangitis comitate, sed flectitis*, « par votre générosité, vous n'abaissez pas l'élévation du sacerdoce, mais vous le courbez jusqu'à nous »<sup>1171</sup>. La nuance est subtile. La générosité épiscopale semble enveloppée d'une modestie nouvelle, délestée, au moins, dans les apparences, du souci de prestige terrestre.

Dans ce réseau de clientélisme redessiné, un éminent évêque pouvait du reste lui-même entretenir des relations de « clientèle » avec un autre évêque en quête de protection, comme en témoigne Sidoine auprès d'Agroecius, évêque métropolitain de Sens, dont il sollicite l'aide pour l'élection du nouvel évêque de Bourges alors qu'il se trouve lui-même en difficulté, car son évêché est le seul de la province à ne pas être sous occupation wisigothe. Comme le fait remarquer Joop

---

<sup>1163</sup>*Epist.* 6, 10, 2.

<sup>1164</sup>*Epist.* 9, 6, 1 : *Viguit (...) apud Christum tua sanctitas intercessionis effectu.*

<sup>1165</sup>Fauste de Riez, *Epist.* 11, CSEL 21, p. 217-218.

<sup>1166</sup>*Id.*, *Epist.* 12, p. 218-219.

<sup>1167</sup>Rousseau 1976, p. 363, rappelant les exemples de Léontius d'Arles et de Fauste de Riez, qui ne craignent pas le mépris des *majorum*, *Epist.* 6, 3, 2 ; 7, 1 et c. 16, 117.

<sup>1168</sup>*Ibid.*, p. 354.

<sup>1169</sup>*Epist.* 7, 1, 5 et 6.

<sup>1170</sup>On se souvient que la Préface des *Statuta Ecclesiae Antiqua* promeut l'élection d'un clerc s'il est *humilibus affabilis*.

<sup>1171</sup>*Epist.* 7, 4, 2.

Van Waarden, la fin de la lettre contient des termes qui appartiennent à la terminologie usuelle de la relation patron-client : Sidoine réclame le *praeceptum* (instruction) et promet l'*obsequium* (obéissance)<sup>1172</sup>. La singularité du statut de l'évêque dans la société civile et religieuse telle qu'elle s'organise au V<sup>e</sup> siècle tient aussi, justement, à ce caractère hybride entre grandeur et modestie : il est tout à la fois *patronus* et *cliens*, à l'instar de Fauste ou de Ruricius qui nomme ce dernier son *patronus*<sup>1173</sup>. Sidoine réclame lui-même, en « échange » du corps des martyrs Ferréol et Julien, le patronage de Mamert de Vienne<sup>1174</sup>. Ce type de protection peut consister en une assistance morale, témoignée par une simple visite (ainsi celle de Constantius aux Clermontois assiégés dans la lettre 3, 2), ou matérielle, par exemple par la fourniture de vivres : Patiens, évêque de Lyon, obéit aux préceptes évangéliques lorsqu'il distribue en 471, sur ses fonds propres, du blé et des vivres aux populations du Sud-Est gaulois affamées par les Goths, ce qui permet à Sidoine de le comparer au « vénérable patriarche Joseph »<sup>1175</sup>. L'aide matérielle et alimentaire fournie, qui aurait pu être le fait de n'importe quel généreux évergète dans le siècle classique, est ici explicitement traduite en langage religieux et transformée à l'aide d'un exemple chrétien.

Enfin, depuis l'époque de Constantin qui est l'initiateur de cette pratique, l'évêque jouit aussi du pouvoir de rendre la justice dans la cadre de l'*audientia episcopalis*<sup>1176</sup>. On peut ainsi s'en remettre à l'évêque pour tout litige, dès lors que les deux parties acceptent d'avoir recours à son arbitrage. La justice rendue par l'évêque, considérée comme moins corrompue que l'arbitrage civil, est ainsi souvent préférée à ce dernier : l'audience épiscopale est de plus en plus requise, au fil du temps, pour des affaires temporelles. Néanmoins, si les canons permettent bien de préciser l'esprit des lois au regard des litiges concernant le clergé, l'évêque ne peut se référer à un droit canonique établi pour des affaires courantes ; aussi considère-t-on qu'il exerçait sans doute son jugement en se conformant au droit romain, non sans infléchir son interprétation dans un sens chrétien. Le rôle d'arbitre du patron classique, dans les conflits d'ordre privé, évolue peu à peu vers celui de réconciliateur : sa mission est essentiellement de faire régner la paix<sup>1177</sup>. On voit donc que l'organisation patronale de la société classique a trouvé à se muer dans les cadres de l'Église, qui est devenue elle-même une hiérarchie de l'entraide et de la protection<sup>1178</sup>. Cette composante sociale du

---

<sup>1172</sup>Epist. 7, 5, 4.

<sup>1173</sup>Epist. 1, 1 : *Domino suo peculiari in Christo Domino Patrono Fausto episcopo Ruricius...* Cf. Rousseau 1976, p. 362.

<sup>1174</sup>Epist. 7, 1, 7.

<sup>1175</sup>Epist. 6, 12, 7 : *uenerabilis patriarchae Ioseph historicalem diligentiam comparemus...*

<sup>1176</sup>Sur l'*audientia episcopalis*, cf. Huck 2008, p. 295-315.

<sup>1177</sup>Epist. 6, 2, 3.

<sup>1178</sup>Toutefois des laïcs, tout comme des esclaves (des *serui ecclesiae* sont mentionnés comme possessions de l'Église dans les *Leges Alamannorum*, 6, 17, 1), pouvaient aussi être employés au service de l'Église, de gré ou de force, moyennant émoluments ou seulement en échange d'une protection. Cf. Bailey 2016, p. 48-50.

monde antique s'est trouvée aisément convertie parce qu'elle présentait déjà une certaine cohérence avec le message christique, en ce qu'elle promouvait l'aide aux pauvres, mais dans l'empire christianisé, le patronage élitair épiscopal s'infléchit vers davantage d'humilité. Par ailleurs, suivre la voie chrétienne en embrassant la carrière cléricale implique bien d'autres renoncements dont Sidoine est une figure tout à fois exemplaire et, nous le verrons, manifestement nostalgique.

## B. Le problème de la culture profane.

Le parcours individuel de Sidoine reflète bien l'orientation générale des carrières et des itinéraires spirituels de l'aristocratie gallo-romaine au V<sup>e</sup> siècle : soucieux de chercher d'autres voies pour participer aux affaires publiques quand l'instabilité de l'empire ne garantit plus cette possibilité, les nobles gaulois épousent plus volontiers les carrières religieuses<sup>1179</sup>. Or, le cas de Sidoine présente une certaine singularité, en ce que cet accès au monde régulier ne s'est pas effectué sans un renoncement manifeste à son identité première, celle d'un gallo-romain puissamment enraciné dans la tradition gréco-romaine.

Le V<sup>e</sup> siècle gaulois étant marqué, comme nous l'avons vu, par un effort de conversion des structures sociales, des pratiques et des croyances au christianisme, ce mouvement se prolonge naturellement dans le besoin, de plus en plus nettement ressenti, de convertir aussi la culture profane, qui fut certes un temps tenue pour un espace de références neutre, mais qui devint peu à peu problématique car incompatible dans ses contenus avec une certaine éthique chrétienne. Comme le remarque Stéphane Gioanni<sup>1180</sup> dans un article consacré à la culture profane et à la littérature monastique en Occident, on assiste, durant le siècle de Sidoine, à une condamnation progressive du *profanus*, au sens de « non-religieux » : si, jusqu'à un certain point (que l'on pourrait peut-être situer au milieu du V<sup>e</sup> siècle) et hors les milieux cénobitiques, il était possible d'être à la fois chrétien et cicéronien, il arriva un temps au cours duquel, manifestement, les sphères religieuse et profane apparurent de moins en moins compatibles et conciliables. La question parut de plus en plus problématique aux yeux des auteurs chrétiens<sup>1181</sup>. Ces derniers ressentent fortement l'imperméabilité des champs de savoirs avec leurs implications éthiques et morales, de l'un et de l'autre « monde » ; et il leur est souvent bien difficile de déterminer auquel ils appartiennent. Sidoine est de ceux-là : n'est-il pas, malgré sa charge épiscopale, un homme de l'ancien monde, poussé à la conversion de son mode de vie et de ses goûts ? Dans ces conditions, que faire des composantes de la culture antique ? Tout l'intérêt de cette question réside dans le traitement très singulier que réserve le néo-converti aux catégories, aux formes et aux contenus de la *paideia* classique.

---

<sup>1179</sup>Chuvin 2009, p. 178-179.

<sup>1180</sup>Gioanni 2010, p. 179.

<sup>1181</sup>Augustin postule finalement, et non sans difficulté, la supériorité du message biblique par rapport aux sources antiques dans le *De Doctrina Christiana*. Le fameux rêve de Jérôme, rapporté dans la lettre 22, 4 à Eustochium, traduit aussi la difficulté à concilier deux courants de pensée qui s'opposent de plus en plus nettement.

## I. La culture classique de Sidoine

Le lieu des études de Sidoine n'est pas explicitement mentionné dans son œuvre, mais on s'accorde à dire que c'est en Arles qu'il a reçu sa formation, apparemment dans la plus pure veine classique. D'abord élevé aux côtés d'Avitus, Sidoine a reçu une éducation faite de littérature et de « philosophie »<sup>1182</sup>, sous la férule d'Eusébius, aux côtés de Felix et Probus : ce dernier, comme intermédiaire du maître, lui enseigne la poétique, l'art oratoire, la science juridique, la dialectique, ainsi que les préceptes de Platon et d'Aristote<sup>1183</sup>. L'éducation que suivit le jeune Gaulois fait encore la part belle aux exercices canoniques, aux pratiques traditionnelles, aux auteurs et aux poèmes classiques. La culture classique perdure, et les exercices rhétoriques traditionnels continuent d'être pratiqués dans les écoles municipales, qui, quoiqu'en perte de vitesse, forment autant les clercs que les fonctionnaires laïques : une missive à son ami d'enfance Syagrius nous apprend que l'enseignement qui lui était dispensé consistait encore à former les élèves « à la lecture de Virgile et à l'étude harassante de la phrase puissante et abondante du variqueux orateur d'Arpinum<sup>1184</sup> » (cette métaphore est couramment employée, par exemple par Quintilien et Macrobe, à propos de Cicéron<sup>1185</sup>). Virgile est à ce point resté un classique que Théodoric II, souverain wisigoth qui a favorisé le principat d'Avitus, est en mesure de rappeler que ce dernier lui a enseigné « mot-à-mot » (*ad uerba*) les « antiques poèmes de Virgile » (*prisca Maronis*), comme l'exigeait son père : en réalité, Sidoine prête sans doute surtout à Théodoric la pratique de ses propres exercices de récitation juvéniles<sup>1186</sup>. Dans une lettre de 470 ou 471 à un autre ami d'enfance, le noble Probus, tout en rappelant quelle influence ce dernier a exercée sur sa propre éducation, Sidoine nous fournit une liste des genres littéraires qui faisaient l'objet de son étude, à l'époque où tous deux fréquentaient la demeure de leur maître commun, Eusébius<sup>1187</sup>:

*Quis enim nesciat si quid heroicus arduum comicus lepidum, lyricus cantilenosum orator declamatorium, historicus uerum satiricus figuratum, grammaticus regulare panegyrista plausibile, sophista serium epigrammatista lasciuum, commentator lucidum iurisconsultus obscurum multifariam condiderunt, id te omnifariam singulis (...) tradidisse ? Deus bone ! Quam sibi hinc patres nostri gloriabantur, cum uiderunt sub ope Christi te docere posse, me discere [...].*

<sup>1182</sup>Brittain 2011, p. 242, estime que cette éducation prétendument philosophique n'est certainement ni plus ni moins qu'un enseignement rhétorique.

<sup>1183</sup>*Epist.* 4, 1, 3.

<sup>1184</sup>*Epist.* 5, 5, 2 : *lectionis Maronianae ... desudatam uaricosi Arpinatis opulentiam loquacitatemque.*

<sup>1185</sup>Quintilien 9, 3, 143 et Macrobe, *Saturnales* 2, 3, 5. références citées par Loyen, t. 2, p. 235, n. 9.

<sup>1186</sup>Veremans 1991, p. 494.

<sup>1187</sup>*Epist.* 4, 1, 3.

Qui pourrait ignorer que tout ce que l'épopée a produit de sublime, la comédie de plaisant, la poésie lyrique d'harmonieux, l'art oratoire d'éloquent, l'histoire de vrai, la satire de figuré, la philologie de châtié, le panégyrique d'exaltant, la philosophie de sérieux, l'épigramme d'enjoué, la critique de lucide, la science juridique d'obscur, toutes ces œuvres si diverses, c'est toi qui les a mises, dans toute leur diversité, à la portée de chacun d'entre nous. Grand Dieu ! Que nos pères étaient fiers quand ils virent qu'avec l'aide du Christ tu étais capable d'enseigner et moi d'apprendre (...).<sup>1188</sup>

L'ensemble des objets d'étude des deux élèves est on ne peut plus traditionnel, mais on constate que Sidoine prend soin de préciser que cet apprentissage s'opère toujours *sub ope christi*, et il ponctue son souvenir de l'expression « Dieu bon ! ». Cela ne signifie pas toutefois que le jeune moniteur Probus commente son enseignement en chrétien. La mention *sub ope Christi*, très courante dans la correspondance de Sidoine, s'applique rétrospectivement au souvenir de l'étude plus qu'au contenu de l'enseignement : elle met davantage en valeur les qualités de l'enseignant et de l'élève qu'elle ne dit la teneur « chrétienne » des leçons. L'éducation dispensée dans les écoles ou dans les foyers gaulois conserve un caractère classique tant pour ses contenus que par ses méthodes ; une génération plus tard, le fils de Sidoine lui-même<sup>1189</sup>, ainsi que Ruricius de Limoges<sup>1190</sup>, continuent à étudier les lettres classiques. Sidoine précise de plus que le contenu du cours fait la part belle à la rhétorique et à l'étude des « agencements divers des faits et des développements oratoires » (*uarias rerum sermonumque rationes*), mais aussi et surtout à l'enseignement philosophique : *ut Platon discipulus sub Socrate*, « à la façon de Platon sous la conduite de Socrate », Probus se comportait *ut artifex dialecticus*, « comme un spécialiste de la dialectique » et parlait comme un Athénien, ou « atticisait » (*atticissabas*) littéralement, « comme un Athénien au milieu des catégories d'Aristote »<sup>1191</sup>. On ne saurait affirmer que l'enseignement philosophique dispensé chez Eusébius était de bonne qualité ni s'il étudiait à fond les doctrines de la pensée grecque, mais le fait est que l'ancien élève salue les capacités philosophiques de son moniteur avec tout l'enthousiasme possible, même s'il les amalgame peut-être avec de simples capacités oratoires. Sa connaissance du genre rhétorique paraît également assez fine, puisqu'il peut citer des ouvrages peu célèbres de ses auteurs favoris. Au détour d'un compliment adressé à Ruricius, il dit par exemple son enthousiasme pour des discours où l'éloquence s'exerce précisément pour des causes plus confidentielles que d'ordinaire : le discours *Pro Cluentio* de Cicéron dépasse

<sup>1188</sup>*Epist.* 4, 1, 2.

<sup>1189</sup>Voir plus loin notre commentaire à la lettre 4, 12, qui évoque un moment d'étude conjointe, avec son père, des pièces de Ménandre et de Térence. On sait d'autre part qu'Apollinaris, le fils de Sidoine, est sollicité par Avit de Vienne pour lui donner son avis sur ses poèmes, ce qui implique qu'il le juge assez compétent pour cette critique (Avit, *epist.* 51, 45).

<sup>1190</sup>Qui rappelle qu'il a suivi une bonne éducation : *epist.* 2, 26, 27, et 41, *MHG aa* 8, p. 332, 333, 341.

<sup>1191</sup>*Ibid.* § 3 : *inter Aristotelicas categorias artifex dialecticus atticissabas*.



ses autres plaidoiries ; le *Pro Attia Vinola* (perdu) de Pline surpasse le Panégyrique de Trajan ; enfin, Sidoine ne cache jamais son admiration pour Fronton, mais rien ne vaut sa déclamation *Contre Pélops*<sup>1192</sup>. Outre la rhétorique, Sidoine s'est adonné très tôt à l'étude et à l'écriture de poèmes, sous l'égide d'un poète nommé Hoenius<sup>1193</sup>. Notre auteur aime à rappeler ce patrimoine littéraire par l'insertion d'emprunts nombreux ; on relève par exemple l'imitation de périphrases ovidiennes<sup>1194</sup>, ainsi que de formules virgiliennes<sup>1195</sup>, ou l'imitation de la topique des géants formalisée par Claudien ; Stace et Horace comptent aussi parmi ses poètes favoris, et cet attachement transparait très nettement jusqu'à la fin de sa vie.

Élève de cette « école » privée gallo-romaine toujours très attachée à son patrimoine culturel<sup>1196</sup>, Sidoine restera un grand amateur de littérature et de philosophie, au mépris même parfois de ses *officia* d'évêque, comme nous le verrons. Pénétré des lectures classiques dont il se revendique malicieusement l'imitateur, Sidoine entre en émulation avec ces auteurs du passé dont il réinvestit les *topoi* avec, parfois, une grande fidélité. Pour ne citer que quelques exemples, la description de sa villa à Avitacum (dans la lettre 2, 2) est une *imitatio* très évidente de Pline (lettre 8, 8), au point que Jill Harries<sup>1197</sup> a supposé que cette lettre, à ce point forgée sur l'hypotexte Plinien, ne décrivait pas un lieu réel et ne serait qu'un pur objet de fantaisie littéraire et de réécriture. Elle perçoit même un jeu de référence surprenant dans le prétendu dédicataire de la lettre : il est notamment très suspect que le destinataire de la lettre de Sidoine se nomme Domitius, quand le destinataire de la lettre 5, 6 de Pline, où l'auteur décrit également sa villa toscane, se nommait précisément Plinius Domitius Apollinaris... Cette intuition est intéressante et tendrait à confirmer et à prolonger la tendance tardo-antique à falsifier les noms<sup>1198</sup>, à forger des artéfacts littéraires où l'esprit ludique trouve à s'exercer non sans quelque malice. Au cours des dix dernières années, les critiques ont commencé à porter un intérêt accru à la question capitale de l'intertextualité, tels

---

<sup>1192</sup>*Epist.* 8, 10, 3

<sup>1193</sup>*Carm.* 9, 312-313. Il faut repousser, avec Gavin Kelly (Kelly 2018) l'existence d'un prétendu Victor, que les chercheurs (et notamment les rédacteurs de la PCBE qui indiquent un Victor 4 d'après la lecture de Sidoine), à la suite de Loyen, ont identifié comme l'un de ses maîtres à partir d'une lecture erronée du vers 25-28 du *carmen* 1.

<sup>1194</sup>Par exemple *Telamone creatium* (*carm.* 9, 157) pour désigner Ajax, *Colchis* (*carm.* 9, 68) pour Médée...

<sup>1195</sup>Par exemple *Tithonia coniux* est l'Aurore (*carm.* 2, 515) comme dans *Aen.* 8, 384. Une quantité importante de reprises virgiliennes peut être identifiée, de façon plus ou moins manifeste. Nous mentionnons ici quelques exemples de citations évidentes. Dans *l'epist.* 4, 11, 6, pour rendre hommage à Claudien Mamert, Sidoine reprend le syntagme virgilien « cendre ingrate » (*Aen.* 6, 213) ; il cite à nouveau *l'Enéide* (2, 89) dans la lettre 4, 14, 2, rétorquant à l'orgueilleux Polemius : « nous aussi, nous eûmes du renom et de l'honneur » ; de même dans la lettre 4, 24 : « Turnus, ce qu'aucun des dieux n'eût osé promettre pour exaucer tes vœux, voici que le jour qui passe sans effort te l'a apporté » (*Aen.* 9, 6). Dans la lettre 5, 17, 7, une autre citation de Virgile à propos du *senex* Philomathius : « il osa lui aussi tenter de ses mains un travail de jeune homme » (*Aen.* 7, 9, 19).

<sup>1196</sup>Riché 1962.

<sup>1197</sup>Harries 1994, p. 10.

<sup>1198</sup>Ainsi l'auteur de *l'Histoire Auguste* (à ce sujet, voir Ratti 2012.)

Luciana Furbetta<sup>1199</sup>, ou des contributeurs de l'ouvrage *New approaches to Sidonius Apollinaris*<sup>1200</sup>, qui mettent bien en évidence tout ce que Sidoine doit à la tradition classique. Leurs travaux prolongent la démarche d'Isabella Gualandri<sup>1201</sup> qui montrait que l'oeuvre sidonienne, tissée de références intertextuelles parfois insérées à un niveau subliminal, devait être comprise comme un jeu littéraire destiné à un public lettré et choisi, à même d'entendre toutes ces subtilités intertextuelles.

### Sidoine pouvait-il lire le grec ?

Il est établi que la connaissance de la langue grecque n'était plus très répandue dans la Gaule du V<sup>e</sup> siècle, malgré un possible regain de vitalité de cette langue parmi les Gaulois au temps de Sidoine<sup>1202</sup>. Comme le remarque Marisa Squillante, l'éloge que Sidoine compose à propos de son ami Claudien Mamert, auteur du traité *De statu animae* souligne l'importance et la valeur d'une culture bilingue<sup>1203</sup> : on sait, d'après une traduction personnelle qu'il donne d'un passage du *Phédon* de Platon dans l'oeuvre sus-mentionnée<sup>1204</sup>, que Claudien savait bien le grec<sup>1205</sup>. De même, l'ami Narbonnais de Sidoine, Consentius, fils du poète homonyme, a bénéficié également d'un apprentissage de la langue grecque et latine : c'est manifestement dans ces deux langues qu'il composera ses poèmes<sup>1206</sup>, et l'on apprend, par Sidoine, que Valentinien III le recrute comme interprète en raison de son habileté à converser en grec :

---

<sup>1199</sup>Furbetta 2016a, 2016b et Furbetta 2017. La chercheuse montre par exemple (2016b, p. 122-124), que la lettre d'invitation à Bordeaux à l'ami isolé Trygetius est une réécriture de plusieurs passages des lettres d'Ausone (*Epist.* 13,3-7, 14b, 15-15 et 24), et des vers de l'*Ordo urbium nobilium*. Les situations de communication présentent, de part et d'autre, d'importantes similitudes tant sur le fond (éloge de la ville de Bordeaux, adresse à un ami résidant loin, moyens de transport...) que sur la forme (reprises textuelles, par exemple de l'*incipit*).

<sup>1200</sup>Van Waarden et Kelly 2013.

<sup>1201</sup>Gualandri 1979.

<sup>1202</sup>Kaufmann 46, n. 33.

<sup>1203</sup>*Epist.* 4, 3 et 4, 11, v. 5-6. Cf. M. Squillante 2009, p. 146.

<sup>1204</sup>Claudien Mamert, *stat.* 2, 7, p. 125.

<sup>1205</sup>Telle est la conclusion de Pierre Courcelle 1948, p. 225-232, qui prouve que la citation que Claudien fait du *Phédon* est en réalité une traduction du néo-platonicien Porphyre. Claudien affirme d'ailleurs sans ambages qu'il a puisé certains arguments en faveur de l'incorporité de l'âme chez les philosophes néo-platoniciens (notamment Porphyre) et les néo-pythagoriciens (*Stat.* 2, 2, p. 101 ; 2, 3, p. 105 ; 2, 7, p. 120) ; il exprime encore son amour pour la culture grecque dans sa lettre à Sapaudus (*epist.* 2, p. 203). Ces remarques sont prolongées dans le chapitre suivant.

<sup>1206</sup>*Epist.* 9, 15, 1, v. 19-25.

- 228 *Tum si forte fuit quod imperator*  
*Eoas soceri uenire in aures*  
 230 *fido interprete uellet et perito,*  
*te commercia duplicis loquelae*  
*doctum soluere protinus legebat.*
- Alors, s'il arrivait que l'empereur voulût faire parvenir quelque message aux oreilles orientales de son beau-père par l'intermédiaire d'un interprète sûr et expérimenté, il te choisissait sans hésiter pour ton habileté à résoudre les difficultés d'une conversation dans les deux langues.<sup>1207</sup>

Il peut sembler étonnant que l'empereur Valentinien III ait ainsi besoin de faire appel à un Narbonnais, et non à quelque fonctionnaire de son entourage proche à Ravenne, pour lui servir d'émissaire et d'interprète en Orient : on peut là encore en déduire que cette compétence était assez rare. Il demeure donc difficile d'établir avec certitude quel était le niveau de maîtrise de la langue grecque de Sidoine ; mais il paraît improbable qu'il ne la connaissait pas du tout et qu'il n'en maîtrisait pas les bases<sup>1208</sup>, ce qu'il tend d'ailleurs à publier haut et fort.

D'une part, Sidoine détient chez lui des ouvrages grecs, qu'il consulte et qu'il étudie. Notamment, l'évêque travaille avec son fils à l'étude des belles-lettres grecques, et plus précisément à la comparaison de deux œuvres de Térence et de Ménandre.

*Nuper ego filiusque communis Terentianae Hecyrae sales ruminabamus ; (...) etiam fabulam similis argumenti, id est Epitrepontem Menandri, in manibus habebam.*

Il y a peu, mon fils et moi méditations ensemble sur les plaisanteries de l'*Hécyre* de Térence ; (...) j'avais également en mains une pièce dont l'argument est similaire, à savoir les *Epitrepontes* de Ménandre<sup>1209</sup>.

Pierre Courcelle<sup>1210</sup> a déjà tiré argument de ce passage pour conclure que Sidoine connaissait certainement le grec : l'*Hécyre* et l'*Arbitrage* n'étant pas strictement identiques sur le plan de l'intrigue et l'une n'étant pas la traduction de l'autre, il semble que Sidoine ait recherché des points communs stylistiques sans avoir recours à une traduction. On peut toutefois s'interroger sur la forme au singulier du titre, que donne Sidoine, *Epitrepontem* pour *Epitrepontes*<sup>1211</sup>. Le titre *Epitrepon* au singulier n'apparaît ailleurs qu'une fois, chez Stobée<sup>1212</sup>, qui évoque Μενάνδρου Ἐπιτρέποντος, leçon douteuse parce que le même auteur, en 4, 30, écrit Μενάνδρου Ἐπιτρέποντες. En latin, on ne conserve qu'une autre attestation en dehors de chez Sidoine, chez Quintilien 10, 1, 70, qui écrit bien, au pluriel, *Epitrepontes* ; enfin, chez les auteurs grecs, les références, assez nombreuses, sont

<sup>1207</sup>*Carm.* 23, v. 228-231.

<sup>1208</sup>Les études demeurent prudentes sur ce point, comme le rappelle Santelia 2016, p. 428, n. 22, qui estime aussi qu'il est tout de même « hautement probable » que Sidoine soit un connaisseur de la langue et de la littérature grecque.

<sup>1209</sup>*Epist.* 4, 12, 1.

<sup>1210</sup>Courcelle 1948, p. 239.

<sup>1211</sup>*Epitrepontem* est la leçon de tous les manuscrits, d'après l'apparat critique. Nulle variante n'est attestée. Nous avons vérifié nous-même cette leçon sur la plupart des manuscrits les plus anciens disponibles en ligne.

<sup>1212</sup>*Anthologie* 4, 29d.

toujours aux Ἐπιτρέποντες. Ce titre, habituellement traduit par « l'arbitrage », signifie littéralement « ceux qui s'en remettent » (sous-entendu « à une tierce personne pour trancher un litige qui les oppose » : « rapportons-nous, dit-elle, à Raminagrobis ») ; il faut donc bien qu'il y ait deux ἐπιτρέποντες, non pas un seul, comme le suppose le curieux titre au singulier qui est donné par Sidoine. Plusieurs conjectures peuvent alors naître : soit Sidoine a suivi la leçon fautive de Stobée, dont nous parlerons à nouveau au paragraphe suivant, mais dont les dates d'activité ne sont pas absolument certaines (il est possible qu'il soit né vers 450) et qui d'ailleurs utilise aussi le pluriel ; soit il s'agit d'une erreur de copiste ; soit Sidoine ne comprend pas bien le sens de ce terme, ni le lien qu'il entretient avec le contenu de la pièce qui suppose que deux personnes s'en remettent effectivement à l'arbitrage d'une tierce.

D'autres ouvrages grecs sont apparemment à la disposition de Sidoine dans sa bibliothèque : il adresse à Namatius la *Chronographie* ou *Chronique* d'Eusèbe de Césarée. Il est même possible qu'il l'ait révisée, puisqu'il y est question de la *lima* de ces ouvrages que son correspondant va recevoir<sup>1213</sup> : ce terme désigne en effet le travail de la lime, la révision, la correction appliquée à un texte ; mais, pour les deux exemples précédents, on ne peut affirmer qu'il n'utilise pas des traductions plutôt que les originaux. On a pu également avancer l'idée<sup>1214</sup> que Sidoine aurait utilisé, au moment où il mentionne le silence fécond de Pythagore dans la lettre 7, 9, 5, une anthologie de Stobée, philosophe grec du V<sup>e</sup> siècle, dont le fragment 6 contient en substance le même *topos* : « dis quelque chose qui vaille mieux que le silence, ou tais-toi ». Mais cette conjecture paraît faible, a fortiori parce qu'on ne connaît pas avec certitude les années d'activité de Stobée. Enfin, Sidoine forme à plusieurs reprises des listes d'auteurs grecs de référence qu'il emploie pour faire l'éloge des compositions de ses amis, par exemple pour complimenter Claudien ou Fauste de Riez<sup>1215</sup>. On ne peut là encore s'assurer que notre auteur n'ait pas eu connaissance de ces textes par l'intermédiaire de compilations et de traductions ; il semble en fait assez évident que Sidoine ait surtout cherché à faire comprendre qu'il possédait une connaissance directe de ces auteurs, mais le fait peut difficilement être vérifié. Mû toutefois par l'envie de montrer qu'il s'y entendait quelque peu, ce qui est plausible, notre auteur emploie pléthore de grécismes dans ses premières productions : par exemple, il préfère l'hellénisme recherché *zothecula*<sup>1216</sup>, désignant un petit boudoir ou un cabinet de travail, terme qui a un seul précédent chez Pline le Jeune<sup>1217</sup> (qui est fort probablement la source de

<sup>1213</sup>*Epist.* 8, 6, 18 : *Varronem logistoricum, sicut poposcerat, et Eusebium chronographum misi, quorum si ad te lima peruenerit...*

<sup>1214</sup>Arduini 2001, p. 489, présenté comme une « spéculation » par Van Waarden 2010, p. 450.

<sup>1215</sup>*Epist.* 4, 3, 6 et 9, 9, 14.

<sup>1216</sup>*Epist.* 8, 16, 3 et 9, 11, 6.

<sup>1217</sup>Pline, *Epist.* 5, 6, 38.

Sidoine), aux plus communs *scrinium* ou *bibliotheca*<sup>1218</sup>. Il se fait aussi l'inventeur d'un certain nombre de néologismes et d'hapax forgés sur des équivalents grecs<sup>1219</sup> : ainsi les termes *panegyrista*, ou *epigrammatista*, employés dans la lettre 4, 1, 2, ne se trouvent-ils que chez Sidoine, de même que *protomysta*, dans la lettre 4, 17, 3 ou dans la lettre 2, 9, 5 à propos d'Origène. Il puise aussi dans le vocabulaire technique grec latinisé lorsqu'il traite de philosophie, d'astrologie ou de linguistique : par exemple, les termes *heroicus*, *comicus*, *lyricus*, *historicus* ou *grammaticus*, listés dans la lettre 4, 1, 2 pour désigner les divers genres littéraires qu'il prise, sont certes calqués sur le grec, mais ils ont déjà été latinisés ; il en va de même pour les termes liés à la métrique, lorsque l'auteur s'attache à louer une œuvre poétique : dans l'éloge de l'hymne de Claudien qu'il adresse à ce dernier<sup>1220</sup>, il mentionne des *commatici*, *lyrici*, *dithyrambi*, *trochaei*, *pyrrhichii*, *molossicae*, *anapaesticae*, *epitriti*, *paeones*, soit autant de caractéristiques propres à la poésie ou de types de pieds, dont la dénomination est très manifestement forgée sur des étymons grecs. La tendance se confirme dans les deux derniers livres de la correspondance<sup>1221</sup> ; mais tous ces emplois ne sauraient permettre à eux seuls d'affirmer que Sidoine possède une bonne connaissance du grec, d'autant qu'il peut fort bien ne faire que recopier des termes lus dans d'autres ouvrages en latin, comme il le fait en reprenant le terme *chironomuntas*<sup>1222</sup>, qu'il a vraisemblablement trouvé sous la forme *chironomunta* (à l'accusatif singulier) dans une satire de Juvénal<sup>1223</sup>. Par ailleurs, leur présence récurrente dans des énumérations tend à faire penser que Sidoine a appris ces termes techniques, en grec ou en latin, dans quelque manuel ou traité de métrique : cela ne suffirait donc pas à justifier d'une connaissance solide du grec chez notre auteur, dont il ne semble pas avoir d'ailleurs employé directement l'alphabet dans ses écrits : quand il a recours à des hellénismes, il les latinise. Étienne Wolff<sup>1224</sup> a également démontré que deux passages des *carmina* contenaient des jeux de mots qui ne pouvaient prendre sens que si leur auteur en maîtrisait la signification en grec. Notamment, dans la préface au panégyrique d'Anthémius, Sidoine se compare, pour souligner sa prétendue médiocrité, à Chiron. Par cette assimilation, le poète voudrait souligner sa proximité avec le centaure boiteux ; mais il est

<sup>1218</sup>Squillante 2009, p. 151-152, n. 37. Je remercie monsieur Jean-Yves Guillaumin d'avoir éclairé le sens de ce mot latin, diminutif d'un grec ζωθήκη « cabinet de repos » (avec ζάω et θήκη), ou dérivé de ζωθήκαι employé dans la *Poliorcétique* d'Apollodore (p. 145 l. 1 Schneider) ; il s'agirait, dans ce contexte, de trous, de cavités faits par le bélier dans un mur de fortification.

<sup>1219</sup>Isabella Gualandri consacre plusieurs pages aux termes qu'emprunte Sidoine au grec (Gualandri 1979 p. 145-163). Cf. également Cugusi 1983, p. 87 et Köhler, p. 16.

<sup>1220</sup>*Epist.* 4, 3, 8.

<sup>1221</sup>Amherdt 2001, p. 154, relève par exemple : *epist.* 8, 11, 5 et 7 (*hendecasyllabos*, *hexametros*, *elegos*, *anadiplosin* ; *iambico*, *choriambico*, *alcaico*, *sapphico*) ; *epist.* 9, 13, 2, v. 9-11 (*Glyconio*, *Alcaico*, *Pherecratio*, *Lesbiaco*, *anapaestico*) ; *epist.* 9, 15, 1, v. 3-12 (*iambus*, *trochaeus*, *spondeus*, *trimetria*, *pyrricha*, *anapaestus*).

<sup>1222</sup>*Epist.* 4, 7, 2.

<sup>1223</sup>Juvénal 5, 121 (et 6, 63 sous la forme *chironomon*) : voir à ce sujet le commentaire *ad. loc.* de David Amherdt (2001, p. 219-220).

<sup>1224</sup>Wolff 2009, p. 36.

également probable qu'il ait inséré ici une subtile allusion à l'adjectif grec Χείρων, qui signifie « de moindre valeur, pire ». Il exploite encore ce sens en créant l'adjectif hapax *chironica* dans la lettre 2, 12, 3. Ce jeu de mots n'ayant pas de précédent dans la littérature gréco-latine, nous invite à penser que Sidoine jouit d'une familiarité suffisante avec cette langue pour pouvoir s'amuser à la détourner plaisamment ; toutefois, ces diverses remarques ne suffisent pas à attester d'un réel bilinguisme de Sidoine, qui devait sans doute savoir décrypter et comprendre la langue grecque de façon basique, mais n'était pas suffisamment compétent pour savoir traduire ou lire les œuvres grecques en version originale, comme le pense aussi François Paschoud<sup>1225</sup>. Les emplois qu'il fait des grecismes, et les allusions aux auteurs grecs, nous semblent surtout témoigner d'une volonté de faire savoir qu'il le connaissait, et, désireux sans doute de prendre part à la renommée de ses amis hellénistes, Consentius et Claudien Mamert, de publier, de montrer qu'il s'y entendait, lui aussi ; mais le fait ne peut être certifié et demeure douteux.

Enfin et surtout - et l'on pourra se servir du passage suivant à l'appui des remarques des derniers chapitres à venir, pour lesquels il est aussi un document essentiel, Sidoine revendique, dans la lettre-préface à l'épithalame du néoplatonicien Polemius, le droit de pouvoir employer des termes issus du lexique « philosophique » grec et des néologismes dont le sens n'est compréhensible que pour une élite lettrée. Là encore, il semble que Sidoine cherche à afficher ses compétences en la matière.

Commençons par souligner que ce texte, vraisemblablement écrit vers 461, et paru dans le recueil des *Carmina*, est de fait la première lettre publiée de Sidoine : il renferme en toute logique l'objet de ses premiers centres d'intérêt, que met en valeur la situation d'énonciation particulière de la forme épistolaire et du discours méta-littéraire, car l'auteur prend soin de commenter et de justifier sa production future. Le contenu de cette première missive nous paraît essentiel, tant pour documenter sa connaissance d'une terminologie d'origine grecque spécialisée que pour démontrer son intérêt pour la science philosophique et astrologique. C'est pourquoi nous choisissons d'en publier l'intégralité :

*Dum post profectionem tuam, mi Polemi, frater amantissime, mecum granditer reputo, quatinus in uotis tuis philosophi fescennina cantarem, obrepsit materia, qua decursa facile dinosci ualet magis me doctrinae quam causae tuae habuisse rationem.*

---

<sup>1225</sup>Cameron 2011, suivi en cela par Paschoud 2012 ; néanmoins, leur interprétation du passage de Sidoine à propos de transcription de la *Vie d'Apollonios de Tyane* diffère : nous y reviendrons un peu plus loin.

Tandis qu'après ton départ, mon cher Polemius, mon confrère si dévoué, j'examinais sérieusement dans quelle mesure je pourrais chanter des vers fescennins au mariage d'un philosophe comme toi, se glissa dans mon esprit un sujet qui est de nature, maintenant qu'il a été traité jusqu'au bout, à montrer facilement que j'ai tenu compte davantage de ta science que de la circonstance.

*omissa itaque epithalamii teneritudine per asperrimas philosophiae et salebrosissimas regiones stilum traxi ; quarum talis ordo est, ut sine plurimis nouis uerbis, quae praefata pace reliquorum eloquentum specialiter tibi et complatoniciis tuis nota sunt, nugae ipsae non ualuerint expediri.*

J'ai ainsi renoncé à la mollesse de l'épithalame pour conduire ma plume dans les régions si rugueuses et raboteuses de la philosophie, dont l'agencement est tel que, sans le secours de nombreux néologismes, qui sont tout spécialement connus, soit dit sans offenser les autres écrivains, par toi et tes amis platoniciens, ces vers frivoles n'auraient jamais vu le jour<sup>1226</sup>.

*uideris, utrum aures quorundam per imperitiam temere mentionem centri, proportionis, diastematum, climatum uel myrarum epithalamio conducibilem non putent.*

Tu verras si c'est à la légère que les oreilles de certains jugent, à cause de leur inexpérience, que la mention de centre, de proportion, d'intervalles<sup>1227</sup>, de climats et de degrés<sup>1228</sup> est incompatible avec l'épithalame.

*Illud certe consulari uiro uere Magno, quaestorio uiro Domnulo, spectabili uiro Leone ducibus audacter affirmo, musicam et astrologiam, quae sunt infra arithmeticam consequentia membra philosophiae, nullatenus posse sine hisce nominibus indicari ;*

En tout cas, j'affirme hardiment, à la suite du consul honoraire Magnus, le bien nommé, du questeur honoraire Domnulus<sup>1229</sup>, de l'honorable Leo<sup>1230</sup>, que la musique et l'astronomie, branches

<sup>1226</sup>Carm. 14 (= epist. 0), 1.

<sup>1227</sup>Censorinus, *De die natali*, 10 : *Igitur musica est scientia bene modulandi ; haec autem est in uoce, sed uox alias grauior mittitur, alias acutior. Singulae tamen uoces simplices et utcumque emissae φθόγγοι uocantur; discrimen uero, quo alter φθόγγος acutior est, alter grauior, appellatur διάστημα* : La musique est la science de bien moduler : elle consiste dans le son ; or, le son est tantôt plus grave, tantôt plus aigu. Chaque son, cependant, pris d'une manière absolue, est appelé φθόγγος. La différence d'un son à un autre, entre le grave et l'aigu, est appelée diastème.

<sup>1228</sup>Censorinus, *De die natali*, 8 : *Igitur quo tempore partus concipitur, sol in aliquo signo sit necesse, et in aliqua eius particula, quem locum conceptionis proprie appellant. Sunt autem hae particulae in unoquoque signo tricenae, totius uero zodiaci numero CCCLX. Has Graeci moeras cognominarunt, eo uidelicet, quod deas fatales nuncupant Moeras, et eae particulae nobis uelut fata sunt (...)*, au moment de la conception, le soleil se trouve nécessairement dans un signe, et même dans une partie déterminée, que l'on appelle proprement le point de la conception. Or, ces parties sont au nombre de trente dans chaque signe ; ce qui fait, pour le cercle entier, trois cent soixante. Les Grecs ont appelé ces points *moiras*, sans doute parce que c'est le nom des déesses du destin, et que de ces points dépendent, pour ainsi dire, nos destinées (...).

<sup>1229</sup>Il s'agit du destinataire de la lettre 4, 25.

<sup>1230</sup>Leo de Narbonne, destinataire de la *Vie d'Apollonios de Tyane*, qu'il avait commandée à Sidoine (*Epist.* 8, 3, 1). Cf. plus loin, p. 257. L'on voit que Sidoine s'en remet ici essentiellement à des « autorités » qui lui sont connues : il ne

de la philosophie qui viennent après l'arithmétique, ne peuvent en aucune façon être révélées sans ces termes ;

*Quae si quispiam ut Graeca, sicut sunt, et peregrina uerba contempserit, nouerit sibi aut super huiusmodi artis mentione supersedendum aut nihil omnino se aut certe non ad assem Latiari lingua hinc posse disserere.*

Et si quelqu'un tient en mépris ces mots, comme grecs et étrangers – ce qu'ils sont en effet – il ferait l'expérience ou bien qu'il doit s'abstenir désormais de toute mention en ce genre de science ou bien qu'il ne peut absolument pas traiter un tel sujet ou du moins qu'il ne peut le traiter jusqu'au bout en langue latine<sup>1231</sup>.

*quod si aliquis secus atque assero rem se habere censuerit, do quidem absens obtrektoribus manus ; sed nouerint sententiam meam discrepantia sentientis sine Marco Varrone, sine Sereno, non Septimio, sed Sammonico, sine Censorino, qui de die natali uolumen illustre confecit, non posse damnari.*

Si certains sont d'avis que les choses se présentent autrement que je l'affirme, je me rends sans même paraître devant mes contradicteurs ; mais je voudrais que tous ceux qui sont d'un sentiment différent du mien sachent que mon opinion ne peut être condamnée sans que soient condamnés aussi Marcus Varron, Serenus (non pas Septimius mais Sammonicus) et Censorinus, l'auteur d'un livre excellent sur « le Jour de naissance ».

*lecturus es hic etiam nouum uerbum, id est essentia ; sed scias hoc ipsum dixisse Ciceronem ; nam essentiam nec non et indoloriam nominauit, addens : « licet enim nouis rebus noua nomina imponere » ; et recte dixit. Nam sicut ab eo quod est uerbi gratia sapere et intellegere sapientiam et intelligentiam nominamus, regulariter et ab eo quod est esse essentiam non tacemus.*

Tu auras également à lire ici un nouveau mot : *essentia*, mais tu dois savoir que Cicéron lui-même l'a employé : il a formé *essentia* et même *indoloria*, en ajoutant : il est permis d'appliquer à des notions nouvelles des noms nouveaux, et il avait raison. Comme nous formons, par exemple, les noms *sapientia* et *intelligentia* de *sapere* et *intellegere*, il est légitime aussi que nous ne nous privions pas d'*essentia* venant de *esse*.

*Igitur, quoniam tui amoris studio inductus homo Gallus scholae sophisticae intromisi materiam, uel te potissimum facti mei deprecatores requiro. Illi Venus uel Amorum commenticia pigmenta tribuantur, cui defuerit sic posse laudari.*

---

s'agit là que de ses amis.

<sup>1231</sup> *Latiari lingua* pour désigner la langue latine est un emprunt à Symmaque, *Lettres* 8, 22.



Donc puisque le Gaulois que je suis, conduit par sa sympathie pour ton amour, a opté pour un sujet d'école philosophique, je te demande avec une particulière insistance d'être l'avocat de mon initiative. Que Vénus et les ornements imaginaires des Amours restent le lot de celui à qui est refusée la possibilité d'être loué de cette façon<sup>1232</sup>.

Le recours hautement proclamé à la terminologie de la « philosophie » (qui est ici apparentée à la musique et à l'astronomie) voudrait laisser entendre que Sidoine maîtrisait les subtilités lexicales de la langue grecque et le sens précis d'un vocabulaire grec spécialisé, compétence manifestement rare ; mais là encore, il n'emploie pas les mots dans leur forme grecque, et les ouvrages auxquels il se réfère<sup>1233</sup> sont des ouvrages latins. Il est d'ailleurs intéressant de lire ces remarques relatives aux limites sémantiques de la langue latine et à la nécessité de recourir, à la suite d'intellectuels représentatifs de la *paideia* classique, à des néologismes inventés pour désigner et comprendre le système astronomique, mais ces formes de déclaration un peu trop voyantes ne sont pas suffisantes pour nous convaincre qu'il entendait pleinement le grec, qu'il devait plutôt maîtriser de façon basique, ce dont il se flattait.

Monsieur Jean-Yves Guillaumin a par ailleurs attiré notre attention sur les incohérences contenues dans les deux derniers paragraphes cités : les prétendus néologismes cicéroniens comme *essentia* et le mot très rare *indoloria* ne sont pas de Cicéron. Pour le premier, l'idée d'une invention de *essentia* par Cicéron est affirmée par le seul Sénèque<sup>1234</sup>. Le second n'est attesté que chez Jérôme<sup>1235</sup> et chez Augustin<sup>1236</sup>. De plus, la citation de Cicéron (*licet enim nouis rebus noua nomina imponere*) n'en est pas une ; c'est la déformation, dans la mémoire de Sidoine, d'une vraie phrase de Cicéron qui est la suivante : *noua sunt rerum nouarum facienda nomina aut ex aliis transferenda*<sup>1237</sup>. La méthode de Sidoine apparaît ainsi sous un jour moins flatteur, puisqu'il semble employer des idées de seconde main, et faussées.

De cette toute première lettre, publiée en même temps que le recueil des *Carmina*, soit en 469 au plus tard, on retiendra de plus l'intérêt non dissimulé de notre auteur et de certains de ses

---

<sup>1232</sup>*Carm.* 14, *epist.* 0, 1-4.

<sup>1233</sup>Nous y reviendrons un peu plus loin.

<sup>1234</sup>*Lettres à Lucilius* 58, 1-6

<sup>1235</sup>*Commentaire sur l'épître aux Éphésiens* 2, PL 26 col. 537 : *nam et quidam philosophorum ἀπηλγησίαν, id est indoloriam praedicauit*, « car un philosophe a prôné l'*apelgésia*, c'est-à-dire l'*indouleur* ». Jérôme attribue l'invention de ce terme à « l'un des philosophes », mais non à Cicéron précisément, que Sidoine a peut-être hâtivement identifié avec ce dernier ; certains manuscrits du *De finibus*, présentent toutefois – en 2, 4, 11 ou en 2, 6, 19 – effectivement *indoloria* au lieu de *indolentia*, ce dernier, rare, paraissant être lui aussi une innovation de Cicéron, bien qu'il ne la revendique pas comme telle.

<sup>1236</sup>*De moribus ecclesiae catholicae et manichaeorum* 1, col. 1313 : *est ergo summum corporis bonum, non uoluptas eius, non indoloria, non uires, non pulchritudo, non uelocitas, et si quid aliud in bonis corporis numerari solet, sed omnino anima.*

<sup>1237</sup>*Academica posteriora* 1, 25.

amis pour ces disciplines dont se défient pourtant souvent les auteurs chrétiens, au premier rang desquelles la philosophie et l'astronomie, et singulièrement l'étude de l'incidence des astres sur l'homme, qu'étudie notamment l'ouvrage de Censorinus ici désigné avec admiration, le *De die natali*. Nous aurons l'occasion d'observer un changement de discours assez net chez notre auteur dans les années consécutives à son épiscopat, à l'égard de ces disciplines, et notamment de l'astrologie, matière que Sidoine semble particulièrement priser avant 470, d'après la maîtrise qu'il démontre de son vocabulaire.

Pour l'heure, revenons aux disciplines classiques de la *paideia* classique : comment Sidoine nous renseigne-t-il sur la façon dont elles étaient désormais perçues dans les milieux chrétiens gaulois ? Quel discours tient-il lui-même à leur sujet ? Un changement de discours est-il perceptible à l'égard des arts libéraux, de la philosophie, de la littérature (et notamment de la poésie) au moment où notre auteur devient un représentant du christianisme gaulois ?

## II. Que faire de la philosophie ?

Il est souvent admis que le milieu aristocratique gallo-romain tardif n'était plus guère versé dans la philosophie et qu'il se contentait de connaissances relativement vagues tirées de la pensée grecque : il semblait suffisant d'en connaître les grands traits, afin d'être au moins capable de repérer des allusions à Platon<sup>1238</sup>. La lettre-préface à l'épithalame de Polemius que nous venons de citer signale toutefois que plusieurs amis du cercle de Polemius, dont Sidoine lui-même, conversaient en termes philosophiques apparemment directement empruntés à la langue des théories grecques ; Polemius, d'ailleurs, s'adonne toujours à la philosophie dans les années 470, selon Sidoine<sup>1239</sup>. Il ne fait pas figure d'exception. D'autres amis proches de Sidoine affichent un certain intérêt, voire une réelle maîtrise de la discipline : nous en conservons le témoignage dans les traités de Claudien Mamert<sup>1240</sup>, que Sidoine présente lui-même comme un authentique philosophe<sup>1241</sup> : il « conçoit comme Pythagore, divise comme Socrate, développe comme Platon, enveloppe comme Aristote »<sup>1242</sup> ; la philosophie, de même, est la compagne de Fauste de Riez « à l'Athénée, puis au monastère », *uestra haec Athenaei consors, haec monasteri*<sup>1243</sup>. Sidoine nous fait aussi connaître les compétences philosophiques de son camarade de classe Probus (le frère de Magnus Felix), compétences qu'il démontrait, tel Platon, en « atticisant » chez leur maître commun Eusébius<sup>1244</sup> dans leurs jeunes années, comme nous l'avons vu ; de même trouve-t-on un intérêt semblable pour la science grecque chez le préfet Eutropius, que « la palestre des platoniciens avait enlevé »<sup>1245</sup>, ou chez Léo de Narbonne, destinataire de la *Vie d'Apollonios de Tyane* traduite par Sidoine à qui il l'avait commandée<sup>1246</sup>.

---

<sup>1238</sup>Brittain 2011, p. 244.

<sup>1239</sup>Comme en témoigne l'épithalame philosophique que Sidoine compose en son honneur, en l'ornant - ce dont il s'excuse ! - de termes philosophiques, cf. *carm.* 14-15. Il est également le destinataire de la lettre 4, 14, qui indique, en 472, que Polemius s'est « jusqu'à présent consacré à la philosophie » (... *te hactenus philosophantem* ...).

<sup>1240</sup>Dont le *De statu animae* adopte la thèse néoplatonicienne de l'incorporéité de l'âme.

<sup>1241</sup>Brittain 2003 présente en effet Claudien Mamert comme un philosophe habile et érudit, qui a su employer les théories d'Augustin et de Porphyre de façon personnelle, savante et aboutie.

<sup>1242</sup>*Epist.* 4, 3, 6 : *sentit ut Pythagoras, diuidit ut Socrates, explicat ut Platon, implicat ut Aristoteles...*

<sup>1243</sup>*Epist.* 9, 9, 13.

<sup>1244</sup>*Epist.* 4, 1, 3 : *...ut Platon discipulus iam prope potior sub Socrate, sic iam sub Eusebio nostro inter Aristotelicas categoricas artifex dialectus atticissabas...*

<sup>1245</sup>*Epist.* 3, 6, 3 : *uos ... Platoniorum palaestra rapuisset.*

<sup>1246</sup>*Epist.* 8, 3, 1.

Si l'on ne sait rien de plus que ce que nous apprend Sidoine pour les trois derniers personnages, on peut *a priori* s'étonner de trouver que l'intérêt pour la pensée grecque de Fauste et Mamert soit publié aussi facilement chez un auteur pourtant censément lui-même chrétien : la recherche et l'étude philosophiques ne sont pas toujours réconciliées chez les auteurs chrétiens antiques. Encore faut-il comprendre ce que Sidoine entend précisément par « philosophie », pour voir ce qu'il conserve de l'exercice de cette discipline dans le cadre du culte chrétien, s'inscrivant dans une tradition de valorisation et de protection coûte que coûte de la culture antique.

Il est intéressant de voir que la *philosophia* est tantôt comprise par Sidoine comme un synonyme de « connaissance » ou d'érudition, dont la philosophie traditionnelle, au sens strict, n'est qu'une petite partie, et tantôt assimilée à la pensée platonicienne, qui s'affiche d'abord comme une science profane qu'il conviendrait de réconcilier à la religion chrétienne. Il semble possible de déceler dans l'opinion de Sidoine vis-à-vis de la philosophie une évolution chronologique, entre le *carmen* 15 d'un laïc très libre de ses propos, qui peut faire l'éloge sans complexe des théories philosophiques, et les lettres plus prudentes et circonspectes d'un évêque toujours attaché à cette science, tout comme ses amis, mais visiblement plus conscient de la difficile réconciliation de la culture chrétienne et de la culture philosophique païenne<sup>1247</sup> : vraisemblablement, sa proximité accrue avec les milieux ecclésiastiques renforce le sentiment de défiance qu'il convient de conserver vis-à-vis de cette discipline, qui se présentait, pour le laïc, comme une étude acceptable, attrayante et élitiste, mais qui tend à devenir, pour le clerc ou le *conuersus*, un champ d'études à investir prudemment. Ce mouvement de recul critique s'applique même plus globalement à la question de la culture en général vis-à-vis du christianisme ; or, la *philosophia* est aussi et avant tout, pour Sidoine, un synonyme de culture antique et encyclopédique. C'est par ce point que nous débuterons.

### 1. *Les membra philosophiae*

Les premiers écrits de Sidoine amalgament volontiers philosophie, sagesse et érudition, et trahissent de plus en plus l'influence des catégories opérées par Martianus Capella pour structurer les champs de la connaissance : dès les *carmina*, les savoirs propédeutiques que sont l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique, disciplines du futur *quadriuium* qui mènent à la philosophie, lui sont souvent assimilés<sup>1248</sup>, comme c'est le cas dans la lettre préface de l'épithalame à Polemius en 462, mais aussi dans les *carmina* 22 et 23<sup>1249</sup>. S'ajoutent à ces disciplines diverses

<sup>1247</sup>À ce sujet, cf. Morlet 2014 et Morlet 2016, notamment p. 101-120.

<sup>1248</sup>Marrou 1948, p. 253.

<sup>1249</sup>*Carm.* 22, *epist.* 3 et *carm.* 23, v. 111-125.

formes de recherche éthique, souvent comprises comme un idéal de mesure et d'équilibre que représentent, à cet égard, les sept sages que Sidoine cite à plusieurs reprises, notamment dans l'épithalame à Polemius (*carmen* 15), en 462, ou, dans des termes à peu près similaires, dans l'éloge qu'il formule, entre 462 et 466, à propos du père de Consentius de Narbonne. À l'en croire, Consentius Senior aurait pu, grâce à son éloquence et à sa pensée, tenir la dragée haute aux sept sages eux-mêmes :

105 *Hunc Milesius et Thales stupere  
auditum potuit simulque Lindi est  
notus qui Cleobulus inter arces,  
et tu qui, Periandre, de Corintho es,  
et tu quem dederat, Bias, Priene,  
et tu, Pittace, Lesbius sophistes,  
et tu qui tetricis potens Athenis  
uincis Socraticas, Solon, palaestras,  
110 et tu, Tyndareis satus Therapnis,  
Chilon, legifero prior Lycurgo.*

S'il l'avait entendu, Thalès de Milet aurait bien pu rester confondu, de même que Cléobule qui illustre la ville de Lindos, ainsi que toi, Périandre qui es de Corinthe, toi Bias que Priène a donné au monde, toi, Pittacus, le sage de Lesbos, toi, Solon, qui dans ton gouvernement de la sévère Athènes l'emportes sur l'école de Socrate, toi enfin, Chilon, enfant de Thérapné la Lacédémonienne, supérieur au législateur Lycurgue.<sup>1250</sup>

Cette liste hyperbolique employée à des fins épideictiques vaut aussi et surtout pour ce qu'elle nous enseigne à propos de l'intérêt porté par son auteur et son lectorat lettré aux compilations anthologiques du savoir antique. L'attrait de Sidoine pour les listes participe aussi d'une volonté de compulser les connaissances et de les diffuser. C'est pourquoi l'on retrouve plusieurs listes similaires dans ses éloges, à commencer par le panégyrique à Anthémius, destiné à louer d'ailleurs la culture philosophique de cet empereur qui continuait à la promouvoir avec l'aide des membres de son entourage. C'est pourquoi, aux sept sages déjà évoqués, Sidoine ajoute complaisamment une liste de philosophes grecs ultérieurs et leurs *noua dogmata* :

156 *Nec minus haec inter ueteres audire sophistas:  
Mileto quod crete Thales uadimonia culpas,  
Lindie quod Cleobule canis « modus optimus esto »,  
ex Efyra totum meditaris quod Periander,  
160 Attice quodue Solon finem bene respicis aevi,  
Prienaee Bia, quod plus tibi turba malorum est,  
noscere quod tempus, Lesbo sate Pittace, suades,  
quod se nosse omnes uis, ex Lacedaemone Chilon.  
Praeterea didicit uarias, noua dogmata, sectas:  
165 quicquid laudauit Scythicis Anacharsis in aruis,  
quicquid legifero profecit Sparta Lycurgo, quicquid  
Erechtheis Cynicorum turba uolutat gymnasiis,*

Et il n'en écoutait pas moins les leçons des anciens Sages : toi, Thalès, enfant de Milet, qui blâmes les engagements sous caution ; toi, Cléobule de Lindos, qui chantes : « rien de mieux que la mesure ! » ; toi, Périandre d'Ephyre, qui réfléchis sur tout ; toi, Solon l'Athénien, qui, sagement, ne juges une existence qu'à son terme ; toi, Bias de Priène, pour qui les méchants sont le plus grand nombre, toi, Pittacus, né à Lesbos, qui voudrais qu'on sût reconnaître l'occasion favorable ; toi, Chilon de Lacédémone, qui veux que chacun se connaisse soi-même. Il étudia en outre les théories

<sup>1250</sup>*Carm.* 23, v. 101- 109.

*imitata tuos, Epicure, sodales; quicquid nil uerum  
statuens Academia duplex personat, arroso quicquid  
sapit ungue Cleanthes,  
quicquid Pythagoras, Democritus, Heraclitus  
defleuit, risit, tacuit; quodcumque Platonis  
ingenium, quod in arce fuit, docet ordine terno, quae  
uel Aristoteles, partitus membra loquendi,  
argumentosis dat retia syllogismis (...)  
Socraticusque animus post fatum in Phaedone  
uiuus...*

nouvelles des diverses écoles : la morale qu'Anacharsis prôna dans son pays scythique ; les progrès que Sparte dut à Lycurgue le législateur ; les pensées que roule en son esprit, dans les gymnases éréchtéens, la tourbe des Cyniques qui imitent tes disciples, Epicure ; les préceptes proclamés par les deux Académies qui posent en principe que rien n'est vrai ; la sagesse de Cléanthe aux ongles rongés ; les silences de Pythagore, le rire de Démocrite et les larmes d'Héraclite, l'enseignement en trois points de Platon dont le génie habita les sommets ; les pièges dont Aristote, en divisant les membres de la proposition, gratifie le syllogisme raisonneur (...), et Socrate, dont l'âme est vivante après la mort dans le *Phédon*...<sup>1251</sup>

Et la liste de se poursuivre avec d'autres philosophes, évoqués de façon encore plus brève, puis, immédiatement, par les auteurs latins qu'Anthémius aurait lus dans sa jeunesse : Virgile, Cicéron, Tite-Live, Salluste, Varron, Plaute, Quintilien et Tacite<sup>1252</sup>. De fait, Sidoine ne limite pas la connaissance de la « philosophie » aux théories des sages ni aux disciplines scientifiques : la stylistique, la grammaire et la rhétorique, matières du futur *triuuium*, sont elles aussi des *membra philosophiae*<sup>1253</sup> ; on le voit notamment lorsqu'il présente son ami Claudien Mamert comme « *peritissimus Christianorum philosophus* », pour la raison qu'il aurait démontré, selon Sidoine, dans son ouvrage *De statu animae*, la maîtrise de diverses « muses », qui sont bien plutôt, précise Sidoine, des « disciplines » (*disciplinas*) que des femmes (*feminas*). C'est en effet par l'usage qu'il fait des diverses catégories du savoir encyclopédique paideutique, au nombre desquelles la grammaire, l'éloquence, l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astrologie, l'architecture et la métrique que Claudien Mamert peut être appelé « philosophe »,

*...nouem quas uocant Musas disciplinas aperiens esse, non feminas. Namque in paginis eius uigilax lector inueniet ueriora nomina Camenarum, quae propriam de se sibi pariunt nuncupationem. Illic enim et grammatica diuidit et oratoria declamat et arithmetica numerat et geometrica metitur et musica ponderat et dialectica disputat et astrologia praenoscit et architectonica struit et metrica modulatur.*

...lui qui a démontré que celles qu'on appelle les neuf muses sont des disciplines, et non des femmes. Le vigilant lecteur trouvera en effet dans ces pages le nom plus vrai des Camènes, qui d'elles-mêmes se donnent une dénomination appropriée. Là en effet, c'est la grammaire qui divise,

<sup>1251</sup> *Carm.* 2, v. 156-178.

<sup>1252</sup> *Ibid.*, v. 182-192.

<sup>1253</sup> *Epist.* 0, 22, 3.

l'éloquence qui déclame, l'arithmétique qui calcule, la géométrie qui mesure, la musique qui marque la mesure, la dialectique qui discute, l'astronomie qui prévoit, l'architecture qui construit, la métrique qui module le rythme.<sup>1254</sup>

Dans ces exemples, comme le remarque Stefania Santelia<sup>1255</sup>, la philosophie est comprise dans et comme un programme propédeutique, au même titre que l'astronomie, la géométrie, la dialectique, la musique, la grammaire et la rhétorique, disciplines qui forment, toutes ensemble, un système scolastique très proche de celui que défend Martianus Capella dans le *De Nuptiis*, mais aussi des sept disciplines que contient le cycle paideutique du *De Ordine*<sup>1256</sup> d'Augustin, plus tard mis à distance dans les *Retractationes*<sup>1257</sup>. Cette intention encyclopédique participe encore de la même *libido sciendi* que son illustre prédécesseur qui ne peut se résoudre à délaissier les sciences profanes<sup>1258</sup>. Sidoine s'engage donc, en compilant ces listes de noms, dans la question de la constitution du programme « scolaire », ou du socle culturel qu'il convenait de constituer et de préserver<sup>1259</sup>, question sur laquelle se sont penchés avant lui d'autres illustres penseurs, tels que Varron, Martianus Capella ou Augustin comme nous l'avons vu, mais aussi son ami Claudien Mamert, qui insère lui aussi une liste des arts libéraux dans le *De statu animae* : le chapitre 2, 8 de cette œuvre évoque à son tour la thématique de la transition des choses visibles, objets d'étude des arts libéraux, aux idées invisibles, en citant explicitement les *Disciplinae* de Varron de Réate : *ut a uisibilibus ad inuisibilia, a localibus ad inlocalia, a corporeis ad incorporea abstrahat animum*, « que l'esprit se hisse des choses visibles aux choses invisibles, des choses localisées aux choses sans lieu, des choses corporelles aux incorporelles ». Les connaissances « philosophiques » générales compilées et listées par Sidoine sont, de ce point de vue, tenues pour parties du savoir encyclopédique, et que doit assimiler l'aristocrate gallo-romain soucieux de perpétuer une culture menacée<sup>1260</sup>, mais il ne prend pas le soin de préciser, au contraire de Claudien Mamert et d'Augustin, que ces disciplines sont autant d'étapes vers la connaissance des choses « invisibles » ou

<sup>1254</sup>*Epist.* 5, 2, 1.

<sup>1255</sup>Santelia 2016, p. 434-436.

<sup>1256</sup>Augustin, *De ordine* 2,12, 35 ; 2,17,45 et surtout 2, 35-44.

<sup>1257</sup>*Id.*, *Retract.* 1, 6 : *per idem tempus quo Mediolani fui baptismum percepturus, etiam disciplinarum libros conatus sum scribere [...] per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis uel peruenire uel ducere*, « à l'époque même où j'allais être baptisé à Milan, j'ai encore entrepris de rédiger des livres sur les arts libéraux [...] j'escomptais, pour ainsi dire par degrés bien déterminés, parvenir des choses corporelles jusqu'aux choses incorporelles et y conduire mes lecteurs ».

<sup>1258</sup>Ratti 2016 b, notamment p. 208-210.

<sup>1259</sup>David Rijser (Rijser 2013) étudie, par le concept de « poétique de l'inclusion », cette démarche encyclopédique et de *Textflege* communes à Sidoine et à Servius.

<sup>1260</sup>Sur l'importance du *quadriuium* et des arts libéraux dans la conception de la culture que défend Sidoine, notamment comme marque identitaire de la noblesse, cf. Squillante 2009, p. 141-146.

« incorporelles ». Car Sidoine n'est pas encore converti lorsqu'il compose ces poèmes encyclopédiques, et il vient juste d'accéder à la chaire épiscopale lorsqu'il rédige l'éloge du *De Statu animae* – peut-être n'est-il même pas encore évêque. C'est manifestement quelque temps après sa conversion que la question du savoir, et du savoir proprement philosophique, commence à se poser en des termes plus problématiques.

## 2. La philosophie et le savoir comme vaine science et fausse religion

Bon nombre d'auteurs chrétiens prennent en effet le parti de rejeter les connaissances, et de condamner la vaine curiosité qui cherche ailleurs que dans la volonté de Dieu l'origine des événements. Ainsi Eusèbe de Césarée rejette-t-il « la physiologie et la philosophie », deux branches jumelles d'un tronc commun de connaissances, « qui ne nous concernent en rien et sont d'ailleurs superflues et inconnaisables à l'humanité, ainsi que l'éducation et l'instruction athée et mensongères [...] »<sup>1261</sup>. De même Augustin dont l'attitude à cet égard demeure quand même ambiguë, estime-t-il après réflexion : « il ne nous semble pas utile pour la recherche du bonheur de connaître les causes des grands mouvements physiques du monde, et autres choses de ce genre »<sup>1262</sup>. Sulpice Sévère débute sa *Vie de saint Martin* par cette provocation, qui paraît éclairer le *secessus* final de son personnage : « Quel profit la postérité a-t-elle retiré, à lire les combats d'Hector ou les entretiens philosophiques de Socrate, puisque ce n'est pas seulement une sottise de les imiter, mais encore une folie de ne pas les combattre avec la dernière énergie ? (...) Le devoir de l'homme est de chercher à acquérir une vie immortelle plutôt qu'un souvenir immortel, non point en écrivant, en combattant ou en philosophant, mais en vivant pieusement, saintement, religieusement. Et cette erreur des hommes, transmise par la littérature, s'est fortifiée à tel point qu'elle a trouvé assurément bien des émules de cette vaine philosophie ou de ce fol héroïsme »<sup>1263</sup>. Seul peut-être Origène, que Sidoine connaît justement pour être « l'interprète des allégories »<sup>1264</sup>, et qu'il paraît estimer<sup>1265</sup>,

<sup>1261</sup>Eusèbe, *Préparation évangélique*, 15, 62, 16.

<sup>1262</sup>Augustin, *Enchiridion*, 3, 9 : *non nobis uideatur ad felicitatem consequendam pertinere, si sciemus causas magnarum in mondo corporalium motionem et cetera huiusmodi.*

<sup>1263</sup>Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, 1, 3-5 : *quid posteritas emolumenti tulit legendo Hectorem pugnans aut Socraten philosophantem, cum eos non solum imitari stultitia sit, sed non acerrime etiam inpugnare dementia ? (...) Hominis officium <est> perennem potius uitam quam perennem memoriam quaerere, non scribendo aut pugnando uel philosophando, sed pie sancte religioseque uiuendo. Qui quidem error humanus litteris traditus in tantum ualuit, ut multos plane aemulos uel inanis philosophiae uel stultae illius uirtutis inuenerit.*

<sup>1264</sup>*Epist.* 9, 2, 2 : *allegoricus Origenes.*

<sup>1265</sup>*Epist.* 2, 9, 5 sur la discussion qu'il provoque entre des lecteurs lettrés qui se questionnent sur son rejet et sa condamnation comme auteur « sujet à caution ».



refuse « qu'on prenne en haine et qu'on affronte ceux qui étudient la sagesse »<sup>1266</sup> faisant entendre une voix quelque peu discordante face à ce refus général de la pensée traditionnelle et cet anti-intellectualisme ambiant dont la dissolution des centres d'enseignement d'Athènes (l'Académie d'Athènes fermera en 529) et d'Alexandrie sont d'autres témoignages<sup>1267</sup>. Comment Sidoine peut-il se positionner dans cette tradition hostile au savoir ancestral, lui qui est si attaché à ses bibliothèques, à sa culture, à cette tradition? Que faire de la culture profane, des *liberales disciplinas*, en ce milieu de V<sup>e</sup> siècle, lorsque l'on entre dans les ordres? La question est d'importance, puisqu'elle détermine pour partie la position de l'évêque, qui sera publiée, et influente, auprès de ses lecteurs immédiats et postérieurs, tels Ruricius de Limoges ou Avit de Vienne. Pour Fauste de Riez, qui est un auteur proche de Sidoine depuis les années 460, le savoir issu de la *paideia* classique devait être distingué de l'enseignement révélé :

*Manifestum est etiam saecularem intellexisse sapientiam omnium multitudinem saeculorum intra trium personarum conclusam esse rationem. Quae sunt istae tres? Id est: ego, tu, ille. Ergo, ut diximus, tres tantum in rebus esse personas etiam liberalia studia de spiritalibus disciplinis instructione mutuata senserunt (...).*

Il est clair que même la sagesse du monde a compris que la multitude des siècles est contenue en ce nombre de trois personnes. Quelles sont ces trois personnes? Ce sont: Je, Tu, Il. Ainsi, comme nous l'avons dit, même les études libérales, empruntées à l'enseignement des disciplines spirituelles, ont compris qu'il y avait que trois personnes dans le réel (...).<sup>1268</sup>

La sagesse profane et classique n'est pas catégoriquement repoussée par Fauste, mais elle s'apparente là encore à une étape inférieure et à un degré vers le véritable savoir, auquel elle est subordonnée. Un rejet plus net des *saecularia studia* est exprimé dans la lettre 9 qu'il adresse à Ruricius, dont il se félicite d'ailleurs qu'il ait « enfin rejeté sa malheureuse condition en méprisant le siècle », *despecto tandem saeculo infelicitatem eius*<sup>1269</sup> *magnam respuit*<sup>1270</sup>. Il ajoute :

*Vnde quanta dudum alacritate saecularibus studiis militauimus, tanta nunc deuotione Domino seruiamus*

<sup>1266</sup>Homélie sur les psaumes, 36, 5, 1.

<sup>1267</sup>Mac Mullen 2011, p. 142. Les p. 138-142 sont consacrées à ce recul volontaire du savoir dans les milieux chrétiens entre les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles.

<sup>1268</sup>Fauste de Riez, *De Spiritu sancto*, 1, 5 (traduction personnelle).

<sup>1269</sup>Fauste s'adresse ici à Ruricius à la troisième personne.

<sup>1270</sup>Fauste de Riez, *Epist.* 9, *CSEL* 21, p. 211, l. 24-25 (traduction personnelle)

C'est pourquoi autant nous avons mis d'entrain, autrefois, à militer pour les études profanes, autant nous mettrons aujourd'hui de dévotion à servir le Seigneur.<sup>1271</sup>

À ce stade, le savoir séculaire n'est pas explicitement rejeté et semble encore avoir préparé la vénération de Dieu ; mais dans l'*epistula* 5 de Fauste, l'hostilité est beaucoup plus nette : l'étude philosophique comme la « recherche des causes des choses latentes » sont fustigées comme *curiosa uanitas*<sup>1272</sup>. On peut d'emblée se demander comment, dans ces conditions, Fauste a reçu le compliment de Sidoine qui présentait la philosophie, non sans quelque maladresse, comme la compagne « inséparable » de l'évêque de Riez, à laquelle il se serait « uni dans le mariage »<sup>1273</sup>...

### 3. *Enrôler la philosophie dans l'Église*

La méfiance à l'égard de la philosophie est demeurée une constante chez les auteurs chrétiens, même si les Pères de l'Église ont recours, de façon plus ou moins assumée, à certaines composantes de la philosophie grecque : le vocabulaire philosophique, par exemple, doit être mobilisé pour pallier les insuffisances de la langue biblique lorsqu'il s'agit d'évoquer les relations de consubstantialité du Père et du Fils<sup>1274</sup> ; la méthode allégorique est, de même, en droite ligne inspirée des méthodes herméneutique de lecture grecque de fictions mythologiques ; la quête du « bien éternel » par la contemplation, le concept d'être suprême, l'idée de résurrection sont manifestement tributaires de la pensée grecque, dont les diverses disciplines ont ainsi pu être conçues comme une propédeutique auxiliaire de la pensée théologique chrétienne, comme l'admet Grégoire de Nazianze<sup>1275</sup>. Néanmoins, comme le montre Gilles Dorival<sup>1276</sup>, d'importants éléments de rupture sont présents entre les systèmes de pensée grecque et chrétienne : leur concurrence commence d'une part à propos de la prééminence de leurs textes fondateurs respectifs et de l'objet de leur quête, et se poursuit au sujet de l'élaboration stylistique (forte chez les païens, plus faible chez les chrétiens soucieux de pédagogie simple, plus que d'aboutissement littéraire). Les époques

<sup>1271</sup>*Id.*, *ibid.*, p. 212, l. 1-3.

<sup>1272</sup>*Id.*, *epist.* 5, *CSEL* 21, p. 192, l. 2-4 : Fauste dénonce dans ce passage l'homme qui *aut inuestigandis pro curiosa uanitate rerum latentium causis aut philosophicis studiis delectatur*, se délecte, soit en recherchant, dans une vaine curiosité, la cause des choses cachées, soit dans les études philosophiques.

<sup>1273</sup>*Epist.* 9, 9, 13 : *Haec (scil. philosophia) ab annis uestra iam dudum pedisequa primoribus, haec tuo lateri comes inseparabilis ... huic (scil. philosophiae) copulatum te (scil. Faustum) matrimonio...*, depuis longtemps déjà, dès les premières années de votre vie, elle était votre suivante, elle était, à vos côtés, votre compagne inséparable [...], elle à qui vous êtes uni par le mariage...

<sup>1274</sup>Boulnois 2012, p. 17-20.

<sup>1275</sup>Grégoire de Nazianze, *Oratio* 4, 107-108.

<sup>1276</sup>Dorival 2012, p. 23-24.

successives voient abonder les déclarations hostiles à la philosophie chez les auteurs chrétiens, basées sur la condamnation de l'apôtre Paul dans la *Première Épître aux Corinthiens*, qui oppose la « sagesse des Grecs » au « Christ crucifié », « car ce qui serait folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes »<sup>1277</sup>, ainsi que de l'*Épître aux Colossiens* : « Prenez garde à ceux qui veulent faire de vous leur proie par une philosophie vide et trompeuse, fondée sur la tradition des hommes, sur les forces qui régissent le monde, et non pas sur le Christ »<sup>1278</sup>.

Les siècles successifs entendent résonner l'écho de ces mises en garde chez les auteurs chrétiens, à commencer par Tertullien, qui, au début du III<sup>e</sup> siècle, s'interroge : « quoi de commun entre Athènes et Jérusalem ? Entre l'Académie et l'Église ? », et qui poursuit : « Tant pis pour ceux qui ont mis au jour un christianisme stoïcien, platonicien, dialecticien ! Nous, nous n'avons pas besoin de curiosité après Jésus-Christ, ni de recherche après l'Évangile ! »<sup>1279</sup>. Au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, Basile de Césarée alerte les jeunes chrétiens contre les dangers de la littérature grecque, dont il convient de ne garder que les exemples de vertus parfaitement conformes à l'Évangile : le chapitre 2 de son traité *aux jeunes gens*, notamment, contient une *recusatio* précise des valeurs classiques grecques (telles que la naissance, la beauté, la force physique, les honneurs) auxquelles est opposée « l'autre vie » chrétienne (*heterou biou*)<sup>1280</sup>. Ambroise contribue au rejet de la philosophie en fustigeant la dialectique, par opposition aux vrais et simples croyants dans son traité *Sur la Foi*<sup>1281</sup>. Le *Traité sur l'Évangile selon Matthieu*, de Chromace d'Aquilée, que Sidoine semble avoir lu dans le texte<sup>1282</sup>, met également vigoureusement en garde contre la *stultitia gentilium*<sup>1283</sup>. Dans la Gaule de Sidoine, le milieu lérinien qu'il connaît rejette globalement la philosophie païenne, que Cassien nomme *diaboli pernicioso inclusio*<sup>1284</sup>. Euchère de Lyon, dans son *Eloge du désert*, exprime sa

<sup>1277</sup>1 Cor. 17-25.

<sup>1278</sup>Col. 2, 8.

<sup>1279</sup>Tertullien, *Praescr.*, 7, 9 et 7, 11-12.

<sup>1280</sup>Basile de Césarée, *Aux jeunes gens, sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, chap. 2 : Ἡμεῖς, ὧ παῖδες, οὐδὲν εἶναι χρῆμα παντάπασι τὸν ἀνθρώπινον βίον τοῦτον ὑπολαμβάνομεν, οὔτ' ἀγαθόν τι νομίζομεν ὅλως, οὔτ' ὀνομάζομεν, ὃ τὴν συντέλειαν ἡμῖν ἄχρι τούτου παρέχεται. Οὐκοῦν οὐ προγόνων περιφάνειαν, οὐκ ἰσχὺν σώματος, οὐ κάλλος, οὐ μέγεθος, οὐ τὰς παρὰ πάντων ἀνθρώπων τιμάς, οὐ βασιλείαν αὐτήν, οὐχ ὃ τι ἂν εἴποι τις τῶν ἀνθρώπινων, μέγα, ἀλλ' οὐδ' εὐχῆς ἄξιον κρίνομεν, ἢ τοὺς ἔχοντας ἀποβλέπομεν, ἀλλ' ἐπὶ μακρότερον πρόϊμεν ταῖς ἐλπίσι, καὶ πρὸς ἐτέρου βίου παρασκευὴν ἅπαντα πράττομεν, « nous autres, mes enfants, nous n'accordons à cette vie humaine absolument aucune valeur. Nous ne considérons en aucun cas ni n'appelons bien ce dont la contribution se limite aux bornes de cette vie. Par conséquent, ce n'est pas le caractère illustre des ancêtres, la force physique, la beauté, la taille, les honneurs reçus de tous les hommes, la royauté elle-même, tout ce qu'on pourrait citer parmi les choses humaines, que nous considérons comme grand, ou même digne d'être souhaité, et nous ne fixons pas les yeux sur ceux qui les possèdent, mais nous portons plus loin nos espérances et faisons toute chose en vue de préparer une autre vie » (traduction CUF). Le même auteur admet toutefois (4,1) que les connaissances profanes ne sont pas inutiles pour les âmes.

<sup>1281</sup>Ambroise, *De Fide*, 1, 3, 42-43 et 71-72. De même dans *Offic.*, 2, 8.

<sup>1282</sup>Brocca 2014.

<sup>1283</sup>Chromace d'Aquilée, *Tract.* 16, 4, 4 ; cf. aussi 16, 4, 18-19 (CCSL 9 a, p. 263).

<sup>1284</sup>Cassien, *conl.*, 2, 24, 2.

préférence pour la sagesse des ermites, qu'il oppose à la philosophie des anciens, et réaffirme surtout ce rejet de la philosophie profane dans sa célèbre épître *Sur le mépris du monde et de la philosophie profane*<sup>1285</sup>, qui accumule les exemples de philosophes convertis à l'ascétisme chrétien ; de même reproche-t-il à l'aristocrate gallo-romain Valerianus, dans une lettre de 432, de mettre en application les préceptes des philosophes grecs<sup>1286</sup>. Pierre Courcelle<sup>1287</sup> souligne que les hommes de Lérins ne sont d'ailleurs pas très familiers de la littérature grecque qu'ils rejettent. Il est presque certain que Sidoine a lu l'*Eloge du Désert*, dont il cite précisément les mêmes noms d'anachorètes dans son *Carmen* à Faustus. Il est vraisemblable que dans les années consécutives à son épiscopat, il ait dû faire sien ce mépris pour la philosophie traditionnelle, mais d'autres membres de son entourage proche s'affranchissent de cette *doxa*, à commencer par Claudien Mamert qui se réfère sans problème aux textes de la *paideia* grecque, et notamment au *Phèdre* de Platon<sup>1288</sup> et même au *De regressu animae* de Porphyre, qui inspirent ça et là des passages de *De Statu animae*. Sa position put d'ailleurs paraître hardie, puisqu'il ne récuse pas ce dernier comme Augustin<sup>1289</sup>. Mais pour Sidoine, Claudien fait vraiment figure d'exception, en cela même qu'il se distingue des autres philosophes précisément par sa foi chrétienne, qu'il réconcilie en effet, à la grande satisfaction de Sidoine, avec la pensée païenne. C'est sur cet aspect qu'insiste son éloge funèbre :

*Salua religione philosopharetur ; et licet crinem barbamque non pasceret, pallium et clauam nunc inrideret, nunc etiam execraretur, a collegio tamen conplatoniorum solo habitu ac fide dissociabatur.*

Il était capable de se consacrer sans relâche à la philosophie, sans manquer à la religion. Certes il ne laissait pas pousser ses cheveux et sa barbe ; quant au manteau et au bâton, tantôt il s'en moquait, tantôt même il les vouait à l'exécration, mais il ne se séparait pourtant du collège de ses amis platoniciens que par l'extérieur et la foi.<sup>1290</sup>

On commence à discerner un changement d'optique : les statuts de « philosophe » et de « chrétien » semblent maintenant s'exclure naturellement de façon explicite ; seul Claudien apparaît

<sup>1285</sup>Eucher de Lyon, *De contemptu mundi et saecularis philosophiae*.

<sup>1286</sup>*Id.*, *epist. ad Valerianum*, PL 50, 724B.

<sup>1287</sup>Courcelle 1948, p. 221.

<sup>1288</sup>Claudien Mamert, *Stat.*, 2, 7 : *in Phaedro autem Platon de anima sic pronuntiat : anima, inquit, immortalis est, quae semper a se ipsa mouetur et aliis causa motus est, corpus autem per se non mouetur*, « dans le *Phèdre*, Platon parle de l'âme en ces termes : l'âme, dit-il, est immortelle ; elle s'éloigne toujours d'elle-même et est elle-même la cause du mouvement d'autres choses, alors que le corps ne peut pas se mouvoir de lui-même » (traduction personnelle). Et encore, *ibid.* : (...) *Idem Platon in libro, quem peri phusikès scripsit : anima... (...) in Phaedone autem sic apud eundem Platonem...*

<sup>1289</sup>Courcelle 1948, p. 231-235.

<sup>1290</sup>*Epist.* 4, 11, 1.

comme le point de jonction entre deux mondes imperméables, car les autres philosophes ne manifestent pas cette *fides*. De même un peu plus tard, à l'adresse de Fauste de Riez qu'il veut complimenter, comme nous allons le voir, à propos de l'un de ses traités, Sidoine affirme que grâce à Fauste, la philosophie a été « soustraite violemment du nombre des arts sacrilèges », *uiolenter e numero sacrilegarum artium exempta*<sup>1291</sup>.

Mais par-dessus tout, c'est dans la Bible que notre auteur découvre et reprend à son compte le rejet, puis le rachat, sous conditions, de la philosophie. Une fois devenu évêque, une page semble s'être tournée : entre 471 et 477, pour faire l'éloge d'un traité non spécifié<sup>1292</sup> de Fauste, Sidoine cite en effet le *Deutéronome*, qui préconise précisément la récupération raisonnée des connaissances de l'ancien monde, en même temps que l'abandon des croyances qui y sont liées :

Lorsque tu sors pour combattre ton ennemi, que le Seigneur ton Dieu le livre entre tes mains, et que tu fais des prisonniers, si tu vois parmi les prisonniers une jolie fille, que tu t'attaches à elle et la prends pour en faire ta femme, tu la feras entrer à l'intérieur de ta maison ; elle se rasera la tête, se coupera les ongles, retirera le manteau qu'elle avait quand on l'a faite prisonnière, et elle habitera dans ta maison. Elle pleurera son père et sa mère le temps d'une lunaison, et ensuite tu viendras vers elle, tu l'épouseras, et elle sera ta femme.<sup>1293</sup>

Ce passage est explicitement désigné par Sidoine, qui en fait une réécriture fidèle pour vanter l'activité philosophique de Fauste, en dépit des distances que ce dernier affiche avec cette discipline profane, tout comme les hommes de Lérins, comme nous l'avons vu. Voici comment Sidoine réconcilie spontanément l'ancien lérinien avec la philosophie :

*artifex igitur his animi litterarumque dotibus praeditus mulierem pulchram sed illam Deuteronomio astipulante nubentem, domine papa, tibi iugasti ;*

Ainsi donc, étant doté de ces qualités de l'esprit et de la culture, vous vous êtes uni, Monseigneur, à une belle femme, mais une femme que vous avez épousée, en conformité avec le texte du Deutéronome<sup>1294</sup>.

Pour mieux se faire comprendre, Sidoine s'engage alors dans une paraphrase de l'intertexte biblique

<sup>1291</sup>*Epist.* 9, 9, 12.

<sup>1292</sup>Neri 2011 pense qu'il s'agit du *De ratione fidei* (composé entre 471 et 477), contrairement à ce que postulaient Engelbrecht (dans *CSEL* 21, *prolegomena* p. XVI), Griffé (t. 3 p. 370) et Fortin 1959, p. 15-43, qui y voyaient plutôt le *De Gratia* de 474, et contrairement encore à Pricoco 1965 qui pense (à partir de la p. 133) qu'il s'agit plutôt du *De Spiritu sancto*, composé vers 470. André Loyen pense que cette dernière option est « vraisemblable » (t. 2, p. XXX).

<sup>1293</sup>*Deut.* 21, 10-13. (Traduction œcuménique, Les éditions du Cerf, 1989). Ce passage, commenté par Jérôme (cf. ci-dessous), assimile cette captive à la philosophie hellénistique, qu'il faut dès lors débarrasser de son caractère profane.

<sup>1294</sup>*Epist.* 9, 9, 12.

qu'il reprend, on va le voir, jusque dans le détail :

*quam tu adhuc iuuenis inter hostiles conspicatus cateruas, atque illic in acie contrariae partis  
adamatam, nil per obstantes repulsus proeliatos, desiderii brachio uincente rapuisti,  
philosophiam scilicet, quae uiolenter e numero sacrilegarum artium exempta raso capillo  
superfluae religionis ac supercilio scientiae saecularis amputatisque peruetustarum uestium rugis,  
(...) mystico amplexu iam defaecata tecum membra coniunxit.*

Jeune encore, vous l'aviez aperçue au milieu des escadrons ennemis et là, l'ayant passionnément aimée dans les rangs du parti adverse, sans vous laisser rebuter par les combattants qui s'opposaient à vous, vous l'avez enlevée avec le bras conquérant du désir : je veux parler de la Philosophie, soustraite par la force du nombre des arts sacrilèges, qui, comme vous lui aviez rasé les cheveux de la fausse religion, le sourcil dédaigneux de la science du monde, comme vous aviez découpé les plis de son antique vêtement (...) unit avec vous son corps désormais purifié dans un mystique embrassement.<sup>1295</sup>

Nous voudrions ici ajuster la traduction d'André Loyen, qui fait de la Philosophie l'« agent » de l'ablatif absolu : «... la philosophie qui (...) se rase les cheveux de la fausse religion et le sourcil dédaigneux de la science du monde, puis supprima les plis de son antique vêtement... ». Il nous semble plus vraisemblable de penser que c'est Fauste lui-même qui aurait, aux yeux de Sidoine, tel un guerrier conquérant, violemment capturé puis rasé sa captive, avant de couper les plis de ses vêtements, et non elle-même. L'ablatif absolu ne paraît pas devoir être particulièrement rattaché au sujet de la proposition *philosophiam quae*. Cette métaphore très audacieuse, quoique justifiée par l'intertexte biblique et par l'exégèse hiéronymienne (comme nous allons le voir dans un instant), amplifie curieusement la version du *Deutéronome* en y introduisant une singulière dimension érotique : Sidoine insiste en effet sur la composante physique et brutale de l'épisode en prêtant à Fauste un élan passionné puisque la philosophie est *adamatam*, « adorée », qu'il l'enlève *desiderii brachio uincente*, « du bras conquérant du désir » et non moins *uiolenter*, « par force ». Il peut sembler étonnant que Sidoine choisisse ainsi de traiter l'épisode sur un mode presque épigrammatique<sup>1296</sup> et de filer ainsi la métaphore du désir interdit pour évoquer cette « union » du chrétien avec la philosophie, d'autant que l'on sait que Fauste se fait plutôt le champion de la continence et que la philosophie demeure pour lui une science vaine. Mais il est vrai que cette dernière est désormais dépouillée de ses antiques vêtements,

---

<sup>1295</sup>*Ibid.*

<sup>1296</sup>Furbetta 2018, p. 175.

*id est tristis dialecticae flexibus falsa morum et illicita uelantibus, mystico amplexu iam defaecata tecum membra coniunxit. (...) Tecum mundanas abdicat, tecum supernas praedicat disciplinas. Huic copulatum te matrimonio qui laccessiuerit, sentiet ecclesiae Christi Platonis Academiam militare teque nobilius philosophari.*

c'est-à-dire les détours de la sinistre dialectique qui ne servaient qu'à voiler les erreurs et les péchés de la conduite, pour unir avec vous son corps désormais purifié dans un mystique embrassement. (...) avec vous elle renonce aux enseignements du monde, avec vous elle prêche la doctrine d'en haut. Et maintenant que vous êtes lié par un tel mariage, celui qui voudra vous provoquer apprendra que l'Académie de Platon combat pour l'Église du Christ et que vous faites un plus noble usage de la philosophie.<sup>1297</sup>

Mais Fauste pouvait-il vraiment être célébré comme un philosophe ? Il est permis, avec Pierre Courcelle<sup>1298</sup>, d'en douter, et de douter même qu'il goûta l'éloge de Sidoine, dont l'objet principal est de le féliciter pour sa capacité à dépouiller la philosophie de son caractère profane et à l'avoir arrachée à la *superflua religio*. Était-ce bien là l'intention de Fauste ? Était-il désireux d'« arracher » la philosophie au nombre des « arts sacrilèges » et de la christianiser ? Dans quel ouvrage faustinien trouve-t-il réemployée une prétendue matière profane ou païenne ? Et si Fauste a bel et bien rendu transfuge la philosophie, s'il l'a bel et bien capturée et épousée, à qui appartenait-elle alors ? La réponse semble fournie à la page suivante, où Sidoine continue de filer la métaphore guerrière :

*Quin potius experietur, quisque conflixerit, Stoicos, Cynicos, Peripateticos haeresiarchas propriis armis, propriis quoque concuti machinamentis.*

Bien plus, quiconque voudra se mesurer avec vous se rendra compte que les Stoïciens, les Cyniques, les Péripatéticiens, ces champions de l'hérésie, sont terrassés par leurs propres armes et par leurs propres machines de guerre<sup>1299</sup>.

On doit sans doute comprendre que ce que Sidoine entend par « philosophie » n'est ni plus ni moins que l'aptitude au raisonnement logique ou dialectique, voire la simple rhétorique, qu'il faut donc purifier, pour la christianiser, des contenus de pensée antique. Les cyniques, les stoïciens, les péripatéticiens constituent donc désormais des écoles que l'on ne peut pas réconcilier avec le dogme chrétien, à la différence sans doute du néo-platonisme. C'est en ce sens que l'on peut comprendre l'éloge de Fauste... qui n'est cependant pas vraiment « néoplatonicien », à la différence de Claudien Mamert : Fauste n'emprunte à la pensée grecque que la démarche de pensée, et non le contenu. C'est

<sup>1297</sup> *Epist.* 9, 9, 13.

<sup>1298</sup> Courcelle 1948 p. 242.

<sup>1299</sup> *Epist.* 9, 9, 15.

ainsi que Sidoine a interprété le passage du Deutéronome qui autorisait la récupération, après purification, de la sagesse profane ; mais il ne faut pas croire ici qu'il a fait œuvre d'exégète seul, puisqu'entre-temps, comme l'a bien rappelé Salvatore Pricoco<sup>1300</sup>, Jérôme avait lui-même commenté l'avis du *Deutéronome* pour l'expliquer de façon exégétique :

Le type de cette sagesse-là est décrit au *Deutéronome* sous la figure d'une femme captive. La voix de Dieu ordonne que, si un israélite veut la prendre pour épouse, il lui rase la tête, lui taille les ongles, l'épile complètement. Ainsi purifiée, elle pourra se livrer aux baisers du vainqueur. Si nous prenons ces prescriptions au sens littéral, n'est-ce pas ridicule ? C'est pourtant ce que nous avons coutume de faire, quand nous lisons les philosophes, quand nous tenons entre nos mains les livres de la sagesse séculière. Si nous y découvrons quelque chose d'utile, nous le transposons en notre dogme. Mais ce qui est superflu : les idoles, l'amour, le souci des choses profanes, nous le rasons, nous le vouons à la calvitie ; comme des ongles, nous les taillons d'une lame très aiguisée<sup>1301</sup>.

Cette lecture, et la prescription très nette qu'elle impose vis-à-vis du savoir antique, dut être capitale pour Sidoine, qui y découvre encore les injonctions suivantes : « Ne crois-tu pas qu'en d'autres termes, Paul semble dire : « ne lis pas les philosophes, les orateurs, les poètes, ne cherche pas ton délassement dans leur lecture »? »<sup>1302</sup>. Le devoir de l'évêque est donc clair pour Sidoine : la philosophie grecque et la sagesse païenne doivent être délestées de l'erreur pour être employées au service de la foi<sup>1303</sup>. Il convient donc d'opérer une sélection de ce qui, dans la philosophie profane, peut être utile au chrétien. Toutefois, Sidoine n'explique pas précisément ce dont il s'agit, ni quels contenus ou théories sont à rejeter : il faut sans doute comprendre, comme l'indique Jérôme, que ce sont ces « idoles », ces histoires d' « amour », ce « souci des choses profanes » qui n'ont plus droit de cité dans la philosophie christianisée<sup>1304</sup>. Un passage des *Confessions* d'Augustin exprime la même volonté de dépouiller le savoir de ses racines profanes, lorsqu'il regrette que l'enseignement qui lui a été dispensé dans sa jeunesse employait les ressources trompeuses de la mythologie et des

<sup>1300</sup>Pricoco 1965, p. 124.

<sup>1301</sup>Jérôme, *epist. ad Damas.*, 21, 13 : *Huius sapientiae typus et in Deuteronomio sub mulieris captivae figura describitur, de qua diuina uox praecipit, ut, si Israhelites eam habere uoluerit uxorem, caluitium ei faciat, ungues praeseceat, pilos auferat et, cum munda fuerit effecta, tunc transeat in uictoris amplexus. Haec si secundum litteram intellegimus, nonne ridicula sunt? Atqui et nos hoc facere solemus, quando philosophos legimus, quando in manus nostras libri ueniunt sapientiae saecularis: si quid in eis utile repperimus, ad nostrum dogma conuertimus, si quid uero superfluum, de idolis, de amore, de cura saecularium rerum, haec radimus, his caluitium indicimus, haec in unguium morem ferro acutissimo desecamus* (traduction de la CUF).

<sup>1302</sup>*Ibid.* *Nonne tibi uidetur sub aliis uerbis dicere, ne legas philosophos, oratores, poetas, ne in eorum lectione requiescas ?* (traduction de la CUF).

<sup>1303</sup>Jérôme (*ibid.*) insiste encore sur cette précaution : *cauendum igitur, ne captiuam habere uelimus uxorem, ne in idolio recumbamus ; aut, si certe fuerimus eius amore decepti, mundemus eam et omni sordium horrore purgemus (...)*, « Attention donc ! Ne souhaitons pas prendre la captive pour épouse, ni nous attabler au temple. Ou bien, si nous avons été séduits par son amour, purifions-la, nettoignons-la de toutes ses horribles souillures » (traduction de la CUF).

<sup>1304</sup>Relevons tout de même le paradoxe suivant : Jérôme comme Sidoine ont précisément recours, par l'intermédiaire de la parabole biblique du guerrier amoureux d'une ennemie, à une de ces « histoires d'amour » qu'ils réprouvent...



fictions homériques, « turpitudes » et « vin d'erreur » où abondent la débauche et les adultères de Jupiter<sup>1305</sup>. Dans le sillon de ces auteurs, il semble donc que Sidoine ait ajusté son avis à propos de la philosophie platonicienne : elle est passée, depuis son épiscopat, aux rangs ennemis, c'est-à-dire au nombre des « arts sacrilèges » ; toutefois, si elle est réemployée, par un habile chrétien, au service de la foi, elle redevient un exercice acceptable. Même si sa position semble effectivement un compromis plus souple que le rejet catégorique de la philosophie des auteurs lériniens, Sidoine opère tout de même une distinction nette entre la philosophie « rachetée » par le christianisme et la philosophie restée profane. Cette dernière restera tacitement honnie par notre auteur jusqu'à la fin de son existence<sup>1306</sup> puisqu'il n'en sera plus question ; notons aussi comment se constitue maintenant, dans le corpus de notre auteur, une métaphore guerrière structurante. Nous avons déjà dit que le cléricat gaulois était souvent présenté par Sidoine, depuis son élection à l'épiscopat, comme une armée, dont Loup de Troyes se signalait comme « le plus fameux des primipiles »<sup>1307</sup> ; dans la lettre que nous venons de citer, Fauste de Riez devient opportunément, à la faveur de la lecture de l'intertexte biblique, un nouveau soldat vainqueur qui capture la belle ennemie philosophie. La bataille idéologique se traduit par une terminologie guerrière : la culture profane, où Sidoine militait encore il y a peu, est devenue pour lui le camp ennemi.

Néanmoins, prenons soin de rappeler qu'avant cette palinodie, Sidoine a éprouvé lui-même un certain intérêt pour la philosophie « profane », intérêt sans doute stimulé par ailleurs par la fréquentation de deux amis intellectuels chrétiens versés dans la science grecque, Claudien et Fauste. Il n'est pas concevable que Sidoine puisse être le dédicataire du *De Statu Animae* sans s'être familiarisé lui-même avec les notions et connaissances philosophiques que maîtrisait bien son ami. Il fait plusieurs fois allusion au pythagorisme<sup>1308</sup>, de même qu'aux écoles sophistes, stoïciennes et cyniques, mais il est vrai que ces connaissances peuvent être jugées superficielles, parce qu'il ne fait que mentionner ces théories sans en développer la doctrine. À l'égard du platonisme, en revanche, Sidoine semble mieux documenté. Déjà, dans une lettre datée des années 460, il présente le roi Wisigoth Théodoric II sous les traits d'un roi-philosophe, soucieux de se montrer tempérant, accessible et sage ; d'ailleurs, il se conduit toujours en philosophe (*philosophari*)<sup>1309</sup> et craint de se faire craindre (*timet timori*). Or, comme l'a bien décelé Marcel Reydellet<sup>1310</sup>, de même que Chiara

---

<sup>1305</sup>*Conf.* 1, 16, 26.

<sup>1306</sup>Comme elle le restera par exemple pour Avit de Vienne qui la condamne fermement, dans l'incipit du *carm.* 4, comme dangereuse *meretrix*, et qui la qualifie de *turbida sapientia Graiorum philosophorum*.

<sup>1307</sup>*Epist.* 6, 1, 3.

<sup>1308</sup>Auquel Sidoine fait référence dans le *carm.* 15, 51 et l'*epist.* 7, 9, 5.

<sup>1309</sup>*Epist.* 1, 2, 7 : *in neutris irascitur, in utrisque philosophatur*.

<sup>1310</sup>Reydellet 1981, p. 75.

Torre<sup>1311</sup> et Beatrice Girotti<sup>1312</sup> qui étudient toutes deux l'attitude pondérée de Théodoric II au jeu comme marque de sa *ciuilitas*, ce comportement de philosophe-roi ne peut manquer de rappeler le souverain idéal de Callipolis, évoqué dans la *République* de Platon<sup>1313</sup>. Pour Valerio Neri<sup>1314</sup>, cette assimilation au roi-philosophe pourrait même être ironique, puisque tous les attributs de la sagesse classique sont associés, chez ce souverain, à des réalités très simples, ce qui crée un effet incongru. Ce passage signale en tout cas une possible familiarité avec le concept platonicien, dont Sidoine a d'ailleurs pu avoir connaissance par d'autres médiateurs : cette figure du roi-philosophe réapparaît sous la plume de Porphyre<sup>1315</sup>, qui rappelle que Plotin souhaitait aussi créer une cité idéale gouvernée par les philosophes - souhait qu'Augustin voulait manifestement réaliser à Cassiciacum<sup>1316</sup>.

La familiarité de Sidoine avec les théories de Platon ne s'arrête pas là. Au début des années 460, il lui importe encore de démontrer à Polemius, qui est aussi le destinataire de la lettre-préface que nous avons citée plus haut intégralement<sup>1317</sup>, qu'il peut rivaliser avec lui en matière de philosophie. Après s'être déclaré disciple de Varron, de Serenus Sammonicus (érudit du temps de Sévère) et de Censorinus, il ajoute qu'il connaît les catégories des substances définies par les philosophes néoplatoniciens, en récitant les éléments de théorie suivants (dans un épithalame!) :

- 112 [...] *quinta creaturas superas substantia prodat, quas quidam dixere deos, quia corpora sumant contemplanda homini, paulo post ipsa relinquunt inque suam redeant, si qua est tenuissima, formam -*  
 115 *sic fieri ut pateat substantia summa creator, sexta tamen supraque nihil, sed cuncta sub ipso.*

[...] la cinquième substance donne naissance aux créatures d'en haut, que d'aucuns ont appelées dieux, parce qu'ils revêtent des corps qu'ils offrent à la contemplation de l'homme, que peu après ils abandonnent pour revenir à leur forme propre qui est extrêmement subtile – ; il en résulte ainsi que la substance la plus haute représente évidemment le créateur, donc la sixième, au-dessus de laquelle il n'y a rien, toutes choses au contraire étant au-dessous de lui.<sup>1318</sup>

Là encore, on peut penser que Sidoine hérite de la classification des substances opérée par Augustin<sup>1319</sup> ou plutôt d'un manuel, qui l'inspira peut-être aussi, de Celsus ou Celsinus, et qui

<sup>1311</sup>Torre 2016, p. 61.

<sup>1312</sup>Girotti 2018b, p. 10-11.

<sup>1313</sup>Platon, *Rep.* 5, 473c.

<sup>1314</sup>Neri 2004, p. 210-211.

<sup>1315</sup>Courcelle 1948, p. 212, rappelle que l'oeuvre de Porphyre circulait en Gaule à l'aube du V<sup>e</sup> siècle, « au moins sous forme de manuel d'objections », et qu'elle faisait « des ravages dans les âmes »...

<sup>1316</sup>Augustin, *Conf.* 5, 24.

<sup>1317</sup>Cf. *supra*, p. 253.

<sup>1318</sup>*Carm.* 15, v. 112-117.

<sup>1319</sup>Augustin, *Ciu.*, 8, 6.

circulait alors en Gaule<sup>1320</sup>, mais il n'est pas encore question de rattacher ces catégories à la doctrine chrétienne. L'identité du dieu « créateur » n'est pas précisée. L'essentiel pour notre propos est l'intérêt non dissimulé pour ces matières : à ce moment-là, Sidoine n'est pas encore évêque ; il est moins incriminable de démontrer son goût pour la philosophie et pour les sciences profanes telles que la divination, encouragé d'ailleurs peut-être par l'avènement concomitant du *graecus* Anthemius<sup>1321</sup>.

---

<sup>1320</sup>Courcelle 1948, p. 241, affirme que c'est là la source de Sidoine, et non Augustin.

<sup>1321</sup>Courcelle 1948, p. 245, interprète : « rien de surprenant à ce que, sous son (*scil.* Anthémius) règne (467-472), les amis de Sidoine, appelés aux plus hautes fonctions, soient des Néo-platoniciens : c'est en 470 que Claudianus Mamertus publie le *De statu animae* ; c'est vers la même date qu'Eutrope est préfet du prétoire à Rome, Polémius préfet du prétoire des Gaules, et Sidoine nous apprend qu'Anthémius avait promis le titre de patrice à un autre Gallo-romain de ses amis : Ecdicius. »

### III. Que faire de la littérature profane?

Dans la lettre de Jérôme à Damase que nous avons citée plus haut<sup>1322</sup>, Sidoine a également lu ceci, à propos des ouvrages de littérature païenne :

*(...) putemur probare, quae, dum legimus, non reprobamus. (...) At nunc etiam sacerdotes Dei omissis euangeliis et prophetis uidemus comoedias legere, amatoria bucolicorum uersuum uerba cantare, tenere Vergilium et id, quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere uoluntatis.*

Nous aurons l'air d'approuver ces textes, que, puisque nous en faisons lecture, nous ne réprouvons pas. (...) Or, de nos jours encore, nous voyons des prêtres de Dieu eux-mêmes négliger les évangiles et les prophètes, mais lire des comédies, fredonner les mots sensuels des vers bucoliques, s'attacher à Virgile, et ce péché que les enfants commettent par contrainte, s'y adonner, eux, volontairement<sup>1323</sup>.

D'autres lettres de Jérôme voudraient aussi repousser les Horace, Virgile et Cicéron<sup>1324</sup>. Mais le futur ascète de Bethléem fait au fond entendre une voix qui sert de double précédent pour Sidoine comme pour bien d'autres auteurs « chrétiens » du V<sup>e</sup> siècle : derrière ces protestations et cette auto-censure, apparaît en effet trop manifestement un attachement profond à la littérature classique, ainsi que l'a bien montré Pierre Courcelle à propos des lectures de l'*Énéide* effectuées par Jérôme<sup>1325</sup>.

De fait, un discours normatif se fait jour, au cours du V<sup>e</sup> siècle, à côté d'une vision – à laquelle il voudrait se superposer – plus tolérante de l'usage de la culture classique. La question notamment de l'emploi de la littérature d'inspiration païenne n'en finit pas de tourmenter les auteurs chrétiens et les autorités religieuses du siècle de Sidoine. Le problème est d'autant plus épineux qu'on ne saurait concevoir une littérature chrétienne radicalement désinvestie de ses racines profanes. Toutefois, des ajustements s'imposent pour l'évêque. Les *Statuta Ecclesiae Antiqua* sont à cet égard très clairs en circonscrivant précisément une littérature païenne, à laquelle l'évêque ne doit plus avoir recours. Le canon 5 stipule :

---

<sup>1322</sup>*Supra*, p. 270.

<sup>1323</sup>Jérôme, *epist.* 21, 13.

<sup>1324</sup>Jérôme, *epist.* 22, 29 : *Quid facit cum psalterio Horatius? cum euangeliis Maro? cum apostolo Cicero?*

<sup>1325</sup>Courcelle 1984, p. 330-331.

*Vt episcopus gentilium libros non legat, haereticorum autem pro necessitate et tempore.*

Que l'évêque ne lise pas de livres de païens ; quant aux livres d'hérétiques, qu'il ne les lise que quand la nécessité et la circonstance l'exigent<sup>1326</sup>.

On ne peut déterminer précisément ce que sont ces *gentilium libri*, mais on observe déjà une mise à l'index d'ouvrages que ce canon laisse peut-être à dessein dans le flou pour désigner toute littérature non-chrétienne, en plus d'être non-catholique (proprement les *haereticorum libri* qui sont bien distingués des premiers). On observe ainsi, et notamment dans les milieux monastiques du Sud de la Gaule que connaît Sidoine, une « gêne des auteurs chrétiens qui ressentent de plus en plus fortement le paradoxe d'un recours explicite aux richesses profanes dans des textes qui prônent le renoncement aux richesses du monde »<sup>1327</sup>. Cette conscience, collective et progressive, que la littérature d'inspiration païenne s'avère incompatible avec la *grauitas* induite par la foi chrétienne a-t-elle finalement touché Sidoine lui-même ? Surgit une question capitale pour comprendre ce qu'il advient la culture littéraire classique pour les chrétiens de Gaule dans le dernier quart du V<sup>e</sup> siècle : que faire des lettres classiques lorsqu'on devient évêque ? Comment lire et écrire dans une société en voie de christianisation ?

La position de Sidoine vis-à-vis de la littérature traditionnelle est nettement définie dès les premiers temps de sa cléricature, puisqu'il déclare à Claudien Mamert pour s'excuser faussement de ses piètres aptitudes critiques :

*Nam dum inpactae professionis obtentu nouum scribendi morem gradatim appeto et ueterem saltuatim dedisco, de bono oratore nil amplius habeo quam quod malus poeta esse plus coepi.*

Car tandis que, sous l'influence de la mission sacrée dont j'ai été chargé, je cherche à atteindre par degrés une nouvelle manière d'écrire et que je m'écarte à grands pas de l'ancienne, je ne garde plus rien d'un bon orateur... si ce n'est que je commence à être un poète pire encore.<sup>1328</sup>

Cette déclaration d'intention est importante, car elle distingue très nettement la production littéraire profane, où trouvent encore à s'exercer les compétences rhétoriques et poétiques, d'une façon d'écrire « cléricale », qui n'est pas précisément définie mais qui implique de se défaire de l'ancienne, littéralement de la « désapprendre » (*ueterem dedisco*). L'entrée de Sidoine dans le clergé va désormais conditionner ses intérêts littéraires, comme il s'en explique, à son retour d'exil, à Leo, ministre du roi wisigoth Euric qui le priait d'écrire des livres d'histoire :

<sup>1326</sup> *Statuta Ecclesiae Antiqua*, canon 5.

<sup>1327</sup> Gioanni 2010, p. 186-187.

<sup>1328</sup> *Epist.* 4, 3, 9.

*At nostra longe condicio dispar, quibus dolori peregrinatio noua nec usui lectio uetus, tum religio professioni est, humilitas appetitui, mediocritas obscuritati ; nec in praesentibus rei tantum, quantum in futuris spei locatum.*

Mais ma situation est bien différente, moi qui ai souffert d'un récent exil<sup>1329</sup> et qui ne pratique plus mes anciennes lectures ; la religion est ma profession, l'humilité mon désir, la médiocrité conforme à mon obscure condition et j'accorde moins d'importance aux choses présentes que je ne place d'espérance dans l'avenir.<sup>1330</sup>

Cette déclaration exagère peut-être la nécessité qui incombe désormais à l'évêque de délaisser ses *ueteres lectiones* pour motiver son refus d'écrire un livre qui aurait dû complaire au roi wisigoth, ce à quoi Sidoine répugnait vraisemblablement. Néanmoins, il oppose très nettement sa *religio* à ces anciennes *lectiones*. Vraisemblablement convaincu par un discours ambiant dont il ne dit pas la provenance, il semble que se soit fait jour chez notre évêque l'idée que dorénavant, tout ce qui touche de près ou de loin à l'*otium* littéraire ne doit plus interférer avec les prérogatives de l'évêque. Par comparaison, on peut constater la même posture chez saint Augustin qui, sollicité par ses correspondants sur des questions littéraires ou philosophiques, argue de sa charge pour refuser de fournir des réponses qu'aurait accepté de donner l'ancien rhéteur : ce dernier a délaissé ses premières amours liées aux arts libéraux<sup>1331</sup> et ne veut plus, une fois devenu évêque, être consulté sur des questions littéraires<sup>1332</sup>. Le cléricat induirait donc le renoncement à une tradition, à des habitudes de lecture ; mais peut-on vérifier que cette intention ait été suivie d'effet chez Sidoine ?

## 1. *Les bibliothèques de Sidoine*

La question de la distance à prendre à l'égard de la littérature classique est d'autant plus difficile à traiter que notre auteur adopte une multitude de positions contradictoires vis-à-vis d'une tradition dont il ne peut se déprendre, et qu'il n'a de cesse de célébrer par la citation et l'imitation, tout en s'en défendant. Toutefois, il semble être soucieux d'afficher aussi sa connaissance des ouvrages chrétiens, qu'il distingue nettement des ouvrages classiques latins et grecs dans les listes

---

<sup>1329</sup>Au sens métaphorique, cette *peregrinatio* pourrait-elle être entendue comme un exil loin des lettres profanes ?

<sup>1330</sup> *Epist.* 4, 22, 4 : *...nec usui lectio uetus...*

<sup>1331</sup>Ratti 2016b, p. 292- 345.

<sup>1332</sup>Rebillard 1998, p. 134-135.

d'auteurs qu'il compile. D'une part, lorsqu'il vante la « bibliothèque », au sens propre comme au figuré, de Claudien Mamert, dans son éloge funèbre, Sidoine insiste sur son caractère triple, *triplex* : elle se compose en effet de trois sections, une latine, *Romana*, l'autre grecque, *Attica*, et une autre chrétienne, *Christiana*<sup>1333</sup>. Sidoine prend d'ailleurs bien soin de distinguer les auteurs grecs, latins et chrétiens dans les listes qu'il compose<sup>1334</sup>. Une telle mention diffère de la seule « double bibliothèque » grecque et latine que Sidoine évoque, dans son testament littéraire, en désignant celle qui est située sur le forum de Trajan à Rome, où sera logée la statue qui sera érigée en son honneur, en récompense du *Panégyrique d'Avitus*<sup>1335</sup>. Sidoine semble pourtant soucieux de rétablir l'équilibre entre « classique » et « chrétien », et de montrer que ces lectures sont conciliables et compatibles. En effet, en évoquant le classement de la bibliothèque de Ferreolus, Sidoine remarque : *licet quaequam uolumina quorumpiam auctorum seruarent in causis disparibus dicendi parilitatem : nam similis scientiae uiri, hinc Augustinus hinc Varro, hinc Horatius hinc Prudentius lectitabantur*, « il y a tout lieu de noter du reste que parmi ces derniers volumes, il est certains auteurs qui, tout en servant des causes différentes, ont su garder la même valeur de style : car des hommes de science égale comme Augustin et Varron, Horace ou Prudence, étaient l'objet de fréquentes lectures »<sup>1336</sup>. Dans cette lettre publiée avant l'épiscopat, les auteurs païens et chrétiens conservent pour lui des attraits équivalents.

Il est encore question de bibliothèque, au sens figuré et synonyme de « culture »<sup>1337</sup>, dans la lettre que Sidoine envoie à Perpetuus de Tours, à laquelle il adjoint le texte de son discours, prononcé à l'occasion de l'élection épiscopale de Simplicius de Bourges. Sidoine souligne le savoir approfondi de l'évêque de Tours en matière de lettres chrétiennes : ... *tibi tam per authenticos quam*

<sup>1333</sup> *Epist.* 4, 11, 6 (= *carm.* 30), v. 4-5 : *triplex bybliothea quo magistro, / Romana, Attica, Christiana, fulsit*, «dans son enseignement, brillait une triple bibliothèque, latine, grecque et chrétienne» La « triple bibliothèque » de Claudien n'est pas sans faire songer au propos absurde et plaisant de Trimalcion qui, dans le *Satyricon*, se targue d'être érudit en mentionnant ses « trois bibliothèques, l'une grecque, l'autre latine » (*Sat.* 48, 4 : *Tres bybliotheas habeo, unam Graecam, alteram Latinam.*).

<sup>1334</sup> Par exemple, dans ce même éloge de l'oeuvre de Claudien (*epist.* 4, 3, 5-7), Sidoine liste d'abord les auteurs grecs (§6), puis les distingue explicitement des *sacrosancti patres* (§7) : *tenere non abnuït cum Orphea plectrum, cum Aesculapio baculum, cum Archimede radium, cum Euphrate horoscopium, cum Perdice circinum, cum Vitruuio perpendiculum; quaeque nunquam inuestigare destiterit, cum Thalete tempora, cum Atlante sidera, cum Zeto pondera, cum Chrysippo numeros, cum Euclide mensuras. (...) Sentit ut Pythagoras, diuidit ut Socrates, explicat ut Plato, implicat ut Aristoteles, ut Eschines blanditur, ut Demosthenes irascitur, uernat ut Hortensius, ut Cethegus, incitat ut Curio, moratur ut Fabius, simulat ut Crassus, dissimulat ut Caesar, suadet ut Cato, dissuadet ut Appius, persuadet ut Tullius. Jam si ad sacrosanctos Patres pro comparatione ueniatur, instruit ut Hieronymus, destruit ut Lactantius, astruit ut Augustinus, attollitur ut Hilarius, submittitur ut Joannes, ut Basilius corripit, ut Gregorius consolatur, ut Orosius affluit, ut Rufinus stringitur, ut Eusebius narrat, ut Eucherius sollicitat, ut Paulinus prouocat, ut Ambrosius perseuerat.*

<sup>1335</sup> *Epist.* 9, 16, 3, v. 21-28.

<sup>1336</sup> *Epist.* 2, 9, 4

<sup>1337</sup> Comme c'est le cas chez Macrobe, ainsi que le souligne Van Waarden 2010, p. 415 : cf. citation suivante des *Saturnales* 6, 9, 9.

*per disputatores bybliothea fidei catholicae perfamiliaris est (...)*, « ... la bibliothèque de la religion catholique vous est particulièrement familière tant dans les livres des Écritures que dans ceux des commentateurs »<sup>1338</sup>. La bibliothèque du pieux évêque de Tours, soucieux de défendre la foi catholique, et qu'ont rendu célèbre ses actions dans la promotion du culte de saint Martin, n'est plus ici que chrétienne. Or, Joop Van Waarden<sup>1339</sup> invite à examiner la proximité de ce texte avec un passage des *Saturnales* de Macrobie où il est justement question de l'oubli des lettres « classiques » : *nam quia saeculum nostrum ab Ennio et omni bibliothea uetere desciiuit, multa ignoramus, quae non laterent si ueterum lectio nobis esset familiaris*, « en effet, puisque notre siècle a abandonné Ennius ainsi que toute l'ancienne littérature, nous ignorons des choses qui ne nous seraient pas obscures si la lecture des anciens nous était encore familière »<sup>1340</sup>. Si la répétition n'est pas fortuite, si Sidoine songe bien à cet intertexte, il se pourrait que l'éloge adressé à Perpetuus contienne en creux une pique subtile à l'égard d'un homme qui ne connaît plus ses classiques, puisque sa bibliothèque est dépouillée d'ouvrages issus de la tradition grecque et latine. Mais l'entourage chrétien de Sidoine maintient en général une fréquentation assidue des textes classiques, comme il en témoigne lui-même.

On repère, dans ses lettres épiscopales, et même dans un contexte qui ne s'y prêterait guère, de nombreuses allusions aux grands noms de la *paideia*. La liste de ces références et emprunts manifestes à la bibliothèque classique est encore pléthorique ; parmi les auteurs classiques les plus fréquemment lus et cités ou paraphrasés, citons encore Varron, Apulée, Fronton, Lucain, Perse, Stace, Martial, Juvénal, Ausone, et Silius Italicus<sup>1341</sup>. L'auteur s'y réfère souvent sur le mode de la *furtiua lectio*, pour reprendre le syntagme que Sidoine emploie lui-même et qu'Isabella Gualandri<sup>1342</sup> a réutilisé pour qualifier la méthode intertextuelle de Sidoine, toute en subtilité et caractérisée par une ré-élaboration minutieuse qui confine à une fine technique de marqueterie. Cet usage vise autant à orner une lettre, à transmettre un contenu culturel, qu'à dire et à redire son attachement pour la culture de l'Antiquité. En amoureux invétéré des lettres latines, Sidoine ne saurait rejeter certaines lectures, depuis la première des lettres de la correspondance, où l'épistolier présentait ses modèles, Symmaque et Pline<sup>1343</sup>, jusqu'à sa dernière lettre, qui réaffirme son allégeance à Horace<sup>1344</sup>. Surtout, Sidoine ne se prive pas d'insérer, dans ses lettres épiscopales, des citations poétiques,

<sup>1338</sup> *Epist.* 7, 9, 1.

<sup>1339</sup> Van Waarden 2010, p. 415-416

<sup>1340</sup> Macrobie, *Sat.* 6, 9, 9.

<sup>1341</sup> Il est à noter que six de ces auteurs (Apulée, Fronton, Lucain, Perse, Martial et Juvénal) ont été réédités vers l'an 400, dont quatre (Apulée, Perse, Martial et Juvénal) par un éditeur païen. Cf. Ratti 2010, p. 79

<sup>1342</sup> Gualandri 1979, p. 85 et 104.

<sup>1343</sup> *Epist.* 1, 1, 1. Sur les rapports unissant Sidoine à Pline, voir de même Gibson 2013.

<sup>1344</sup> *Epist.* 9, 16, 4. Stoehr-Monjou 2013 étudie toutes les modalités de réécriture d'Horace par Sidoine.



satiriques ou comiques<sup>1345</sup>. Ce ne sont là que de maigres exemples d'un phénomène tout à fait récurrent, et qui ne se justifie pas toujours facilement par le contexte. Sidoine a en effet parfois recours à la culture profane de façon assez incongrue. Par exemple, dans sa première lettre à Ruricius de Limoges, datée de 471, et dans laquelle le jeune évêque évoque « la fragilité de [son] âme encore malade »<sup>1346</sup>, soit peu de temps après son élection, Sidoine compose une liste de lectures « profanes », auxquelles le futur évêque de Limoges semble encore beaucoup s'intéresser, tout comme Sidoine qui lui fait cette réponse fouillée, témoignant d'une connaissance précise des orateurs classiques, sans chercher à corriger les goûts de son correspondant :

*Sic et magnus orator si negotium aggrediatur angustum, tunc amplum plausibilis manifestat ingenium. Marcus Tullius in actionibus ceteris ceteros, pro Aulo Cluentio ipse se uicit. Marcus Fronto cum reliquis orationibus emereret, in Pelopem se sibi praetulit. Gaius Plinius pro Attia Viriola plus gloriae de centumuirali suggestu domum rettulit, quam cum M. Vlpio incomparabili principi comparabilem panegyricum dixit.*

C'est ainsi également que le grand orateur, s'il s'attaque à une affaire épineuse<sup>1347</sup>, n'en est que plus applaudi en montrant son vaste talent. Cicéron, qui dépasse dans ses autres plaidoiries tous les autres orateurs, se surpasse lui-même dans sa défense d'Aulus Cluentius. Fronton, s'il se distingue par tous les autres discours, s'est élevé au-dessus de lui-même dans le *Contre Pélops*. Pline le Jeune, par sa défense d'Attia Viriola, rapporta chez lui plus de gloire du tribunal des centumvirs que lorsqu'il prononça en l'honneur de Trajan un panégyrique qui souffrit de la comparaison avec ce prince incomparable.<sup>1348</sup>

Le jeune évêque montre, et même démontre, une bonne connaissance des discours des orateurs de la période classique, y compris des moins célèbres : il s'est même forgé un avis à contre-courant des jugements traditionnels, puisque, selon lui, les petites causes produisent des discours qui valent et surpassent les grandes pièces de rhétorique. Ces remarques démontrent que Sidoine, ainsi que son correspondant chez qui il préjuge de la même culture, lisaient et relisaient ces auteurs. De toute façon, peut-on croire qu'une fois entrés dans les ordres, les conversations des deux lettrés aient cessé de boire à la source des lettres classiques pour ne plus s'irriguer que de lectures

<sup>1345</sup>Mentionnons seulement quelques exemples de ces reprises : Sidoine insère une citation des *Adelphes* de Térence dans la lettre 8, 9, 1 : « il eut chez lui de quoi se former » ; « Horace a bu tout son saoul quand il crie « Evohé » », Juvénal sur Horace ; 8, 16, 1 : « que notre Oreste, même écrit au dos de la page, trouve sa fin » (Juvénal, *Sat.* 1, 5).

<sup>1346</sup>*Epist.* 8, 10, 4 : *aegrotantis adhuc animae fragilitatem*. C'est cette mention qui invite Loyer à dater cette lettre des débuts de son épiscopat, vers 471 (Loyer t. 3, p. 216, suivi par Mathisen 1999, p. 114-115). Pourtant, ce pourrait aussi être la marque de componction d'un homme en voie de conversion, d'un laïc résipiscents ?

<sup>1347</sup>Cette traduction corrige, sur la suggestion de monsieur Rémi Poignault, la version d'André Loyer (traduisant *negotium angustum* par « une affaire de moindre importance », t. 3, . 109).

<sup>1348</sup>*Epist.* 8, 10, 3.

chrétiennes ? Le véritable point problématique se situe dans la publication, voire l'exhibition de cette entorse que Sidoine fait à son propre discours : pourquoi faire ainsi état de ces lectures alors même que l'auteur se fait fort de n'y plus toucher ?

De la même façon, Sidoine entame son discours pour l'ordination du nouvel évêque de Bourges en faisant une référence explicite et même revendiquée à l'histoire profane, *historia saecularis*<sup>1349</sup> : ce sont d'ailleurs ses premiers mots ; ils introduisent une allusion aux disciples de Pythagore qui devaient garder le silence cinq ans tout en recevant l'enseignement de leur maître. Or, Sidoine emploie justement cette référence pour indiquer qu'il ne gardera pas le silence, puisqu'on l'a prié de choisir un évêque au peuple berruyer. N'est-il pas étonnant de voir l'évêque justifier ainsi son discours par un exemple issu de la philosophie grecque<sup>1350</sup>, exemple qui introduirait d'ailleurs bien plus logiquement un refus de parler ? Du reste, l'anecdote relative au silence de cinq ans des néophytes n'est rapporté que par deux sources grecques : Diogène Laërce d'une part, et Jamblique de l'autre<sup>1351</sup> ; Porphyre y fait plus implicitement allusion<sup>1352</sup>. Dans un discours adressé au peuple et au clergé, Sidoine fait ici curieusement étalage d'une érudition que d'aucuns jugeraient inappropriée. Enfin, on s'étonne aussi<sup>1353</sup> que l'envoi de son recueil de petites prières, qu'il nomme *contestatiunculae*, à l'évêque Megethius, en d'autres termes de pieuses prières, soit escorté d'une lettre qui regorge de noms et surtout de comparaisons issues de la culture antique, tels Apelle, Phidias, Polyclète, comme s'il cherchait à rétablir l'équilibre entre les deux traditions<sup>1354</sup>.

Nous sommes vraisemblablement encouragés à conclure qu'au fond, le monde antique n'est jamais définitivement honni par l'évêque, malgré ses protestations. Il faut d'ailleurs rappeler que si le fonds culturel classique a pu faire l'objet d'un rejet de la part des chrétiens en raison de son caractère élitiste, et de ses contenus, parfois jugés immoraux, car promoteurs d'un polythéisme d'un autre âge, son enseignement, en revanche, se poursuit vraisemblablement au cours du V<sup>e</sup> siècle, en vertu de l'idée que la *paideia* classique se transforme en *propaideia*, c'est-à-dire un enseignement préparatoire à l'enseignement du Christ, authentique sagesse<sup>1355</sup>. Cette conception nouvelle de la

<sup>1349</sup> *Epist.* 7, 9, 5 : *Refert historia saecularis...* Il fait également référence à Pythagore dans *carm.* 15, 51 : *asserit hic Samius post docta silentia lustris / Pythagoras (...)*.

<sup>1350</sup> Van Waarden, dans son commentaire sur ce passage (Van Waarden 2010, p. 441-442) n'explique pas davantage cette référence de Sidoine, qui traduit d'ailleurs, selon lui, une certaine *self-confidence* de l'auteur. Van Waarden signale que la même formule est employée par Jérôme (*in Ezech.* 8, 27 : *Persas fuisse fortissimos ... et sacra et saecularis narrat historia*) ainsi que par Augustin (*c. Faust.* 17, 4), qui prend toutefois soin, lui, de se démarquer de cette *historia saecularis*.

<sup>1351</sup> Diogène Laërce 8, 10 et Jamblique, *Vit. Pyth.* 72.

<sup>1352</sup> Porphyre, *Vit. Pyth.* 37. Les sources latines à ce sujet, nommément Aulu-Gelle (*Gel.* 1, 9, 3) et Apulée (*Apul. Fl.* 15), sont moins précises à propos de la durée du mutisme et ne peuvent donc être envisagées comme sources probables de Sidoine. Ces références sont relevées par Van Waarden 2010, p. 445-446.

<sup>1353</sup> Comme le fait aussi Van Waarden 2010, p. 193.

<sup>1354</sup> *Epist.* 7, 3, 1.

<sup>1355</sup> Inglebert 2004, p. 2-3.

culture classique explique sa survivance, que permettent par ailleurs les nouveaux acteurs de cet enseignement que sont les clercs et les moines, et non plus les seuls laïcs, puisque l'institution scolaire entre dans une phase de déclin à partir de la fin du V<sup>e</sup> siècle. La culture réinterprétée, devient ainsi, au cours de ce siècle, la prérogative des clercs, et non plus des seuls aristocrates<sup>1356</sup>. Sidoine joue sans doute même, à cet égard, un rôle en quelque sorte militant : son attachement à la *paideia* est inébranlable car elle est le seul savoir qui vaille, et c'est pourquoi il éduque encore son propre fils en lui faisant comparer les comédies de Térence et de Ménandre, comme nous allons le voir<sup>1357</sup>. Ce choix peut trouver un écho éclairant dans l'attitude qu'eut, à peine plus tard, l'un des correspondants de Sidoine lui-même, et même le dédicataire du neuvième livre des lettres : Firminus. Ce dernier, favorable au clergé, dut intervenir dans l'éducation de Césaire d'Arles pour « dégrossir la simplicité monastique » de ce dernier « par l'étude des disciplines profanes »<sup>1358</sup>. Il semble aussi, à cet égard, que Sidoine procède longtemps à la façon d'un Isidore de Séville qui, soucieux de perpétuer une culture complète et unifiée, avait fait inscrire au fronton de sa propre bibliothèque la formule de compromis *sunt hic plura sacra, sunt hic mundalia plura*, qui équivaut, pour Jacques Fontaine, à une déclaration de « coexistence pacifique » des auteurs païens et chrétiens<sup>1359</sup>. La persistance de la littérature classique païenne chez l'évêque, qui s'effectue manifestement au mépris des injonctions et des recommandations canoniques, est à mettre au compte d'un attachement inconditionnel à la *romanitas* et à la *paideia* contre la menace étrangère<sup>1360</sup>. Le culte des classiques permet aux nobles lettrés de conserver un élément identitaire. Beatrice Girotti<sup>1361</sup> met en évidence la permanence en Gaule de l'idée que la *pars Occidentalis* est dépositaire de la romanité par la perpétuation de la culture classique pour laquelle elle lutte : Sidoine exprime, dans bien des lettres, le souci de préserver la langue et la littérature classique - tâche à laquelle l'école doit se consacrer - , ce qui le rattache au rhéteur autunois Eumène<sup>1362</sup>. Ce dernier exemple nous est en effet témoin que la romanité est moins affaire d'appartenance ethnique (sa famille, elle-même immigrée de Grèce, s'est implantée dans la cité éduenne) que de participation à la perpétuation du système de valeurs traditionnelles romaines, dont le patrimoine culturel hellénistico-romain est le précieux consignataire. Sidoine et ses nobles amis gaulois (au nombre

---

<sup>1356</sup>Inglebert 2004, p. 5-10.

<sup>1357</sup>*Epist.* 4, 12, 1. Voir notre commentaire au chapitre suivant.

<sup>1358</sup>*Vita Caesari*, 1, 9

<sup>1359</sup>Fontaine 1977, p. 426.

<sup>1360</sup>Ainsi Harries 1994 p. 3, qui estime qu'il n'y a pas tant de conflit entre paganisme et christianisme qu'entre culture romaine et barbare.

<sup>1361</sup>Girotti 2018a.

<sup>1362</sup>Dans *Panegyriques latins*, 5, notamment §20.

desquels *Johannis*<sup>1363</sup> ou *Syagrius*<sup>1364</sup>) ne pensent pas autrement lorsqu'ils participent à la revitalisation de la culture et de la langue latine, éléments de continuité d'une *ciuitas* menacée<sup>1365</sup>. Sidoine, une fois devenu évêque, ne délaisse donc pas du tout la culture classique, bien qu'il le prétende et qu'il prétende s'amender épisodiquement. Le point d'orgue de cet esprit de compromis semble enfin pouvoir être décelé dans la démarche de l'évêque qui, quelques années après avoir renoncé à la rédaction d'oeuvres d'inspiration classique, entreprend la traduction (ou la révision de la traduction) de la *Vie d'Apollonios de Tyane*, qui consiste en quelque sorte en une « contrefaçon de la vie de Jésus »<sup>1366</sup> du grec en latin.

## 2. Sidoine et la littérature apologétique païenne

Il demeure frappant que, outre cet intérêt concevable et pour ainsi dire « acceptable » que notre auteur nourrit pour la culture classique, Sidoine se réfère également sans complexe à des auteurs ou à des ouvrages ouvertement païens. Notamment, alors qu'il est exilé et assigné à résidence à Livia par Euric, Sidoine s'occupe d'achever la transcription d'une traduction de la *Vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate, vraisemblablement traduite par le païen Nicomaque Flavien Senior<sup>1367</sup>, dont on connaît l'engagement au sein de l'offensive littéraire païenne à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Voici comment il annonce l'affaire à Léon, l'un des ministres d'Euric, dès l'amorce de la lettre 8, 3, 1 :

*Apollonii Pythagorici uitam, non ut Nicomachus senior e Philostrati, sed ut Tascius Victorianus e Nicomachi schedio exscripsit, quia iusseras, misi ; quam, dum parere festino, celeriter eiecit in tumultuarium exemplar turbida et praeceps et Opica translatio.*

Je t'ai envoyé, comme tu me l'as demandée, la vie d'Apollonius le Pythagoricien, non pas telle que Nicomaque l'avait reproduite d'après Philostrate, mais telle que Tascius Victorianus l'avait fait de Nicomaque. Alors que je me hâte d'obéir, c'est en hâte qu'a surgi, d'une copie faite à la hâte, une transcription précipitée et barbare.<sup>1368</sup>

<sup>1363</sup>Sidoine lui adresse la lettre 8, 2 pour saluer la façon dont il défend la langue et la culture latine.

<sup>1364</sup>Dans la lettre 5, 5, Sidoine rappelle que Syagrius a été élevé à l'étude des lettres classiques.

<sup>1365</sup>Girotti 2018, p. 15-16. Voir aussi Gualandri 1979, p. 189.

<sup>1366</sup>Lot 1952, p. 471.

<sup>1367</sup>Proche de Symmaque et auteur de l'*Histoire Auguste* (Ratti 2010 et Ratti 2012).

<sup>1368</sup>*Epist.* 8, 3, 1 .

Le terme *translatio* que Sidoine utilise pour désigner l'ouvrage qu'il a tiré de cette *Vie*, a donné lieu à diverses conjectures : Sidoine aurait-il traduit cette vie du grec au latin, d'après un exemplaire grec que Victorianus aurait recopié de Nicomaque, ou aurait-il recopié un ouvrage déjà traduit ? Comme le souligne Salvatore Pricoco<sup>1369</sup>, disons d'emblée que Sidoine lui-même ne donne pas un sens fixe au verbe *transferre*, qui signifie le plus souvent « copier » ou « traduire »<sup>1370</sup>, mais qui signifie aussi, occasionnellement, « traduire »<sup>1371</sup>. Alan Cameron<sup>1372</sup>, dans *The Last Pagans of Rome*, estime que l'exemplaire de Nicomaque Flavien Senior n'était pas lui-même une traduction, mais une copie grecque. Sidoine aurait ainsi transcrit le texte grec de Tascius Victorianus, transcrit aussi du grec de Nicomaque, ce qui paraît tout de même peu probable. On soulignera qu'Alan Cameron hésite lui-même entre deux compréhensions du terme *exscribo* employé par Sidoine, qu'il traduit tantôt par le verbe « traduire »<sup>1373</sup>, tantôt par le verbe « transcrire »<sup>1374</sup>, avant de trancher de façon abrupte : il s'agit d'une transcription en grec, comme l'étaient les copies de Nicomaque et de Victorianus. À l'en croire, il n'y eut jamais de traduction latine de la *Vie d'Apollonius*. Dans sa recension de l'ouvrage de Cameron mentionné ci-dessus, François Paschoud<sup>1375</sup> se montre, à raison, beaucoup plus prudent : le contexte suggère plutôt la transcription d'une copie, d'autant que Sidoine ne jouissait sans doute pas d'une compétence suffisante en grec pour assurer la traduction d'un ouvrage complet, *a fortiori* ainsi relégué en exil. Quant à savoir transcrire et réviser un ouvrage en grec, il n'est pas très plausible non plus qu'il en fût susceptible, puisqu'il n'emploie jamais lui-même l'alphabet grec dans ses écrits et qu'il latinise toujours les mots d'origine grecque. Nous nous rangeons donc à l'opinion de François Paschoud, qui n'eut pas moins que Theodor Mommsen<sup>1376</sup> pour prédécesseur : Sidoine produit la simple copie d'une traduction latine antérieure<sup>1377</sup>, que Tascius Victorianus aurait possiblement compilée à partir de la traduction en latin effectuée par Nicomaque<sup>1378</sup>.

<sup>1369</sup>Pricoco 1965, p. 71-98.

<sup>1370</sup>Ainsi dans *epist.* 9, 11, 6 et 9, 16, 2.

<sup>1371</sup>*Epist.* 2, 9, 5.

<sup>1372</sup>Cameron 2011, p. 546-554. De même Sirmond, puis Andersen et Joop Van Waarden 2010, p. 9, y voient plutôt la copie d'un texte grec ; Salvatore Pricoco plaide en faveur d'une traduction du grec vers le latin : l'oeuvre de Philostrate aurait été transcrite en grec par Nicomaque, puis par Victorianus, avant que Sidoine ne la traduise, ce qui ne nous paraît pas probable, d'autant que Sidoine ne traduit jamais explicitement de texte grec vers le latin. Il semble au contraire entretenir une certaine ambiguïté à propos de ses compétences en la matière : même quand il compare les comédies de Térence et de Ménandre avec son fils, il n'est pas certain qu'il n'emploie pas une traduction. Un point sur la question est effectué par Kaufmann 1995, p.45 n. 32, puis par Van Waarden 2010, p. 9.

<sup>1373</sup>*Ibid.* p. 548.

<sup>1374</sup>*Ibid.*, p. 554.

<sup>1375</sup>Paschoud 2012, p. 367-369.

<sup>1376</sup>Luetjohann 1887, p. XLIX.

<sup>1377</sup>Paschoud 2012, p. 388 : « *why not admit, as, if not certain, at least possible – in spite of the difficulty in drawing exact conclusions from the text of Sidonius – that Flavianus had perhaps, after all, in view of the allusions, albeit ambiguous, in the Historia Augusta, in effect translated Philostratus, or had sponsored such a translation, or played some role which it is impossible to specify in its genesis or its circulation* ».

<sup>1378</sup>Comme le pensent aussi André Piganiol (Piganiol 1972, p. 263), André Chastagnol (1994, p. 996) et Stéphane

Or, il y a tout lieu de s'étonner de l'intérêt manifesté par notre évêque pour ce « Christ hellénistique », comme l'appelle Pierre de Labriolle<sup>1379</sup>, pour cette version « païenne » du Christ<sup>1380</sup> dont il contribue à diffuser la vie auprès de ses amis gaulois. Il est vrai que son destinataire, Leo, est lui-même versé dans les sciences occultes depuis près de vingt ans, puisque Sidoine le mentionne, dans la lettre-préface à l'épithalame de Polemius, au nombre de ses respectables amis qui étudient l'astronomie et la philosophie<sup>1381</sup>. Le singulier personnage d'Apollonios suscite donc encore un certain intérêt dans les milieux cultivés de la fin du V<sup>e</sup> siècle, et ce même chez un évêque ; mais comme le souligne Pierre Courcelle, cette oeuvre extravagante est également lue par Jérôme et Grégoire de Tours<sup>1382</sup>. Sidoine se montre toutefois conscient du caractère problématique de cette lecture pour un chrétien puisqu'il s'excuse, dans la lettre qui accompagne l'envoi qu'il adresse à Léon, en le priant en ces termes :

*Lege uirum fidei catholicae pace praefata in plurimis similem tui, id est a diuitibus ambitum nec diuitias ambientem ; cupidum scientiae continentem pecuniae...*

Étudie cet homme qui, soit dit avec toute la déférence due à la foi catholique, est semblable à toi sur un très grand nombre de points : recherché par les riches, il ne recherche pas lui-même les richesses ; il est avide de science mais modéré sous le rapport de l'argent...<sup>1383</sup>

On voit poindre la conscience, chez Sidoine, que cette lecture pourrait ne pas agréer à un clergé sourcilleux, puisqu'il prend soin de préciser que cet exemple doit être étudié, selon lui, mais *fidei catholicae pace*, sans faire offense à la religion catholique. La description qu'il amorce alors du personnage principal comporte en effet quelques points litigieux en ce qu'on reconnaît bien une figure de prophète, à même de concurrencer le Christ, de surcroît « avide de science » ; Sidoine anticipe peut-être la critique de quelque collègue faisant mine de se défier de cette oeuvre dont l'interprétation demeure équivoque.

Ce n'est pas là la seule mention que Sidoine fait d'une oeuvre traditionnellement associée à l'idéologie païenne ou à des auteurs qui entrent, par des voies plus ou moins cachées, en résistance déclarée contre le christianisme persécuteur. L'on sait déjà d'une part fort bien que Sidoine lit, aime et imite Symmaque, qu'il cite explicitement, avant Pline le Jeune, comme l'un de ses modèles, et ce

---

Ratti (Ratti 2012, p. 185).

<sup>1379</sup>Labriolle 1934, p. 188.

<sup>1380</sup>Paschoud 1996, p. 140-143.

<sup>1381</sup>*Carm.* 14, 2.

<sup>1382</sup>Courcelle 1951, notamment p. 317-319.

<sup>1383</sup>*Epist.* 8, 3, 5.

dès la première lettre de son premier livre<sup>1384</sup>. La postérité aura parfois retenu et relevé le beau tableau familial que forment Sidoine et son fils, à qui il enseigne l'analyse littéraire comparée à partir de deux œuvres de Térence et de Ménandre :

*Nuper ego filiusque communis Terentianae Hecyrae sales ruminabamus ; studenti assidebam naturae meminens et professionis oblitus quoque absolutius rhythmos comicos incitata docilitate sequeretur, ipse etiam fabulam similis argumenti, id est Epitrepontem Menandri, in manibus habebam. Legemus pariter, laudabamus iocabamurque et, quae uota communia sunt, illum lectio, me ille capiebat [...].*

Il y a peu, mon fils et moi méditations ensemble sur les plaisanteries de l'*Hécyre* de Térence ; j'étais assis auprès de mon étudiant, me ressouvenant de ma nature<sup>1385</sup> et oublieux de mon ministère, pour qu'il suive de façon plus claire les rythmes<sup>1386</sup> de la comédie en stimulant son intérêt, j'avais également en mains une pièce dont l'argument est similaire, c'est-à-dire les *Epitrepontes* de Ménandre. Nous lisions l'un et l'autre, nous approuvions et nous plaisantions ensemble et, suivant nos vœux communs, il était captivé par la lecture, et moi par lui (...).<sup>1387</sup>

Ce passage rapportant un exercice de comparaison littéraire a attiré l'attention des commentateurs, au nombre desquels André Loyen et Pierre Courcelle<sup>1388</sup>, qui s'interrogent sur les points de concordances que pouvaient déceler Sidoine et son fils dans deux œuvres *a priori* assez dissemblables, et y voient la permanence de l'exercice du parallèle auquel procède Aulu Gelle<sup>1389</sup> avec les comédies de Caecilius et de Ménandre<sup>1390</sup>. Surtout, il nous semble intéressant de rapprocher ce passage de la lettre 4, 20, 2 de Symmaque, intertexte comportant une situation assez similaire :

Tandis que mon fils s'initie aux lettres grecques, moi-même à nouveau j'étudie en me joignant à lui comme si j'avais son âge. Car la tendresse m'invite à redevenir enfant, pour que ce travail partagé communique à notre descendance la douceur des Belles-lettres.<sup>1391</sup>

<sup>1384</sup>*Epist.* 1, 1, 1 : ... *Quinti Symmachi rotunditatem (...) uestigiis praesumptuosius insecutus*. Amherdt 2001, p. 215, souligne d'ailleurs qu'il publie le même nombre de livres.

<sup>1385</sup>André Loyen traduit par « les liens de la nature », mais *naturae meminens* nous semble une formule moins spécialisée.

<sup>1386</sup>Telle est l'interprétation de *rhythmos comicos* que propose Amherdt 2001, p. 310-311, rectifiant la traduction d'André Loyen, « la technique de la comédie » : l'étude parallèle des deux œuvres permet de mieux comprendre le mètre, la quantité syllabique, ou les structures métriques de la pièce ; néanmoins, on voit qu'ils examinent aussi les *sales*, c'est-à-dire les traits d'esprit contenus dans la pièce.

<sup>1387</sup>*Epist.* 4, 12, 1-2.

<sup>1388</sup>Loyen 1943, p. 27-28 et Courcelle 1948, p. 238-239.

<sup>1389</sup>Gel. 2, 2, 3. À ce sujet, voir Courcelle 1948, p. 239, Pricoco 1965 et Van Waarden 2010 p. 134.

<sup>1390</sup>Pricoco 1965, p. 99-112 et notamment p. 111-112, dans le chapitre intitulé « un esercizio di « Parallelo » retorito ».

<sup>1391</sup>Symmaque, *epist.* 4, 20, 2 : *Dum filius meus Graecis litteris initiatur, ego me denuo studiis eius uelud aequalis adinxi. Repuerascere enim nos iubet pietas, ut litterarum dulcedinem liberis nostris labor participatus insinuet.*

La réécriture de ce passage par Sidoine nous incline à penser que notre auteur révisé, lui aussi, ses connaissances en grec aux côtés de son fils qui l'étudie. Sidoine comme Symmaque expriment par ailleurs le même souci de transmettre le goût des belles-lettres, en prenant une part active à l'éducation culturelle de leur fils, et justifient cette position par la même tendre affection paternelle. Chez Symmaque, c'est la *pietas* qu'il voue à son enfant qui motive cette médiation : ce terme fortement connoté désigne usuellement l'attachement d'un père pour son fils, ainsi la *pietas* originelle d'Enée pour Anchise, mais, retombé en enfance en revenant aux joies de l'étude, Symmaque assume ici, pour ainsi dire, le rôle ambigu d'un père-enfant, en communion avec son fils dont il devient l'égal. Ce sentiment de jeunesse retrouvée et de tendre affection mutuelle trouve un écho dans la complicité de Sidoine qui s'exprime par le polyptote *illum lectio, me ille capiebat*, (« lui, c'était la lecture, mais moi, c'était lui qui retenait mon attention »), par l'énumération de verbes à la première personne du pluriel qui unissent dans un même geste les deux étudiants occupés à plaisanter (*iocabamur*). On soulignera que, tout en se présentant comme un amateur de comédies et en s'inscrivant dans une tradition littéraire qui tient presque du *topos*, celui de la figure d'un père tendrement adonné à l'éducation littéraire de son fils<sup>1392</sup>, Sidoine se rend, dit-il, *professionis oblitus*, « oublieux de son ministère », mais *naturae meminens*<sup>1393</sup> : contrairement à André Loyer qui traduit ce syntagme de façon spécialisée en estimant que Sidoine redevient alors « conscient des liens de la nature »<sup>1394</sup>, nous privilégions une compréhension plus neutre du terme *natura*, que l'on peut aussi comprendre comme « penchants naturels »<sup>1395</sup> : il se ressouvient alors de sa nature, c'est-à-dire de ses goûts anciens et de ses activités ordinaires, au nombre desquelles la lecture et l'écriture d'oeuvres classiques ; interprétation à laquelle invite aussi le participe *meminens*, qui contient peut-être une allusion à son passé profane désormais révolu. En somme, il est loisible de déceler, dans ce passage construit avec soin autour de la figure antithétique *meminens... oblitus*, une marque nouvelle de l'opposition frontale qui distingue, aux yeux de Sidoine, son lointain passé profane d'homme de lettres et ses responsabilités nouvelles d'évêque.

D'autres points communs sont repérables entre les poèmes de Sidoine et les oeuvres controversées qui, entre la fin du IV<sup>e</sup> siècle et le début du V<sup>e</sup> siècle, empruntent souvent le détour de la contrefaçon littéraire ou la solution de la dérision<sup>1396</sup> pour mener une guerre sourde contre les

<sup>1392</sup>Par exemple, Cicéron enseigne le grec à son fils (*Part. Orat.*, 2).

<sup>1393</sup>*Epist.* 4, 12, 1 : *Studenti assidebam naturae meminens et professionis oblitus [...] Epitrepontem Menandri in manibus habebam*. Rousseau 1976, p. 357, voit lui aussi dans ces lignes la marque d'un scrupule de l'évêque qui reste fidèle à la tradition classique aux dépens d'obligations plus cléricales.

<sup>1394</sup>Loyer, t. 2, p. 139. Amherdt 2001, dans son commentaire *ad loc.*, élude la difficulté et ne propose pas de commentaire de syntagme.

<sup>1395</sup>C'est l'option retenue par le traducteur anglais Anderson *ad loc.* (t. 2, 1965).

<sup>1396</sup>Voir à ce sujet Ratti 2012.



ennemis du paganisme, parmi lesquelles l'*Histoire Auguste*, rédigée par Nicomaque Flavien Senior<sup>1397</sup>. Sidoine fait le choix conscient, pour vanter les qualités impériales d'Avitus dans le panégyrique qu'il compose en son honneur, de le comparer à Trajan, en reprenant les traits spécifiques d'un passage de l'*Histoire Auguste*. Alors que la situation politique est critique, en 455, Rome personnifiée réclame à Jupiter un nouveau maître, semblable à cet empereur :

- |     |                                                                                                                                                                  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
|-----|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 114 | « <i>Vlpius inde uenit, quo formidata Sygambris</i><br><i>Agrippina fuit, fortis, pius, integer, acer.</i><br><i>Talem capta precor. Traianum nescio si quis</i> | Alors vint Trajan, par lequel le nom d'Agrippine devint l'effroi des Sicambres, Trajan le vaillant, le pieux, l'honnête, l'infatigable. Moi qui suis captive, c'est un tel maître que j'appelle de mes prières. Mais je ne sais si quelqu'un pourrait égaler Trajan, à moins peut-être que toi, Gaule, tu ne nous envoies quelqu'un qui le surpasse. <sup>1398</sup> |
| 118 | « <i>aequiperet, ni fors iterum tu, Gallia, mittas</i><br><i>qui uincat.</i> »                                                                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |

Cet empereur fait certes habituellement l'objet de l'admiration du milieu sénatorial<sup>1399</sup>, mais, comme le remarque Nicoletta Brocca<sup>1400</sup>, Sidoine s'inscrit dans une tradition historiographique singulière en choisissant de mettre l'accent sur une qualité possiblement commune à Avitus et à Trajan, à savoir leur âge avancé, détail historique que, pour ce dernier empereur, l'*Histoire Auguste* est la seule à transmettre - et ce contre toute vraisemblance, puisque Trajan n'aurait pas été âgé de plus de quarante-cinq ans au moment de son accession au principat<sup>1401</sup>. Dans la *Vita Taciti*, la prétendue vieillesse de Trajan, laquelle est très explicitement préférée à l'insuffisance des « empereurs-enfants », fait l'objet d'un développement nourri dans le discours prêté à Maecius Faltonius Nicomaque pour vanter les qualités de Tacite<sup>1402</sup> ; notamment, le sénateur fictif de l'*Histoire Auguste* s'exclame : « puissent les dieux nous épargner qu'on nomme princes des enfants, Pères de la patrie de petits garçons ! »<sup>1403</sup>. Or, on retrouve dans le panégyrique d'Avitus de Sidoine ce même rejet de la transmission héréditaire de pouvoir, et ce même mépris pour la figure du « *puer-princeps* », qui trouve précisément à s'exprimer contre le descendant de Théodose, Valentinien III : lors de l'assemblée de Beaucaire, un haut dignitaire déplore « les épreuves diverses

<sup>1397</sup>Ratti 2016a, notamment p. 191-276.

<sup>1398</sup>*Carm.* 7, 114-119.

<sup>1399</sup>Ainsi Eutrope (8, 5, 3) nous est témoin que les sénateurs avaient pour habitude de saluer tout nouvel empereur par la formule de vœu « *Felicio Augusto, melior Traiano* ».

<sup>1400</sup>Brocca 2003-2004, p. 279-285.

<sup>1401</sup>*Hist. Aug., Tac.* 5, 1 : *acclamationes senatus haec fuerunt : « Et Traianus ad imperium senex uenit ».*

<sup>1402</sup>*Ibid.*, 6, 1-9.

<sup>1403</sup>*Ibid.*, 6, 5 : *Dii auertant principes pueros, et patres patriae dici imberes...*

qu'un sort cruel fait depuis si longtemps peser sur nous, sous le règne d'un empereur enfant », *uarios dudum fortuna labores / principe sub puero (...) aspera*<sup>1404</sup>. De plus, la péroraison de ce même discours présente au contraire Avitus comme « un souverain d'âge mûr qui rendra <à Rome> [s]a jeunesse, quand des empereurs enfants [l]'ont rendue vieille »<sup>1405</sup>. Il n'est pas anodin que ce *princeps puer* visé par les propos du sénateur gaulois, Valentinien III, ne soit autre que le descendant de Théodose contre lequel, comme l'a indiqué François Paschoud dans son commentaire de la *Vie de Tacite*<sup>1406</sup>, étaient précisément dirigées les piques du discours du sénateur romain, notamment parce que Théodose avait confié l'empire à ses deux fils. Dans le *Panegyrique de Majorien*, Sidoine s'approprie également le *topos* de l'opposition récurrente entre le *princeps clausus* et l'*optimus princeps* évoqué dans la *Vie d'Aurélien* de l'*Histoire Auguste*<sup>1407</sup> ; c'est l'éloignement cloîtré du prince dans sa lointaine Ravenne qui explique les malheurs de la Gaule :

*Ex illo multum periit (scil. Gallia mea), quia principe clauso,  
quisquis erat, miseri diuersis partibus orbis  
uastari sollemne fuit.*

C'est la raison de sa profonde décadence : l'empereur, quel qu'il fût, restant enfermé dans sa capitale, le malheureux monde romain, dans ses contrées les plus diverses, fut régulièrement ravagé.<sup>1408</sup>

De façon générale, l'hostilité de Sidoine vis-à-vis de la dynastie Constantino-théodosienne constitue un authentique point de jonction avec le milieu antichrétien de Nicomaque et de Symmaque : pour Sidoine, notamment, Valentinien III est un *semiuir amens*<sup>1409</sup>, et ses lois sont rejetées comme *ignauae leges*, ainsi qu'il le clame haut et fort dans le *Panegyrique d'Avitus*<sup>1410</sup>. L'exemple qui va suivre démontre que Sidoine apprécie les ouvrages de satire contre le pouvoir impérial chrétien : au poète Secundinus, Sidoine adresse, dans la lettre 5, 8, de 467, un éloge pour son œuvre satirique (dont on ne sait rien d'autre que ce qu'en rapporte Sidoine) dont il loue le *fel* et la *piperata facundia*, le fiel et l'éloquence caustique ; mais ce que notre auteur admire le plus, c'est sans doute l'habileté dont le poète a usé pour dissimuler ses critiques, à la façon du consul Ablabius, dont Sidoine connaît un distique satirique qu'il insère même à l'appui de son compliment :

*... feruentis fulmen ingenii et eloquii salsa libertas plus personis forte quam causis  
impediebantur ; ut mihi non figuratius Constantini domum uitamque uideatur uel pupugisse uersu*

<sup>1404</sup>*Carm.* 7, v. 532-533.

<sup>1405</sup>*Carm.* 7, v. 596-587 : *en princeps faciet iuuenescere maior, / quam (scil. Romam) pueri fecere senem.*

<sup>1406</sup>Paschoud 1999, p. 266.

<sup>1407</sup>*Hist. Aug. Aurel.* 43, 4: *imperator, qui domi clausus est, uera non nouit.*

<sup>1408</sup>*Carm.* 5, v. 358-360.

<sup>1409</sup>*Carm.* 7, v. 359.

<sup>1410</sup>*Ibid.*, v. 539.

*gemello consul Ablabius uel momordisse disticho tali clam Palatinis foribus appenso : « Saturni aurea saecla quis requirat ? / Sunt haec gemmea, sed Neroniana. »*

... l'impétuosité de ton bouillant génie et la franchise piquante de ton éloquence étaient peut-être plus entravées par les personnes que par le sujet ; en sorte que le consul Ablabius n'a pas, ce me semble, usé d'un style plus figuré pour stigmatiser en deux vers la maison et la vie de Constantin et les déchirer dans le distique suivant, apposé secrètement aux portes du Palais : « Qui pourrait regretter les siècles d'or de Saturne ? Le nôtre est en pierres précieuses... mais néroniennes ».<sup>1411</sup>

Sidoine trahit ici non seulement son goût pour la littérature satirique et historiographique, mais affiche même une opinion surprenante à propos de Constantin qu'il n'hésite pas à comparer à Néron : il ajoute en effet, à propos de ce premier empereur chrétien : *quia scilicet praedictus Augustus isdem fere temporibus extinxerat coniugem Faustam calore balnei, filium Crispum frigore ueneni*, « car le dit empereur avait fait périr, à peu près dans le même temps, sa femme Fausta par la chaleur excessive d'un bain et son fils Crispus par le froid du poison »<sup>1412</sup>. En rapprochant ainsi clairement Constantin de Néron et en renforçant la proximité de leurs vices et de leurs crimes, Sidoine s'inscrit dans une tradition littéraire et historique critique où l'on ne l'attendait pas, et qui est sans doute d'origine païenne, comme le souligne Annick Stoehr-Monjou<sup>1413</sup> : notre auteur réemploie la tradition anti-constantinienne et l'enrichit même avec la lecture de Tacite, faisant de Fausta une nouvelle Octavie, et non une nouvelle Phèdre, telle qu'elle est plutôt présentée dans la tradition chrétienne.

Enfin, il est presque superflu de dire que les *carmina* de Sidoine, et plus spécifiquement les panégyriques, prolongent très manifestement une tradition historiographique et poétique d'origine païenne. Notre auteur est le continuateur conscient de Claudien, qu'Augustin et Orose<sup>1414</sup> dépeignent comme païen convaincu. Sidoine le réécrit parfois presque *uerbatim*, et lui emprunte nombre d'inventions formelles<sup>1415</sup>, à commencer par la forme du panégyrique épique et ses passages topiques, comme les *ekphraseis* (dont celle, fameuse, du bouclier de Rome<sup>1416</sup>), les prosopopées divines<sup>1417</sup> et les motifs stéréotypés de la gigantomachie,<sup>1418</sup> de la *Roma bellatrix*<sup>1419</sup> ou du rajeunissement de Rome. À cet égard, le panégyrique d'Avitus est une réécriture très évidente du

<sup>1411</sup>*Epist.* 5, 8, 2.

<sup>1412</sup>*Ibid.*

<sup>1413</sup>Stoehr-Monjou 2012.

<sup>1414</sup>Augustin, *ciu.* 5, 26, le dit « adversaire du nom du Christ » ; Orose, *aduersus Paganos Historiae*, 7, 35, 21 le présente comme un *paganus peruicacissimus*, « païen très obstiné ».

<sup>1415</sup>Gavin Kelly (Kelly 2013) propose une synthèse des formes d'emprunts que Sidoine fait à Claudien.

<sup>1416</sup>*Carm.* 5, v. 21-31.

<sup>1417</sup>*Carm.* 2, v. 440-514 (prosopopée de Rome) ; *carm.* 5, v. 56- 349 (prosopopée de l'Afrique) ; *carm.* 7, v. 51-118

<sup>1418</sup>*Carm.* 9, v. 76-93, où l'on identifie la réécriture de Claudien, *carm.* 37, notamment v. 8, 60, 72 et 82.

<sup>1419</sup>*Carm.* 2, v. 387-406 ; *carm.* 5, v. 13-39 ; Claudien, *carm.* 1, 83

poème de Claudien *In Gildonem*, dont il reprend le thème de la menace du diocèse d'Afrique envers Rome et sur les provisions de blé, et dont la situation décrite est identique : Rome arrive devant Jupiter extrêmement affaiblie et repart rajeunie et rassérénée par l'avènement du nouvel empereur<sup>1420</sup>. Ces poèmes politiques de Sidoine expriment bien entendu, de façon très classique, un espoir de *renouatio imperii* et ne peuvent que se faire l'écho des œuvres traditionnelles dont Sidoine s'est nourri ; Nicoletta Brocca<sup>1421</sup> a également bien mis en évidence la présence d'un autre intertexte païen dans ce même panégyrique : le passage de la *renouatio* de Rome s'inspire ostensiblement d'un passage identique du *De reditu suo* de Rutilius Namatianus<sup>1422</sup>. Ces intertextes païens, loin d'être refoulés sous la plume du poète officiel, sont au contraire si manifestes qu'ils deviennent ostentatoires<sup>1423</sup>. Soulignons toutefois que la plupart de ces allusions aux œuvres du parti païen sont insérées dans les productions pré-épiscopales de Sidoine. On retrouve pourtant, jusque dans une lettre à Ruricius de Limoges de 471, qui n'est pas encore *conuersus* à cette date, une citation de Symmaque, dont on ignore d'ailleurs la provenance précise. Récusant les éloges prétendument immérités que Ruricius a adressés à Sidoine pour son œuvre épistolaire, ce dernier réplique au Limougeaud : *Symmachianum illud te cogitare par fuerat : « ut uera laus ornat, ita falsa castigat »*, « il aurait été juste que vous prissiez en considération ce mot de Symmaque : « une louange vraie est un ornement, comme un éloge faux est un châtiment »<sup>1424</sup>.

Nous avons signalé déjà d'autres exemples d'emprunts à cette littérature de résistance païenne en repérant des réécritures possibles de Macrobe ou de Rutilius Namatianus, et nous aurons l'occasion de compléter encore cette liste dans les chapitres qui vont suivre. Notre auteur s'acquitte donc avec une relative liberté des exigences de distance qu'il conviendrait de prendre vis-à-vis de la littérature profane et surtout de la littérature païenne engagée, exigence dont il semble devenir progressivement conscient.

---

<sup>1420</sup>*Carm.* 7, v. 595-587.

<sup>1421</sup>Brocca 2003-2004, p. 286-295.

<sup>1422</sup>Les v. 10-11 du *carm.* 7 (panégyrique d'Avitus) s'inspire très ostensiblement des v. 115, 129-130 et 139-140 du poème de Rutilius Namatianus.

<sup>1423</sup>Dans la lettre 8, 11, 2 à Lupus, Sidoine fait encore allusion, avec le ton de l'éloge, à Drepanius Pacatus, Gaulois originaire d'Agen et panégyriste de Théodose, mais qui était aussi proche de Symmaque et d'Ausone.

<sup>1424</sup>*Epist.* 8, 10, 1.

#### IV. « *Tempus est seria legi, seria scribi* ». *Écrire ou ne pas écrire à la mode classique ?*

Nous avons eu l'occasion de collecter, dans les chapitres précédents, plusieurs déclarations d'intention par lesquelles notre auteur nous donne à entendre que ses nouvelles fonctions religieuses excluent certaines formes de l'activité littéraire, à commencer par la lecture d'oeuvres possiblement subversives – impératif dont il fait encore d'ailleurs facilement abstraction quand les circonstances le permettent. À l'égard toutefois de sa façon d'écrire, la conversion et l'accession à l'épiscopat constituent vraiment un pivot, un point nodal dans la vie et l'oeuvre de Sidoine en ce qu'elles le déterminent à délaisser, comme nous allons le voir au chapitre suivant, la forme poétique et la légèreté du verbe, pour ne se consacrer qu'à la seule épistolographie, perçue comme un genre plus sérieux. À cet égard, la publication des livres 1 et 2 des lettres, que l'on peut dater de l'année qui précède l'accession à l'épiscopat<sup>1425</sup>, soit en 469, est bien plus qu'un épiphénomène : elle peut être comprise comme la traduction littéraire d'une attitude nouvelle, d'une ostensible mutation spirituelle et esthétique. L'échange de nouvelles, de recommandations, et de salutations, pourrait s'inscrire dans une démarche « évangélique »<sup>1426</sup> ; d'ailleurs, l'écriture n'est prétendument plus motivée par la seule recherche de la renommée ou de la gloire terrestre, qu'elle fût la sienne propre, ou celle de personnages politiques. Ainsi l'activité littéraire peut-elle être réconciliée avec la condition cléricale : après la mort, ce ne seront pas ses petits écrits, mais ses œuvres, *non opuscula sed opera*<sup>1427</sup>, qui seront mises dans la balance, comme il l'indique à Consentius de Narbonne, exprimant en un langage nouveau un attachement à la vie éternelle bien plus qu'à la gloire terrestre et éphémère. On soulignera d'ailleurs que Consentius, qui était poète comme Sidoine, avec lequel il s'adonnait parfois à des joutes poétiques, se voit pareillement exhorté, à la fin des années 470, à se consacrer à des activités plus pieuses, plus sérieuses. Se dessine dans ces lignes, comme dans d'autres passages déjà mentionnés, une conceptualisation chrétienne plus nette du devoir du *conuersus*, qui se traduit en termes de *seria grauitas*, par opposition à la légèreté des temps anciens :

---

<sup>1425</sup>Comme le rappelle Gibson 2013, p. 198-199.

<sup>1426</sup>La lettre est ainsi « un support privilégié de l'enseignement de la morale chrétienne et d'une certaine forme de prédication » : Gioanni 2004, p. 525.

<sup>1427</sup>*Epist.* 8, 4, 3.

*Sed, quod fatendum est, talibus studiis anterior aetas iuste uacabat seu, quod est uerius, occupabatur ; modo tempus est seria legi, seria scribi deque perpetua uita potius quam memoria cogitari nimiumque meminisse nostra post mortem non opuscula sed opera pensanda.*

Mais il faut l'avouer, mes années passées étaient libres – légitimement d'ailleurs – pour de telles études (*scil.* les belles lettres et la poésie), ou – ce qui est plus vrai – étaient entièrement occupées par elles. Mais aujourd'hui le temps est venu de lire des choses sérieuses, d'écrire des choses sérieuses, de songer à la vie éternelle plutôt qu'à la renommée et de nous rappeler par-dessus tout qu'après la mort ce ne sont pas nos opuscules, mais nos œuvres qui seront mises dans la balance<sup>1428</sup>.

On perçoit dans ces lignes une réévaluation des intérêts de l'homme d'Église pour l'activité littéraire, qui doit s'attacher à des contenus « sérieux », et se présente comme une nouvelle façon de préparer « la vie éternelle ». Cette austère intention a-t-elle été suivie d'effets ? Peut-on vérifier que, conformément à cette déclaration, Sidoine se soit résolu à ne plus publier que des ouvrages « sérieux » après sa conversion ? A-t-il cherché à conformer ses productions écrites au devoir de *grauitas* qui lui incombait alors ?

## 1. *Rire et satire*

Un examen minutieux des écrits « tardifs » de notre évêque fait apparaître que, loin d'avoir profondément rejeté la littérature profane pour laquelle il conserve un attachement « de classe », il lui arrive de jouer avec cette tradition et de s'autoriser des plaisanteries qui, comme nous l'avons vu, s'accordent assez peu avec l'esprit rigoriste des prescriptions ecclésiastiques et monastiques. Souvenons-nous que sur l'île de Lérins, on punit l'abbé qui ose proférer une parole légère ou qui se permet une plaisanterie<sup>1429</sup>, et que, d'après les règles en vigueur dans les milieux ecclésiastiques méridionaux, on doit exclure les clercs « bouffons »<sup>1430</sup>... Au rebours de cet esprit de sérieux, bien des passages nous donnent à voir un auteur qui cultive le goût de la plaisanterie, voire de la subversion. Dans l'oeuvre qu'il publie alors qu'il est évêque, Sidoine laisse en effet filtrer des productions dont sont absents les préceptes de la morale chrétienne qu'il défend par ailleurs.

<sup>1428</sup>*Ibid.*

<sup>1429</sup>Nous avons eu l'occasion de mentionner, dans la deuxième partie de ce mémoire, quelques normes d'une austère sévérité tirées de RIVP, comme RIVP 5, 2-6, vraisemblablement en vigueur dans l'île de Lérins.

<sup>1430</sup>*Statuta Ecclesiae Antiqua*, canon 73 : *Clericum scurrilem et uerbis turpibus iocularum ab officio retrahendum*, « Que le clerc bouffon et qui se permet de plaisanter en employant des termes honteux soit démis de sa fonction. »

La lettre 3, 13, qu'il adresse à son fils Apollinaris pour le mettre en garde contre la fréquentation d'individus inconvenants, aurait pu être l'occasion de développer quelque précepte éthique de la doctrine chrétienne. Or, Sidoine préfère inscrire son propos dans la veine comique du portrait du *parasitus*, inspiré du Saturion du *Persan* de Plaute, ou de l'Ergasile des *Captifs* de Térence, ou encore du Philon de l'épigramme de Martial<sup>1431</sup>. Son premier intertexte est explicite : Sidoine prénomme lui aussi son parasite Gnathon, à l'instar de celui de *L'Eunuque* de Térence. Silvia Condorelli<sup>1432</sup> a également relevé tout ce que cet *exemplum* négatif devait à l'idéal du *sapiens*, développé par Cicéron et Sénèque, ici totalement retourné pour en devenir l'exact contraire, car son intention est satirique. Sidoine insiste donc complaisamment sur la liste des défauts moraux et physiques d'un parasite qu'il connaît, en une longue lettre d'où a disparu tout accent charitable, comme on pourra le voir d'après ces extraits choisis :

*Cuius utilitatis esse signiferum Gnathonem patriae nostrae uel maxumum intellege. Est enim hic gurges de sutoribus fabularum, de concinnatoribus criminum, de sinistrarum opinionum duplicatoribus, loquax ipse nec dicax ridiculusque nec laetus arrogansque nec constans curiosusque nec perspicax atque indecenter affectato lepore plus rusticus (...). Gerit et aures immanitate barrinas, quarum fistulam biforem pellis ulcerosa circumuenit saxeis nodis et tofosis umore uerrucis per marginem curuum protuberantibus. (...) Taceo cerebrum crebra uibice peraratum, quod parum amplius tegi constat capillis quam cicatricibus. (...) Cumque distortis horreat ita liniamentis perque multiplicem pestilentiam exsanguis semiuiuusque nec portatus sedeat, nec sustentatus incedat, uerbis tamen est ille quam membris execrabilior.*

Apprends que le porte-drapeau le plus accompli peut-être de ces vauriens est un Gnathon de notre patrie. Ce goinfre est en effet de la famille des compilateurs de légendes, des fabricants de crimes, des amplificateurs de rumeurs sinistres ; bavard sans être plaisant, bouffon sans être gai, arrogant mais sans constance, curieux sans perspicacité, l'amabilité qu'il affecte mal à propos augmente encore sa balourdise. (...) Il a aussi d'énormes oreilles d'éléphant dont le conduit est entouré d'une peau couverte d'ulcérations, tandis que des nodosités durcies et des verrues spongieuses d'humeurs saillent sur toute la surface du pavillon courbe. (...) Je ne parle pas du crâne, sillonné de nombreuses traces de coups, qui n'est guère plus couvert, comme chacun peut le voir, de cheveux clairsemés que de cicatrices. (...) Et pourtant, bien que ces contours difformes lui donnent une telle laideur et que, livide et demi-mort à cause des multiples maladies, il ne puisse s'asseoir quand on le porte ni marcher quand on le soutient, il est encore plus abominable par son langage que par son

---

<sup>1431</sup>Martial, 5, 47.

<sup>1432</sup>Condorelli 2014, p. 228-238.

physique.<sup>1433</sup>

On ne croit pas entendre ici le propos d'un *comuersus* ; pourtant, cette lettre a été publiée, dans le livre 3, c'est-à-dire après que Sidoine a accédé à l'épiscopat. Certes, ce portrait satirique, adressé à son jeune fils, aura eu plus d'attraits qu'un rappel des sentences chrétiennes appelant à la vertu, mais la lettre se signale par une absence totale de références ou d'intertexte chrétien<sup>1434</sup>, et par un certain mépris des valeurs théoriquement attachées à la mission épiscopale, au nombre desquels le pardon, la charité et l'aide aux nécessiteux<sup>1435</sup>.

Mais ce n'est pas que par l'*imitatio* que Sidoine continue à écrire dans la veine classique. Affranchi manifestement de tout souci de bienséance, ses publications d'évêque recèlent encore bien des passages composés avec une intention comique. Dans un chapitre consacré à la poésie de Sidoine, Piet Gerbrandy<sup>1436</sup> étudie diverses formes d'incongruités, de plaisanteries parfois inadaptées, de traits caractéristiques du *spoudogéloion*, qu'il définit précisément comme la « marque de fabrique » de l'auteur. Tantôt maladresse inexplicable, tantôt intellectualisme fâcheux, tantôt encore goût pour les *private jokes*, le chercheur exprime sa perplexité face à ces plaisanteries, révélant un véritable esprit de grivoiserie, inspirée peut-être de la tradition des chants fescennins<sup>1437</sup>. L'hypothèse qu'il avance, selon laquelle Sidoine adopterait en quelque sorte une posture déconstructiviste ou post-moderniste, nous semble assez séduisante. En quête de formes nouvelles, le poète ferait siéger l'humour et la dérision au cœur de ses vers ; et nous voudrions dire que cette tendance, à laquelle il aurait prétendument renoncé pour épouser le sérieux qu'implique la condition cléricale, affleure encore très manifestement dans certaines lettres post-épiscopales.

Pour commencer, Joop Van Waarden a parfaitement fait observer que la lettre 7, 16, insérée précisément au moment où Sidoine devait être sur le point d'achever son œuvre épistolaire, contient un clin d'oeil à la littérature païenne des plus osés, alors même que la missive, s'adressant au pieux abbé Chariobaudus et vouée à souligner le prestige de la condition du moine, devait accompagner l'envoi d'un capuchon destiné à le réchauffer lors de ses jeûnes. Or ce « capuchon de nuit », *nocturnalis cucullus*, fait écho à un vêtement que la tradition littéraire associe à des pratiques bien loin d'être pieuses : la mention de ce *nocturnalem cucullum* fait irrésistiblement penser à ceux sous

<sup>1433</sup>*Epist.* 3, 13, 1, 2, 3, 7 et 9.

<sup>1434</sup>Tout au plus Silvia Condorelli propose-t-elle, (Condorelli 2008, n. 38 p. 243), de voir un lien entre cette lettre et la lettre de Jérôme à Népotien, qui consiste aussi en une mise en garde contre un individu ripailleux et avide.

<sup>1435</sup>Il est à cet égard frappant de juxtaposer ce texte avec l'*eucharisticon* à Fauste de Riez, composé dans les mêmes années, où Sidoine célèbre chez l'évêque l'aide qu'il porte aux malades et la sollicitude qu'il démontre en s'inquiétant de « la nourriture dont vit le malade ou l'étranger », *tu sollicitus curas qua languidus esca quae peregrinus uiuat* (*carm.* 16, v. 118-119).

<sup>1436</sup>Gerbrandy 2013.

<sup>1437</sup>Notamment dans les épithalames (*carm.* 10-11 et *carm.* 14-15).



lesquels se dissimulent, lors de leurs sorties nocturnes, deux personnages adultères de Juvénal<sup>1438</sup>. Comme l'observe Joop Van Waarden : « la condition monastique [...] et la dignité épiscopale [...] n'excluent pas entre intellectuels une blague osée avec un clin d'oeil à la littérature païenne »<sup>1439</sup>. Cet intertexte fort incongru à l'adresse d'un moine serait précisément l'occasion pour Sidoine de renforcer le lien qui l'unit à Chariobaudus, grâce à une plaisanterie dont ils partageraient avec complicité tout le sel. C'est le cas de conclure, avec le chercheur : « *Cucullus non facit monachum* »<sup>1440</sup>... Même si l'on connaît désormais la conception très souple et souriante de l'ascétisme « ambivalent » que défend Joop Van Waarden, on notera tout de même qu'une telle plaisanterie semble vraiment inappropriée à l'endroit d'un pieux abbé qui s'apprête à pratiquer des jeûnes hivernaux, et de la part d'un évêque qui semble avoir l'esprit meurtri par l'exil dans lequel il est, dit-il, toujours maintenu.

Une autre occasion est fournie à notre évêque de plaisanter gaiement avec l'un de ses collègues, et dont il va se saisir avec enthousiasme. Amusé par les péripéties conjugales de son lecteur Amantius<sup>1441</sup>, il ne recule pas devant l'occasion d'en composer un petit récit plaisant qu'il présente justement, même s'il n'a rien de fictif, comme « semblable aux contes de Milet ou de l'Attique », *fabulam Milesiae uel Atticae parem*<sup>1442</sup>. Le compte-rendu qu'en propose Sidoine en 471 s'adresse alors à un évêque dont Sidoine doit être proche, puisqu'il est le seul homme à se voir adresser cinq lettres de sa part : il s'agit de Graecus de Marseille<sup>1443</sup>. On peut conjecturer que la proximité de Sidoine avec le destinataire favorise l'insertion, dans le recueil pourtant plus grave des lettres « épiscopales » (livre 7), de cette narration légère, qui contraste vivement avec le ton solennel et contrit de la première lettre du volume, et qui n'est pas sans rappeler ( l'intrigue en est parfaitement contraire), l'histoire du riche Thrasyllus, rapportée par Apulée dans les *Métamorphoses* (8, 1-14). Amantius a en effet habilement abusé tout le monde en se faisant passer pour un riche propriétaire auprès de la famille de son épouse, avant de prendre la fuite en emportant les biens de la belle-famille, suscitant l'ire de la belle-mère dont Sidoine parle avec une certaine légèreté, en rebaptisant avec humour Amantius *noster Hippolytus* et en le qualifiant ironiquement d' « excellent jeune homme », *iuuenis eximius*<sup>1444</sup> : il s'agit bien là du genre d'histoire que Sidoine

---

<sup>1438</sup>Juvénal, 6,118 : *sumere nocturnos meretrix Augusta cucullos* et 8, 144-45 : *si nocturnus adulter / tempora Santonico uelas adoperta cucullo*.

<sup>1439</sup>Van Waarden 2015, p. 9.

<sup>1440</sup>Shakespeare, *Twelfth Night*, 1, 5, cité par Van Waarden 2016, p. 193.

<sup>1441</sup>*Epist.* 7, 2

<sup>1442</sup>*Epist.* 7, 2, 9. Van Waarden 2010 relève les intertextes comiques p. 127-192, et notamment p. 177 et 179. De même Gualandri 1979, p. 167.

<sup>1443</sup>Van Waarden 2010, p. 130.

<sup>1444</sup>*Epist.* 7, 2, 8 et 9.

privilégierait pour amuser un public aristocratique autour d'un banquet, et qu'il qualifiait, lorsqu'il était encore laïc, de « petites histoires à boire », *inter bibendum narratiunculae*<sup>1445</sup>. Or, ce n'est pas à un public choisi et réuni pour une occasion festive, ni autour d'un banquet, que Sidoine adresse cette *narratiuncula*, mais bien au respectable évêque de Marseille, dont il présume que son historiette, narrant les vices d'un clerc mineur de l'église, l'amusera aussi. Il est donc plausible que l'évêque gaulois, en dépit du sérieux qu'il devrait afficher, s'autorise aisément plaisanteries et légèreté, et ce, même à propos du comportement répréhensible d'un *lector*, qui est tout de même un membre de l'Église. Mais la lettre est enjouée, du début à la fin : dans le superlatif *consummatissime pontificum* dont Sidoine fait usage pour apostropher Graecus, Joop Van Waarden décèle une grandiloquence un peu railleuse ; il souligne aussi le caractère espiègle et bon enfant des échanges entre ces deux évêques<sup>1446</sup>. Mieux, au début de cette missive à Graecus, Sidoine, dans une posture conventionnellement modeste, va même jusqu'à qualifier son style, non sans une ambiguïté assez malicieuse, de *rusticans* : pour Helga Köhler, ce terme doit être compris dans son sens équivoque, et désigne tant la prétendue « rusticité » de son écriture que son caractère « païen », l'adjectif *rusticus* étant à comprendre comme un équivalent de *paganus*<sup>1447</sup>. On le voit, l'humour et le second degré restent l'apanage d'un clergé qui ne se résout pas à délaïsser les amusements<sup>1448</sup> frivoles de la vie mondaine, et ne recule pas devant une forme d'ironie bien éloignée de la rigueur préconisée par les canons gaulois, et de la *seueritas* qui doit caractériser la conduite de l'évêque. Sidoine sait pourtant bien que son histoire pourrait choquer les chastes oreilles de son collègue marseillais puisqu'il le rappelle lui-même (*salua uestrarum aurium seueritate*<sup>1449</sup> !), en une prétéition qui ne fait que souligner son infraction à la bienséance<sup>1450</sup>.

Nous terminerons ce chapitre par une brève remarque relative au style épistolaire de Sidoine, qui s'éloigne là encore singulièrement des autres lettres chrétiennes contemporaines que nous avons conservées, telles celles de Fauste, de Ruricius ou d'Avit : Sidoine fait figure d'exception en rédigeant sa correspondance sans exprimer, dans ses *inscriptiones* initiales, de

<sup>1445</sup>*Epist.* 2, 9, 6. Van Waarden 2010, p. 135, met en lien les intertextes cités.

<sup>1446</sup>Van Waarden 2010, p. 139.

<sup>1447</sup>Köhler 1999, p. 417 ; Van Waarden 2010 p. 140, conteste cette interprétation.

<sup>1448</sup>Cf. le commentaire de Van Waarden (2010, p. 147), à propos de *laetum copiosumque*, à propos du récit de cette histoire que Sidoine projette de composer (*Epist.* 7, 2, 2) : il traduit ces termes par « rich and eloquent » en soulignant la valeur synonymique de ces adjectifs, et conteste la version de Loyen (« plaisante et abondante »). Le sens premier de *laetus* est toutefois bien « joyeux », et reste cohérent avec les *comici sales* (*ibid.*) des péripéties d'Amantius. Étant donné le goût de Sidoine pour les termes ambivalents (cf. Köhler 1999, p. 417 : « Sidonius liebte den Doppelsinn »), nous proposons de garder le double sens de « plaisant » et « abondant » à *laetus*.

<sup>1449</sup>*Epist.* 7, 2, 2 : « soit dit dans choquer la sévérité de vos oreilles ».

<sup>1450</sup>Voir le commentaire de ce passage par Van Waarden 2010, p. 148-149.

marque d'humilité attachée à sa personne (*peccator*<sup>1451</sup>, *humillimus...*), ni de marque honorifique spécialement adressée à son destinataire (*beatissimo*, *sanctissimo...*), comme c'était pourtant de coutume chez les écrivains chrétiens soucieux de manifester leur reconnaissance<sup>1452</sup>, à commencer par ses propres destinataires, Claudien Mamert et Fauste de Riez : la seule formule employée par Sidoine à l'adresse de ses collègues est le sobre *domino papae*<sup>1453</sup> ; il n'emploie qu'une seule fois l'apostrophe *papa sancte*<sup>1454</sup> ; enfin, s'il s'adresse aux fidèles de l'évêché de Bourges par l'apostrophe chrétienne *dilectissimi* et *carissimi*<sup>1455</sup>, on peut relever que le dernier cas n'est pas très probant puisqu'il emploie précisément la même apostrophe à l'adresse d'un juif nouvellement converti<sup>1456</sup> : le terme n'est donc manifestement pas choisi par Sidoine pour son acception spécifiquement chrétienne, sans quoi il aurait pu d'ailleurs l'employer à l'intention de bien d'autres prélats ; or, il ne le fait pas. Il ne cherche donc pas, sur ce point, à imiter les usages de la littérature patristique ; il s'inscrit ainsi bien plutôt dans une tradition littéraire résolument classique, initiée par Cicéron et Pline, et suit encore les préceptes de Symmaque qui donnait explicitement sa préférence à la manière antique et simple des *nomina sola*<sup>1457</sup>. La prose de Sidoine hérite décidément bien peu de la littérature chrétienne.

## 2. *De la lyre classique au luth chrétien ?*<sup>1458</sup>

Si notre auteur, à rebours de ses prétentions à adopter un style sérieux, ne montre aucun scrupule à orner ses lettres de passages potentiellement légers, voire subversifs, l'entrée dans les ordres occasionne toutefois un autre changement de style qui est, lui, plus manifeste : dès lors qu'il accède à l'épiscopat, Sidoine cesse de publier des recueils de poèmes. Cette disposition nouvelle vis-à-vis du genre poétique fait l'objet de plusieurs lettres dans lesquelles Sidoine explique qu'il ne doit plus avoir recours à la poésie légère, désignée d'ailleurs par plusieurs métaphores récurrentes et

<sup>1451</sup>Comme nous l'avons vu à propos de Constantius qui signe ainsi sa *vie de saint Germain*.

<sup>1452</sup>Van Waarden 2010, p. 45 et Lanham 1975, p. 22-25.

<sup>1453</sup> *Epist.* 6, 1 à 6, 12, puis 7, 1 à 7, 11, 8, 13 à 8, 15, et enfin 9, 2 à 9, 11.

<sup>1454</sup> *Epist.* 7, 3, 2.

<sup>1455</sup> *Epist.* 7, 9, 5 et 20.

<sup>1456</sup> *Epist.* 8, 13, 4.

<sup>1457</sup>Symmaque, *Epist.* 2, 35, 1 et 4, 30, 3.

<sup>1458</sup>Ce titre s'inspire d'un article de David Amherdt sur le *carmen* 16 dans *Présence de Sidoine Apollinaire*, p. 421-422 : l'auteur remarque que dans ce poème, Sidoine emploie deux termes métaphoriques différents pour désigner sa poésie, d'abord *fidis* (lyre), puis *barbitus* (luth). Pour le chercheur, cette variété lexicale reflète son changement d'inspiration, des thèmes païens aux thèmes chrétiens. Nous voudrions montrer que ce changement n'est qu'apparent et temporaire.

dignes d'intérêt. Avant palinodie, à l'occasion du mariage de Polemius, en 461, le poète Sidoine invoquait en effet la muse Calliope afin qu'elle l'inspire, et lui fasse don de l'éloquence de la source Hippocrène :

6 *Eia, Calliope, nitente palma  
da sacri laticis loquacitatem,  
quem fodit pede Pegasus uolanti  
cognato madidus iubam ueneno.*

Allons, Calliope, donne-moi de ta main brillante  
l'éloquence de la source sacrée que creusa le pied  
volant de Pégase, à la crinière humide du venin  
maternel.<sup>1459</sup>

En 479, citant dans une lettre un poème qu'il composa sous le principat de Majorien (mais qu'il retoucha probablement au moment de l'écriture de la lettre, comme en conviennent André Loyer, suivi par Emmanuelle Raga<sup>1460</sup>), Sidoine choisira de refouler cette source d'inspiration antique, cette même fontaine Hippocrène qui s'apparente donc à la poésie d'inspiration païenne. Celle-ci conservait droit de cité dans un écrit adressé par un poète laïc à un philosophe, mais une fois devenu évêque, il convient que Sidoine la rejette :

100 *Procul hinc et Hippocrenen  
Aganippicosque fontes  
et Apollinem canorum  
comitantibus Camenis  
abigamus et Mineruam  
quasi praesulem canendi ;  
remouete ficta fatu :  
deus ista praestat unus.*

Bannissons loin d'ici l'Hippocrène et les sources  
de l'Aganippe, l'harmonieux Apollon avec les  
Camènes ses compagnes et Minerve qui passe  
pour la patronne de l'harmonie ;  
éloignez de nous ces fictions de la fable : c'est le  
Dieu unique qui nous assure ces dons.<sup>1461</sup>

Cette palinodie poétique s'observe dans nombre de passages des écrits de Sidoine, mais elle est ici d'autant plus manifeste ici que Sidoine emploie la même métaphore pour tantôt invoquer, tantôt prétendument rejeter l'inspiration poétique traditionnelle. Or, comme on peut le deviner, cette posture donne précisément lieu à un jeu littéraire subtil. Comme l'a fait remarquer David Amherdt<sup>1462</sup>, dès l'amorce de l'*Eucharisticon* à Fauste, Sidoine formule le vœu suivant : *Phoebus et*

<sup>1459</sup> *Carm.* 14, v. 6-9.

<sup>1460</sup> Loyer t. 3, p. 168 ; Raga 2009, p. 191-192.

<sup>1461</sup> *Epist.* 9, 13. v. 96-104. Nous expliquerons un peu plus loin pourquoi ce passage paraît avoir été interpolé.

<sup>1462</sup> Amherdt 2014, p. 422.

*ter ternas (...) musas (...) sperne, fidis*<sup>1463</sup>, « dédaigne, ô ma lyre, Phébus et les neuf muses » ; puis, aux vers 69-70, il s'exhorte en ces termes : *Te, magne sacerdos, barbitus hic (...) cantat* : « Que notre luth te célèbre, grand prélat... ». À la place de la lyre, la *fidis* du vers 5, qui semblait incarner l'inspiration traditionnelle et païenne, le poète va finalement se saisir, de façon métaphorique, d'un autre instrument, le luth, le *barbitus* du vers 69, pour désigner le souffle chrétien qui l'inspire. Cette métaphore signale un changement d'inspiration radical. Le poème 16 des *Carmina* représente le dernier geste laïc de Sidoine et le signal d'un adieu à sa vocation poétique, ainsi qu'aux activités séculaires que le clerc devrait dès lors abandonner<sup>1464</sup>. La pratique poétique est en effet catégoriquement rejetée par l'évêque d'après une des dernières lettres du neuvième livre, datée de 481-482, qui refuse en ces termes à Oresius d'écrire à nouveau de la poésie :

*[sermo] turbat imperio, quippe qui parum metiens, quid ordinis agam, carmina a nobis nunc noua petat. Primum ab exordio religiosae professionis huic principaliter exercitio renuntiaui, quia nimirum facilitati posset accomodari, si me occupasset leuitas uersuum, quem respicere coeperat grauitas actionum. »*

[Ton propos] me trouble par ses injonctions, puisque, sans considération pour l'ordre que j'occupe, il me demande maintenant de nouveaux chants. D'abord, j'ai renoncé expressément, dès le début de mes fonctions religieuses, à cet exercice littéraire, parce qu'on aurait pu assurément considérer comme une concession à la faiblesse que je fusse absorbé par la futilité des vers, quand le sérieux dans la conduite avait commencé à devenir mon affaire.<sup>1465</sup>

Sidoine affirme en effet, quelques lignes plus loin, avoir « gardé le silence durant trois olympiades »<sup>1466</sup> : il s'est abstenu d'écrire de la poésie depuis douze ans, c'est-à-dire depuis le début de son épiscopat, peut-être même dès sa conversion. Il s'en explique partiellement dans la lettre suivante, affirmant que la *mascula dictio*<sup>1467</sup>, c'est-à-dire la prose, convient bien mieux à sa charge épiscopale. En revanche, dans la lettre 2, 8, 2 datée de 469, au moment où il semble être déjà entré en cléricature, et peu de temps avant sa consécration épiscopale, Sidoine n'a pas encore renoncé à son activité poétique. En effet, l'éloge funèbre versifié de Philomathia que contient la lettre devra, dit-il, être adjoint « aux autres volumes contenant (ses) épigrammes » (*ceteris epigrammatum meorum uoluminibus*)<sup>1468</sup>. L'évêque a dû renoncer à la poésie dès lors qu'il est entré dans les ordres, soit avant la publication du livre 3 des lettres. Cette récusation de la poésie par le

<sup>1463</sup>*Carm.* 16, v. 1-4.

<sup>1464</sup>Harries 1994, p. 6.

<sup>1465</sup>*Epist.* 9, 12, 1.

<sup>1466</sup>*Ibid.*, 2.

<sup>1467</sup>*Epist.* 9, 13.

<sup>1468</sup>*Epist.* 2, 8, 2

chrétien aura des continuateurs, au premier nombre desquels Avit de Vienne, comme nous le verrons plus loin. Il est d'ailleurs à noter que parmi les auteurs tardo-antiques qui évoquent Sidoine, à savoir Gélase<sup>1469</sup>, Ruricius, Avit de Vienne et Grégoire de Tours, aucun ne mentionne son œuvre poétique. L'ultime pièce de son recueil permet de comprendre pourquoi, et éclaire encore la posture qu'adopte l'homme d'Église vis-à-vis de sa poésie classique. Tout d'abord, Sidoine réemploie une métaphore poétique qu'il avait déjà employée longtemps auparavant, dès le *Panegyrique de Majorien*, à savoir l'image de la *famae pelagus*, la « mer de la renommée »<sup>1470</sup>, par laquelle il associe sa carrière d'écrivain, poète et épistolier, à un voyage en mer sur une petite embarcation :

1 *Iam per alternum pelagus loquendi  
egit audacem mea cymba cursum  
nec bipertito timuit fluento*

Déjà ma barque a mené successivement sa course audacieuse à travers les deux mers de l'éloquence et n'a pas craint de diriger le gouvernail au sein d'un double courant<sup>1471</sup>.

4 *flectere clauum.*

Cette petite embarcation qui symbolise avec modestie la carrière littéraire de Sidoine permet aussi, comme l'a bien montré Luciana Furbetta<sup>1472</sup>, d'illustrer le parcours littéraire spécifique, pour ainsi dire « d'une rive à l'autre » qu'a suivi l'auteur : la *cymba*, telle que la réinterprète Avit de Vienne lorsqu'il la reprend à son compte<sup>1473</sup> a voyagé de la poésie d'inspiration profane à la littérature chrétienne, plus édifiante. C'est précisément ce trajet qu'Avit déclare vouloir suivre en marchant dans les pas de son aïeul<sup>1474</sup>. Filant la métaphore maritime, Sidoine évoque le succès que lui ont garanti ses vers auprès du peuple romain et d'Anthémios :

16 *Nos tamen rectam comite arte proram  
nil tumescentes ueriti procellas,  
sistimus portu, geminae potiti*  
20 *fronde coronae,  
Quam mihi indulsit populus Quirini,  
blattifer uel quam tribuit senatus,  
quam peritorum dedit ordo consors  
iudiciorum,*

Nous, cependant, après avoir dirigé fermement notre proue, grâce à l'art qui fut toujours notre compagnon, sans redouter les tempêtes menaçantes, nous abordons aujourd'hui au port, après avoir conquis les lauriers de deux couronnes. L'une me fut accordée par le peuple de Quirinus et, attribuée par le Sénat vêtu de pourpre, me fut donnée par un ordre de juges compétents, unanimes dans leur jugement,

<sup>1469</sup> Gennade, *uir.* 92.

<sup>1470</sup> *Carm.* 3, v. 6.

<sup>1471</sup> *Epist.* 9, 16, v. 1-4.

<sup>1472</sup> Furbetta 2017d, p. 127-134. La chercheuse discute ainsi l'affirmation de Hecquet-Noti 2014, p. 453-457, qui pense au contraire qu'Avitus formule une *recusatio* du monde poétique de Sidoine, par trop profane.

<sup>1473</sup> Dans le *carm.* 5, v. 720-721 : *Nosque tubam stipula sequimur numerumque tenentes hoc tenui cumbae ponemus litore portum.*

<sup>1474</sup> À nouveau dans la préface du *carm.* 6, adressée au fils de Sidoine, Apollinaris, où Avit affirme à son tour, à partir du *carm.* 20, ne plus vouloir composer de vers, si ce n'est pour l'*adstructio fidei*. Cette volonté de consacrer le talent littéraire à la cause religieuse avait déjà été formulée par Sidoine à l'adresse de Consentius, dans la lettre 8, 4, 3, où les *opera* demandés ont valeur d'ouvrages littéraires mais aussi d'œuvres de foi, comme l'a aussi relevé Furbetta 2017d, p. 137.

- 25 *Cum meis ponistatuam perennem  
Nerua Traianus titulis uideret,  
inter auctores utriusque fixam  
bybliothecae ;  
Quamque post uisus prope post bilustris*  
30 *tempus, accepi capiens honorem,  
Qui patrum ac plebis simul unus olim  
iura gubernat.*
- lorsque Trajan, fils de Nerva, vit s'élever pour toujours ma statue, avec mes titres honorifiques, dressée au milieu des écrivains des deux bibliothèques.
- La seconde couronne, je l'ai reçue, après qu'on m'eut vu de près, dix ans plus tard, quand j'obtins la magistrature qui, de longue date, contrôle seule les droits des sénateurs et du peuple à la fois.<sup>1475</sup>

Cette première activité poétique, chevillée à son activité politique, est précisément celle que refuse Sidoine après son accession à l'épiscopat, puisqu'elle est précisément à l'origine de cette gloire, de ces honneurs terrestres qu'il se doit dorénavant de négliger. Après « dépolitisation » de sa poésie, Sidoine fait ensuite allusion à ses *carmina minora* (les chants 9 à 24), qu'il désigne en termes de *multa joca* ; par la référence aux mètres dont il avait fait usage, tous caractéristiques d'un genre poétique différencié, il signale le caractère léger et badin de ces poèmes : vers élégiaques, hendécasyllabes, mètres saphiques, iambes, sont autant d'exemples de ces *epigramma tenero metro*, que l'homme d'Église ne doit plus pratiquer. Voici précisément comment il s'en explique :

- 45 *Nam senectutis proprio meta  
quicquid extremis sociamur annis,  
plus pudet, si quid leue lusit aetas,  
nunc reminisci.  
Quod perhorrescens ad epistularum*  
50 *transtuli cultum genus omne curae,  
ne reus cantu petulantiore  
sim reus actu ;  
Neu puter solui per amoena dicta,  
schema si chartis phalerasque iungam,*  
55 *clerici ne quid maculet rigorem  
fama poetae.*
- Car maintenant que la borne de la vieillesse est plus proche, à mesure que je suis plus intimement lié aux dernières années de la vie, j'ai plus de honte aujourd'hui à me rappeler les frivoles badinages de mon jeune âge. Comme ils m'horrifiaient, j'ai reporté sur les lettres les soins que je consacrais à tous les autres genres littéraires, pour n'être pas coupable par des chants trop insolents, moi qui l'étais dans mes actes<sup>1476</sup> ; et pour ne pas non plus qu'on me pense amolli par le charme de l'expression, si j'unissais à mes papiers ornements et figures de style, de sorte que la réputation du poète n'entache point la rigueur du clerc<sup>1477</sup>.

Le vieil homme et l'évêque, soucieux de *grauitas*, qu'est maintenant Sidoine ne peut plus se préoccuper de sujets légers, d'écrits ornés et recherchés, et encore moins sous forme versifiée<sup>1478</sup>. Il

<sup>1475</sup>Epist. 9, 16, v. 16-32.

<sup>1476</sup>André Loyen (t. 3, p. 181) traduit : « pour n'être point coupable par mes actes, si j'étais coupable par mes chants trop irrévérencieux ». Il semble que la logique, ainsi que l'ordre du texte latin, invite à comprendre le contraire.

<sup>1477</sup>Epist. 9, 16, v.55-56.

<sup>1478</sup>À l'instar de celui qui le considère comme son modèle, Avit de Vienne, gêné également par son ancienne

est vrai que le livre 7 n'en comporte presque pas ; dans tout le huitième livre, on trouve deux pièces poétiques tout de même, mais « excusables », pour ainsi dire, par leur contexte de publication : l'un est un chant de louanges pour Euric, implicitement voué à s'attirer les grâces du souverain envers l'exilé qu'est Sidoine à ce moment-là<sup>1479</sup> ; l'autre est une de ses « anciennes chansonnettes »<sup>1480</sup>, écrite du temps où Lampridius était encore en vie, et n'est vouée qu'à égayer une lettre de deuil parce qu'elle concerne le défunt. D'ailleurs, ces deux pièces versifiées figurent toujours en rapport avec Lampridius, poète admiré de Sidoine. Ainsi, la remarque métopoétique citée ci-dessus et extraite du « testament littéraire » de Sidoine montre-t-elle que la poésie légère n'est plus, à première vue, l'affaire de l'évêque<sup>1481</sup>. C'est bien ce que semble indiquer Sidoine lorsqu'il conclut, en le refermant, le huitième livre de sa correspondance, dans la dernière lettre de ce volume publié en 479 ou en 480, par un commentaire littéraire à propos du style qu'il a voulu adopter. Cette phrase de bilan<sup>1482</sup> nous semble devoir être traduite de la sorte :

*Non hic ego commenticiam Terpsichoren more studii ueteris adsciuu nec iuxta scaturriginem fontis Aganippici per roscidas ripas et pumices muscidos stilum traxi.*

Pour ma part, je n'ai pas ici appelé à moi, conformément à mes anciens goûts<sup>1483</sup>, une Terpsichore mensongère<sup>1484</sup>, ni promené ma plume près de la source jaillissante de l'Aganippe, sur ses rives couvertes de rosée et ses roches couvertes de mousse.<sup>1485</sup>

Et pourtant, même en faisant profession de ne plus parler de poésie, on voit que Sidoine ne peut résister à la tentation d'exprimer cette résolution en utilisant, précisément, les images fleuries qu'il

production poétique au moment où il embrasse l'épiscopat : cf. Avit de Vienne, *Epist.* 48, 8 et le commentaire d'Elena Malaspina, *ibid.*, introduction, p. XIV. D'ailleurs, il est notable que ni Grégoire de Tours (*Hist.* 2, 34, p. 82), ni son hagiographe Adon de Vienne (*Vita Auiti*, p. 177, 14 et 17, 1-2) ne fassent apparaître, dans la liste des œuvres de l'évêque de Vienne, ses poèmes, qui furent pourtant célèbres.

<sup>1479</sup>*Epist.* 8, 9, 5, v. 1-59.

<sup>1480</sup>*Epist.* 8, 11, 2 (*aliquid [...] ueterum cantilenarum*). Le poème est contenu dans le paragraphe 3, v. 1-55.

<sup>1481</sup>Dans la lettre qui conclut le livre 7 (*epist.* 7, 18), Sidoine professait la même idée au pieux Constantius, que Sidoine sait s'adonner désormais à la « lecture ininterrompue de textes sacrés » (*lectionis sacrae continuatione*, §4), et qu'il imaginait pouvoir être choqué par la « frivolité de la pensée et de la phrase » de son livre (*sensuum structurarumque leuitas*, § 2).

<sup>1482</sup>Contenue dans la dernière lettre du huitième livre, elle participe donc à l'effet de « conclusion » que doivent rendre les épîtres finales. En effet, en recommençant son neuvième livre de lettres, Sidoine estime que l'on pourrait reprocher à son ouvrage de contenir « un seul commencement et trois conclusions » (*epist.* 9, 1, 2 : *uniu simplex principium, triplices epilogos*). Il faut donc croire que les trois lettres que l'auteur écrit pour clore son recueil de lettres (*Epist.* 7, 18 ; 8, 16 et 9, 6), telles des péroraisons, ont un rôle conclusif qui leur confère un intérêt particulier.

<sup>1483</sup>*Epist.* 8, 16, 2 : *more studii ueteris*, ce qu'André Loyen (t. 3, p. 127) traduit : « comme le faisaient les écrivains anciens ». Il est pourtant possible que la formule, au singulier, désigne plutôt l'ancienne habitude de Sidoine, qu'est l'écriture poétique, comme nous invite à l'interpréter la présence de « Terpsichore » et les « sources de l'Aganippe », fontaine évoquée encore dans l'*epist.* 9, 13, 5, v. 97 pour désigner la poésie d'inspiration païenne.

<sup>1484</sup>Plutôt qu'« imaginaire », comme le traduit André Loyen (t. 3, p. 127), si cette Terpsichore, muse de la musique mais aussi allégorie de la poésie depuis Juvénal (7, 35) désigne bien, comme nous le croyons, la poésie d'inspiration profane.

<sup>1485</sup>*Epist.* 8, 16, 2.



goûtait du temps où il était poète... « Terpsichore », les « rives couvertes de rosée » et les « rochers moussus » de « l'Aganippe », source sacrée des Muses sur l'Hélicon qui distille l'inspiration : voilà des formules qui rappellent avec évidence le lexique des *carmina* et la plume des grands poèmes qu'affectionnait particulièrement Sidoine : *scaturrigo*, terme rare désignant une « source abondante », est employé notamment par Apulée<sup>1486</sup> ; *roschidus* qualifie chez Varron ou Virgile ce qui est « couvert de rosée »<sup>1487</sup> ; le *pumex* désigne, en poésie, toute sorte de « roche creuse » ou de « pierre ponce », ainsi chez Virgile ou Ovide<sup>1488</sup> ; quant à *muscidus*, il s'agit d'un *hapax* sidonien, formé à partir du nom *muscus*, la mousse. Ainsi, pour faire remarquer qu'il ne sacrifie plus à son ancienne coutume, à ses anciens goûts stylistiques (*more studii ueteris*), Sidoine y a précisément recours, comme pour exprimer subtilement son regret d'avoir abandonné la plume du poète. Et d'ailleurs, comment comprendre le reste de la missive, adressée justement au poète Consentius de Narbonne ? Dans une formule ternaire, Sidoine exprime le souhait qu'on ne puisse trouver, dans son livre, *nil molle, nil fluidum, nil de triuiis compitalibus mutuatum*, « rien de mou, rien de lâche, rien qui soit emprunté à la langue des carrefours<sup>1489</sup> » ; il affirme néanmoins que le style « musculeux », *torosa dictio*, et en quelque sorte « masculin », *mascula*, est le fait d'homme « plus habiles » que lui, *potioribus*<sup>1490</sup> : derrière l'habituelle posture de modestie, c'est comme un aveu d'échec ; Sidoine ne troque pas facilement la préciosité, l'élégance dont il est coutumier, contre le *sermo aridus exilis, certe maxima ex parte uulgatus*, « style sec, grêle, courant au moins pour la plus grande partie »<sup>1491</sup> de l'ouvrage qu'il vient de rassembler. Ce style sec et sans fioritures (le style ecclésiastique, serions-nous tentée de traduire), confesse Sidoine, ne suscitera pas l'admiration que ferait naître une poésie, car le style prosaïque ne requiert pas de talent particulier : *cuius hinc honor rarus, quod frequens usus, hinc difficilis gratia, quod facilis inuentio est*, « il est rarement estimé parce qu'il est d'usage fréquent, et réussit difficilement à plaire, parce que les qualités d'invention qu'il exige sont faciles »<sup>1492</sup>. Une fois de plus, même pour évoquer la simplicité et le peu de raffinement du style courant qui doit être désormais le sien, Sidoine ne peut se garder d'user des tours rhétoriques

<sup>1486</sup>Par exemple Apulée, *Met.* 8, 22.

<sup>1487</sup>Varron, *Rust.*, 2, 2, 10 ; Virgile, *Ecl.* 8, 37 ou *G.* 3, 337.

<sup>1488</sup>Virgile, *Aen.* 5, 214 ; Ovide, *Met.* 3, 159.

<sup>1489</sup>*Epist.* 8, 16, 2 : *Atque utinam hic nil molle, nil fluidum, nil de triuiis compitalibus mutuatum reperietur !* Il est surprenant de voir assimilé ici, en une même proposition, le style « mou » et « lâche » de la poésie à la « langue des carrefours », plutôt justement triviale. Le *distinguo* qu'opère Sidoine entre le style « mâle » qu'il aimerait afficher mais dont il se juge incapable (comme l'indique la citation suivante) et le style « efféminé » qu'il rejette ici devient confus. A moins qu'il ne récuse plutôt toute sorte de style « relâché », traduction possible de *fluidum*, c'est-à-dire « vulgaire ».

<sup>1490</sup>*Ibid.* : *Siquidem maturo, ut es ipse, lectori non tantum dictio exossis, tenera, delumbis, quantum uestucula torosa et quasi mascula placet. Sed reseruentur ista potioribus.*

<sup>1491</sup>*Ibid.*, 4.

<sup>1492</sup>*Ibid.* §4 : *sermone [...] arido exili, certe maxima ex parte uulgato, cuius hinc honor rarus, quod frequens usus, hinc difficilis gratia, quod facilis inuentio est.*

habituels, ici l'antithèse *rarus / frequens* et *difficilis / facilis*. Il exprime ainsi d'autant mieux sa préférence pour le style difficile, subtil, auquel il continue, malgré cette protestation méta-discursive, de s'adonner. Il envisageait également, au paragraphe précédent, la possibilité que son lecteur puisse éprouver du « dégoût, à propos d'un style qui offre non pas la grâce de la ville mais la simplicité de la campagne »<sup>1493</sup>. Ce dégoût, attaché à la *simplicitas* du style nouveau, c'est peut-être le sien propre, éprouvé à l'égard d'une façon d'écrire plus sobre à laquelle il ne peut véritablement se résoudre : *semper a paruo cura Musarum*, « sans relâche depuis l'enfance au service des Muses »<sup>1494</sup>, comment Sidoine devra-t-il adapter son activité littéraire à la charge cléricale qui est désormais la sienne ? Comment abandonner la lyre poétique après tant d'années ?

### L'impossible adieu aux muses

Si cléricature et poésie, ou plutôt *grauitas et leuitas uersuum* sont a priori présentées comme incompatibles, l'incurable poète s'ingéniera de fait à les réconcilier par diverses ruses. Il ne peut en effet renoncer définitivement à son penchant pour le *lusus* poétique. D'ailleurs, pour Isabella Gualandri<sup>1495</sup>, il est impossible de prendre ce prétendu renoncement au sérieux. Et en effet, à rebours de cette déclaration d'intention, la correspondance laisse de plus en plus la voie libre aux vers, qu'ils aient fait l'objet d'une « commande », ou non, de la part des destinataires : l'insertion de vers composés pour l'occasion, ou tirés de ses anciennes productions, occupe une part croissante de son corpus épistolaire. Si l'on s'en tient, en effet, à la stricte présence de passages versifiés, il apparaît nettement que bien des vers sont dissimulés dans les lettres :

---

<sup>1493</sup>*Ibid.* §3 : « ... *fastidium, quippe in hoc stilo, cui non urbanus lepos inest, sed pagana simplicitas* ». C'est ici la seule occurrence de l'adjectif *paganus* dans le corpus sidonien. Il n'a manifestement que le sens de « paysan », puisqu'il est mis en opposition avec *urbanus*. À moins que l'évêque ne s'autorise un jeu de mot ambigu sur le style « païen » d'une prose qu'il veut désormais résolument chrétienne.

<sup>1494</sup>*Epist.* 5, 21, 1.

<sup>1495</sup>Gualandri 1979, p. 10-15 et notamment p. 15 : «*Per Sidonio, la figura dell'uomo di Chiesa è tutt'altro che incompatibile con quella del letterato. È a lui del tutto estranea anche l'esigenza, così viva in tanti scrittori cristiani di abbandonare le forme eloquenti ed elaborate, spesso difficili per gli incolti, a vantaggio di un linguaggio piano e comprensibile anche per i più sprovveduti e la scelta stessa di un genere letterario come l'epistola d'arte, implica l'atteggiamento di chi si chiude entro una breve cerchia di persone colte e raffinate* ».

Tab. 1 : présence de passages versifiés dans la correspondance

Livre	Nombre de passages versifiés	Nature des extraits versifiés
Livre 1	0	
Livre 2	2	<i>Epist.</i> 8 : épitaphe de Philomathia. <i>Epist.</i> 10 : dédicace de l'église de Lyon.
Livre 3	1	<i>Epist.</i> 12 : épitaphe en l'honneur du grand-père de Sidoine.
Livre 4	5	<i>Epist.</i> 8 : vers composés pour Evodius, qu'il souhaite faire graver sur un vase destiné à Ragnahilde, reine burgonde. <i>Epist.</i> 11 : épitaphe de Claudien Mamert. <i>Epist.</i> 14 : Citation d'un vers de Virgile ( <i>Aen.</i> 2, 89). <i>Epist.</i> 18 : dédicace de la nouvelle basilique de Saint-Martin de Tours. <i>Epist.</i> 24 : courte citation de deux vers de Virgile ( <i>Aen.</i> 9, 6), pour introduire, et ménager sans doute l'effet de surprise, une bonne nouvelle concernant le remboursement d'une dette.
Livre 5	3	<i>Epist.</i> 8 : citation de deux vers satiriques du consul Ablabius. <i>Epist.</i> 17, 7 : citation d'un vers de Virgile ( <i>Aen.</i> 5, 499), soulignant l'effort de son ami Philomathius pour se mêler au jeu de balle malgré son âge ; puis, dans le paragraphe 10 de cette même lettre, insertion d'un quatrain composé à l'impromptu sur une serviette employée par le même Philomathius pour éponger son front.
Livre 6	0	
Livre 7	1	<i>Epist.</i> 17 : épitaphe de saint Abraham.
Livre 8	4	<i>Epist.</i> 9, 1 : citation de Juvénal à propos d'Horace: « Horace a bu tout son saoul quand il crie « Evohé » ». (Juvénal, <i>sat.</i> 7, 62). Dans le paragraphe 5 de cette même lettre, 59 vers à Lampridius dépeignant le sort opposé des deux poètes (l'un captif, l'autre libre). <i>Epist.</i> 11 : insertion d'une ancienne poésie intitulée « recommandations de Phoébus à Thalie, sa servante bien-aimée », vouée à annoncer et à préparer la visite de Sidoine à Bordeaux.

		<i>Epist.</i> 16, 1 : citation d'une satire de Juvénal : « que notre Oreste, même écrit au dos de la page, trouve sa fin » (Juvénal, <i>sat.</i> 1, 5).
Livre 9	5	<i>Epist.</i> 13, 2 : dans une <i>recusatio</i> poétique, Sidoine prétend refuser, mais sous forme versifiée, d'avoir recours à l'écriture poétique ; dans le paragraphe 5, il insère un ancien poème composé en l'honneur d'un livre de Pétrus. <i>Epist.</i> 14, 4 : quatre exemples de vers rétrogrades. <i>Epist.</i> 15, 1 : insertion d'une pièce de vers exprimant la difficulté qu'il y a à combiner des vers, et proposant, toujours sous forme versifiée, une liste de poètes plus habiles que lui. <i>Epist.</i> 16, 3 : « Testament » de Sidoine en vers saphiques.

Deux remarques découlent de cet examen. D'une part, l'écriture poétique est réinvestie de façon quasiment exclusive, du moins jusqu'au livre 7, pour célébrer des sujets « chrétiens », à savoir de pieux personnages ou des édifices religieux. La *leuitas uersuum* semble donc pouvoir être employée par l'évêque, à condition d'être consacrée à un éloge de tonalité religieuse. C'est pour cela que Patiens<sup>1496</sup> et Perpetuus, jouant le rôle de mécènes catholiques, ont pu commander poèmes et ouvrages à ce nouveau « cercle lettré chrétien », qui compte Sidoine et Paulin de Périgueux. L'écriture versifiée n'est pas frappée d'interdit dans le milieu ecclésiastique, du moment qu'elle est mise au service de la mission évangélique. D'autre part, il semble que Sidoine soit revenu épisodiquement à ses anciennes activités poétiques par des biais détournés, et encore plus singulièrement dans les lettres publiées en 480, c'est-à-dire celles contenues dans les livres 8 et 9. Si l'on excepte désormais les passages versifiés à usage chrétien, on obtient en effet le tableau suivant :

Tab. 2 : insertions de passages poétiques d'auteurs classiques ou d'inspiration traditionnelle

Livre	Nombre de passages poétiques de sujet non chrétien
Livre 1	0
Livre 2	0
Livre 3	0
Livre 4	3
Livre 5	3
Livre 6	0
Livre 7	0

<sup>1496</sup>D'après la lettre 2, 10, on sait que Patiens de Lyon a demandé à Sidoine de composer des vers pour l'église cathédrale de Lyon, et il qu'il a vraisemblablement formulé la même requête à Constantius et à Secundinus.

Livre 8	4
Livre 9	5

Tout fonctionne comme si, passé un temps de résignation, Sidoine était finalement revenu à ses premières amours. On repère de fait un très net changement de ton et d'attitude vis-à-vis de l'écriture « classique » à la fin de la carrière littéraire de Sidoine, et plus singulièrement dans les huitième et neuvième livres. Dans les lettres 8, 9 et 8, 11, Sidoine cède de nouveau à son penchant poétique et insère deux pièces plus classiques, l'une adressée à Lampridius, célèbre poète bordelais du cercle d'Euric, et l'autre écrite à Lupus au moment de la mort du même Lampridius. Dans la première, où Sidoine doit chanter les louanges de la cour d'Euric, le poème déploie à nouveau tout l'appareil poétique traditionnel : Cirrha et Apollon côtoient les Camènes autour de l'Hélicon, et Lampridius, nouveau Tityre, reçoit les plaintes de Sidoine-Mélibée<sup>1497</sup>. Dans la seconde, Sidoine préfère, à l'éloge funèbre traditionnel dont il a pourtant l'habitude<sup>1498</sup>, l'annexion d'une ancienne poésie adressée au défunt, à l'occasion d'une visite à Bordeaux : « Phébus » pour la circonstance, il priait « Orphée » de le recevoir dans la cité aquitaine. Vraisemblablement, lorsque le courrier concerne un autre poète, ou qu'il est destiné à un amateur de poésie, Sidoine assouplit ses principes et revient, dès que l'occasion se présente, à la poésie classique. Mais le fait est encore plus manifeste dans le dernier volume de lettres où Sidoine laisse libre cours à ses envies poétiques, sans plus se soucier de la bienséance ou du sérieux de sa charge dont il argue pourtant épisodiquement.

Commençons par souligner que les lettres de ce neuvième livre sont souvent liées à la thématique littéraire, et plus spécifiquement, à la fin du volume, au genre poétique : dans la première lettre, Sidoine accepte de publier un neuvième livre de *Lettres*, contrairement à son projet initial<sup>1499</sup> ; il refuse, dans la seconde, de commenter les saintes Écritures<sup>1500</sup> ; il renonce, dans la troisième, à correspondre avec Fauste de Riez, en raison des circonstances critiques que représente la menace barbare, et rejette un instant l'écriture de « lettres un peu plus ornées » *litteras paulo politiores*, ou « agrémentées de jeux de mots et polies dans leur style », *uel ioco lepidas uel stilo cultas*<sup>1501</sup>. Dans la septième lettre, il formule l'éloge des *Déclamations* de saint Rémi, ouvrage d'une rare qualité littéraire, à en croire Sidoine : *pauca nunc posse similia dictari*, « peu d'ouvrages similaires peuvent être écrits de nos jours »<sup>1502</sup>. La neuvième lettre est consacrée à l'éloge d'un traité

<sup>1497</sup>*Epist.* 8, 9, v. 12-59.

<sup>1498</sup>Par exemple ceux pour Philomathia (*epist.* 2,8), Mamert (*epist.* 4, 11) ou Abraham (7, 17).

<sup>1499</sup>*Epist.* 9, 1.

<sup>1500</sup>*Epist.* 9, 2. Il est fait mention de Jérôme, d'Augustin, et d'Origène.

<sup>1501</sup>*Epist.* 9, 3, 1-3.

<sup>1502</sup>*Epist.* 9, 7, 2.

de la plume de Fauste de Riez<sup>1503</sup>. La onzième lettre évoque l'itinéraire des précédentes lettres de Sidoine, réunies en un volume adressé à divers destinataires, dont le premier est Loup de Troyes. La fin de la lettre signale d'ailleurs que ce dernier exerce un véritable « patronage littéraire » sur les hommes de lettres de son siècle<sup>1504</sup>. Jusque-là, on observe que plusieurs lettres du livre 9 ont pour point commun de traiter de livres, de publications, d'écriture et développent souvent un propos méta-littéraire.

Puis, à partir de la douzième *epistula*, le dernier *quattuor* de lettres se concentre plus spécifiquement sur la question poétique : à Oresius, Sidoine affirme avoir renoncé à la futilité des vers depuis le début de sa charge ecclésiastique, dont, argue-t-il, le sérieux nécessaire ne saurait coexister avec la gaieté qui est associée à la poésie<sup>1505</sup> ; néanmoins, il accorde à son correspondant, qui lui réclame une pièce poétique, la promesse de lui adresser, s'il en retrouve qu'il aurait oubliés, des vers composés avant ses obligations cléricales<sup>1506</sup>. La lettre suivante (9, 13), au jeune Tonantius, prolonge cette posture tout en l'infléchissant plaisamment par deux fois, puisqu'elle inclut deux pièces poétiques, l'une nouvelle, et l'autre ancienne. Il est intéressant de nous y arrêter un instant. Cette fois-ci, Sidoine accède à la demande de son correspondant, et, comme se jouant de ses propres contradictions, compose un poème d'une trentaine de vers au sein duquel il chante son handicap poétique ; ses vers reformulent, en asclépiades et en imitant Horace, la prière du correspondant, avant de présenter une liste des mètres variés que peut employer le poète : glyconique, alcaïque, phérécratien, sapphique, anapeste. Rappelons que dans la lettre 8, 11, Sidoine inscrivait au nombre des qualités d'un bon poète la connaissance et la maîtrise de ces divers mètres<sup>1507</sup>, dont il fait lui-même montre ici. L'évocation de l'activité poétique fait alors renaître chez l'ancien poète le souvenir nostalgique des « violettes multicolores de l'expression »<sup>1508</sup>. La suite de cette missive comporte justement une deuxième pièce poétique, plus ancienne, composée en 459 en l'honneur d'un livre de Petrus, *magister epistularum* de Majorien, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler. Sidoine n'hésite donc plus à convoquer d'anciens poèmes dans ses lettres. Pour Silvia Condorelli, ces deux poèmes inclus dans la lettre constituent un « palais des miroirs » des improvisations de Sidoine : le premier est en effet une *recusatio* d'un poème convivial, composé précisément dans le mètre requis par le genre du poème convivial. Ensuite, contre toute attente, le deuxième poème accède à la requête de Tonantius, mais dans un mètre différent : derrière cette supercherie et sous la surface

<sup>1503</sup> Son identification est contestée. L'étude la plus récente (Neri 2011) estime qu'il s'agit du *De ratione fidei*.

<sup>1504</sup> *Epist.* 9, 11, 9.

<sup>1505</sup> *Epist.* 9, 12, 1.

<sup>1506</sup> *Ibid.* §3.

<sup>1507</sup> *Epist.* 8, 11, 5 et 7.

<sup>1508</sup> *Epist.* 9, 13, v. 12-13 : *uernans per uarii carminis eglogas / uerborum uiolis multicoloribus*. On note dans ces vers un travail d'allitérations qui contribue à souligner l'idée de *uarietas*.

symbolique de la fête, le lecteur perçoit fort bien la nostalgie de l'évêque qui se souvient de son passé à la cour impériale<sup>1509</sup>. Sidoine s'en remet d'ailleurs à l'expertise d'autres poètes contemporains, tels Léon, Lampridius et d'autres *discipulis Burdigalensibus*, « disciples bordelais », trahissant donc l'idée qu'il les lit et les approuve<sup>1510</sup>. Enfin, pour mieux souligner ce mouvement de « résistance poétique », Sidoine achève sa missive, comme étonné d'avoir finalement recomposé des vers, en dessinant une analogie lourde de sens avec la figure d'Ulysse :

*Ecce, dum quaero quid cantes, ipse cantavi. Tales enim nugas in imo scrinii fundo muribus perforatas post annos circiter uiginti profero in lucem, quales pari tempore absentans, cum domum rediit, Ulixes inuenire potuisset.*

Voilà qu'en recherchant des sujets sur lesquels tu puisses chanter, je me suis mis moi-même à chanter. Je fais voir le jour, après vingt ans environ, à des bagatelles enfouies dans les profondeurs de ma bibliothèque et rongées par les souris, telles qu'Ulysse aurait pu en trouver à son retour chez lui après une absence de même durée.<sup>1511</sup>

Bien que l'analogie avec Ulysse exprime à première vue l'idée que l'évêque a abandonné depuis une dizaine d'années, tout comme le héros homérique, l'activité poétique, cette comparaison représente aussi l'activité poétique comme un « point de départ » et une « patrie idéale où, comme un nouvel Ulysse, il retourne, pressé par le devoir amical, après une longue absence », comme l'indique Luciana Furbetta<sup>1512</sup>. La chercheuse relève d'ailleurs avec pertinence que Sidoine se comparait déjà à Ulysse, dans une métaphore *in absentia* de la lettre 1, 1, 4, où il compare ses détracteurs à Scylla : le héros homérique est ainsi épisodiquement employé comme un reflet de la figure auctoriale, pour qui la poésie s'apparenterait ainsi à une Ithaque, but final d'un périple littéraire, d'une carrière d'écrivain qui est par ailleurs souvent assimilée aussi à une navigation, comme nous l'avons vu plus haut<sup>1513</sup>. Dans le « testament littéraire » versifié que contient l'ultime lettre du recueil, c'est précisément au « port » qu'aborde Sidoine, après avoir affronté sans crainte des « tempêtes menaçantes »<sup>1514</sup> : en revenant à la poésie, Sidoine-Ulysse rentre dans sa patrie. Ainsi, dans ces deux lettres composées entre 479 et 482, c'est-à-dire à la fin de sa vie et de sa carrière littéraire et ecclésiastique, Sidoine adopte des postures plus nuancées face au nécessaire rejet de la poésie, tout en usant de ruses pour ne pas revenir trop ouvertement à ses anciennes activités littéraires, en ayant

<sup>1509</sup>Van Waarden et Kelly 2013, p. 16-18.

<sup>1510</sup>*Epist.* 9, 13, v. 20.

<sup>1511</sup>*Epist.* 9, 13, 6.

<sup>1512</sup>Furbetta, 2013b, p. 287.

<sup>1513</sup>*Epist.* 9, 16, 3, v. 1-20.

<sup>1514</sup>*Ibid.* v. 18-19 : *nil tumescentes ueriti procellas, / sistimus portu (...)*.

par exemple recours à des poèmes anciens, ou à de subtiles récusations qui ne trompent personne.

Mais ce n'est pas tout. À Burgundio, dans l'épître suivante (9, 14), Sidoine délivre une définition par l'exemple de ce que sont des vers rétrogrades. Puis, à l'adresse de Gelasius (9, 15), entre 480 et 482, Sidoine ne prétexte plus sa charge épiscopale pour décliner l'invitation à composer des vers, et s'y attèle fort volontiers, composant pour répondre à son correspondant une longue « ode ou une églogue » (*siue oden siue eglogam*) ; d'ailleurs, il avoue employer souvent l'hendécasyllabe et reformule ainsi la demande de son destinataire : *de re trochaica garrulitate suspensa senariolos aliquos plus requiris*, « tu me demandes de suspendre pour un temps le gazouillis de mes trochées pour t'adresser de préférence quelques sénaires iambiques »<sup>1515</sup>. L'emploi du verbe « suspendre » (*suspensa*) implique que Sidoine se livre donc toujours, dans l'intimité et *inter familiares*, à ses jeux poétiques d'autrefois. Cette dernière lettre, qui offre l'exemple d'une longue pièce de 55 vers, le laisse assez clairement entendre, malgré les affirmations contraires. D'ailleurs, cette lettre évoque justement l'écriture versifiée et ses diverses potentialités métriques, tout en faisant allusion à des poètes contemporains que Sidoine admire et avec lesquels il reste en relation, tels Léon, Consentius, Severianus, Petrus, Domnulus, ou Proculus. Cette évocation démontre la connaissance précise, et la lecture assidue que Sidoine fait des poètes de son temps. Elle signale aussi assez clairement que l'évêque n'a pas renoncé à ses premières amours littéraires. Enfin, l'ultime lettre du recueil (9, 16, 3) formule un aveu quelque peu paradoxal : c'est précisément en vers saphiques<sup>1516</sup> que Sidoine rappelle son rejet, décidé de longue date, de la poésie. Encore une fois, l'usage de la récusation ne dit que plus efficacement combien Sidoine refuse en fait d'y renoncer : c'est sur cette réapparition, sous multiples formes, de l'art poétique que se referment les livres de lettres.

Que peut-on comprendre de cette rémanence, même ponctuelle, d'une poésie pourtant prétendument repoussée à d'autres occasions ? Sans doute Sidoine force-t-il son refus face à la lecture, et surtout à l'écriture de poésies classiques pour se conformer à la *grauitas* cléricale qu'il observe peut-être autour de lui, ou qu'il est sommé d'afficher. Pourtant, il ne dit que trop clairement son attachement à la poésie traditionnelle, à cette lyre qui lui a assuré le succès. Dans ces conditions, si notre auteur ne peut plus publier de volumes de vers, il n'importe : il empruntera la voie épistolaire pour les y insérer.

---

<sup>1515</sup>*Epist.* 9, 15, 1.

<sup>1516</sup>Sidoine insiste d'ailleurs sur ce choix surprenant, en introduisant ses vers comme suit : *per hos te quoque Mytilenaei oppidi uernulas munerabor*, « je te gratifierai toi aussi de ces humbles enfants de la ville de Mytilène ».



## Convertir la poésie ?

En dernier lieu, l'on peut légitimement se demander pourquoi notre inconsolable poète n'a pas davantage eu recours, pour continuer à versifier sans scrupule, à la poésie « chrétienne » qui commençait à acquérir ses lettres de noblesse en Gaule avec des poètes tels que Paulin de Pella ou Paulin de Périgueux. D'ailleurs, nous l'avons vu, une esquisse de poésie chrétienne avait été essayée avec l'*Eucharisticon* à Fauste ; l'essai ne fut-il pas suffisamment concluant pour que Sidoine s'engage plus avant sur la voie de la poésie chrétienne et publie, à la façon de ses deux premiers recueils de poésie, des *carmina christiana* ? Le fait aurait été d'autant plus naturel que notre auteur dispose de plusieurs épigrammes « chrétiennes » (épitaphes, *tituli* destinés à orner des édifices religieux), qu'il dissémine dans son corpus de lettres, et qui auraient pu être réunies en un même recueil. L'activité du panégyriste s'est en quelque sorte « convertie » et trouve désormais un équivalent chrétien dans la composition occasionnelle de petits poèmes créés non plus à la gloire des grands de ce monde, mais en l'honneur de clercs, d'éminents chrétiens, le plus souvent défunts (pour les laïcs, Sidoine s'en tient à de brefs compliments en prose<sup>1517</sup>) : ainsi peut-on relever l'épithèque de la pieuse Philomathia (lettre 2, 8), puis celle du grand-père de Sidoine qui, comme l'indique le texte, fut le premier de la famille à se faire baptiser (lettre 3, 12), celle de Claudien Mamert (lettre 4, 11), et enfin celle de saint Abraham (lettre 7, 17). D'autre part, la forme versifiée est encore employée épisodiquement pour composer l'éloge de lieux saints, tels la dédicace de l'église de Lyon (lettre 2, 2) ou celle de la basilique de Saint-Martin de Tours. Ces vers employés pour des épitaphes ou dédicaces ont délaissé l'inspiration profane. Pourquoi, donc, ne pas s'y consacrer totalement ? Nous proposons la réponse suivante : ce n'est pas tant à l'écriture versifiée qu'au *lusus* poétique qu'est attaché Sidoine, auquel ne suffit sans doute pas la seule pratique de la versification. Ce que le poète contrarié regrette réside davantage dans le traitement de certains sujets autrefois prétextes à la composition de chants, et désormais devenus répréhensibles : l'évêque fait ici allusion au matériau poétique classique, peuplé du panthéon traditionnel, tourné vers l'usage frivole de la satire, la recherche de métaphores brillantes, l'*ekphrasis* subtile ou vers la glorification de préoccupations séculaires.

Pourtant, comme nous l'avons vu, vers la fin de sa vie, Sidoine déclarera vouloir s'orienter vers un moyen terme : dans son « testament littéraire », il évoque en effet la possibilité de recourir à nouveau aux vers, à condition qu'ils soient destinés à chanter les saints et martyrs chrétiens, au

---

<sup>1517</sup>Cf. par exemple *epist.* 1, 4 ou 1, 6.

premier rang desquels Saturnin, qui refusa de sacrifier aux idoles<sup>1518</sup>. Un aperçu de ce futur hymne est inséré dans les derniers vers de l'ultime poème, mais aucune œuvre complète d'hymnologie chrétienne ne nous est parvenue de la plume de Sidoine qui formule cette décision sur le tard.

Le genre poétique chrétien a pourtant plusieurs antécédents dans la littérature chrétienne occidentale, à commencer par les hymnes de saint Ambroise ; Juvencus a tenté de faire des Évangiles une épopée de 3000 vers ; on a conservé, contemporains de Sidoine, des centons et des pastiches de Virgile et d'Ovide, consacrés aux épisodes de l'Ancien et au Nouveau Testament ; Prudence, bien connu de notre auteur, compose, pour célébrer la passion de martyrs, les hymnes du *Peristephanon* qui empruntent au genre de l'épopée, et son *Contre Symmaque* ressemble à une satire, chrétienne, de Juvénal... La critique a d'ailleurs plusieurs fois mis en relation l'œuvre de Prudence<sup>1519</sup> avec le texte du testament littéraire de Sidoine, qui exprime semblablement un sentiment de honte à l'égard des vers de sa jeunesse et qui affirme sa volonté de se consacrer désormais la poésie hymnologique<sup>1520</sup>. Notre poète disposait donc de modèles à imiter, d'un mouvement littéraire à illustrer, d'un cercle de lettrés convertis à rejoindre : on peut légitimement se demander pourquoi, dans ces conditions, Sidoine n'a pas projeté et mis à exécution plus tôt la publication de poésies chrétiennes. Était-ce par crainte de ne pas être compétent ? Cette explication n'est pas tenable : nous avons bien vu que l'auteur est parfaitement capable de versifier des thèmes chrétiens, et ce dès le *carmen* 16 ; son érudition biblique et patristique ne fait pas de doute. Était-ce en raison d'un défaut de thèmes religieux à traiter ? Mais la diversité de thèmes des pièces poétiques entreprises après l'épiscopat (épitaphes, *nenia sepulcralis*, *uersus in parietibus* pour des édifices religieux...), de même que l'abondance de la littérature chrétienne poétique dont il avait connaissance témoignent que les sujets, les sources d'inspiration et les écrits à pasticher ne devaient pas manquer. Joop Van Waarden<sup>1521</sup> liste, dans un article consacré précisément au lien problématique entre le poète et l'évêque, les œuvres avec lesquelles Sidoine pouvait compter, telles que les *Hymnes* d'Ambroise ou celles de Sinesius de Cyrène, les *psaumes* d'Augustin, les œuvres poétiques de Grégoire de Nazianze, les *Carmina* (dont un épithalame chrétien) et les *Natalicia* de Paulin de Nole, publiés en 395, qui chantent les louanges de saints avec leur jour anniversaire ; et, parmi les auteurs possiblement familiers de Sidoine en raison de leur proximité géographique et de leur contemporanéité, les six livres *De uita S. Martini* de Paulin de Périgueux versifiant l'œuvre de

<sup>1518</sup> *Epist.* 9, 16, v. 65-76. Nous commentons ce texte un peu plus loin.

<sup>1519</sup> Gualandri 1979, p.4-11; Gnilka 1987, p. 231-232 et 2001, p.394-395.

<sup>1520</sup> Sidoine le cite d'ailleurs dans la lettre 2, 9, écrite avant sa *conuersio* : *similis scientiae uiri hinc Augustinus, hinc Varro, hinc Horatius, hinc Prudentius lectitabantur*. Prudence, s'il n'est jamais mentionné par Jérôme ni par Augustin, semble plutôt bien connu des auteurs gaulois de la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle, tels Gennade et Avit de Vienne : cf. introduction de M. Lavarenne dans Prudence, *Oeuvres*, t. 1, CUF, p. XVI-XVII.

<sup>1521</sup> Van Waarden 2011, p. 107.

Sulpice Sévère, ou le *Commonitorium* d'Orentius d'Auch composé en distiques élégiaques dans un contexte politiquement critique assez semblable à celui dans lequel s'inscrit Sidoine, celui des incursions barbares ; mentionnons encore les *Épigrammes tirées des sentences de saint Augustin* de Prosper d'Aquitaine, ou l'oeuvre moins connue de Cyprien le Gaulois, qui a composé, au cours du V<sup>e</sup> siècle, une épopée à partir de la *uetus latina* dont on ne conserve que l'*Heptateuque*, ainsi que des *Restes de Chants Perdus*<sup>1522</sup>.

On peut même supposer que Sidoine connaissait, dans son entourage proche, des poètes chrétiens, qui avaient eux-même contribué à convertir la poésie : par exemple, il n'est pas exclu que son ami poète Domnulus, évoqué dans la lettre 4, 25, puisse être identifié, comme l'indique Jill Harries<sup>1523</sup>, avec un certain Rusticius Helpidius Domnulus, *uir illustris*, questeur du palais sacré et pieux chrétien, dont on conserve deux ouvrages de poésie : un poème *Sur les bienfaits de Jésus Christ* qui, du fait des louanges qu'il contient de la vie retirée du monde, pourrait effectivement être l'oeuvre d'un homme qui a l'habitude de fréquenter « les monastères du Jura » tel que le présente Sidoine<sup>1524</sup>, ainsi qu'un recueil de vingt-quatre *Poèmes sur l'histoire de l'ancien et du nouveau Testament*, consistant en une suite d'épigrammes de trois hexamètres, évoquant chacune une scène biblique<sup>1525</sup>. Le genre poétique chrétien, florissant en Gaule au V<sup>e</sup> siècle, était donc en plein essor et ne demandait qu'à être illustré : pourquoi donc ne pas y participer ? Notre hypothèse n'est que le prolongement de ce que nous avons conclu plus haut à propos de son refus d'écrire des vies de saints et de martyrs : l'intérêt pour l'écriture pieuse, et l'envie de composer de la poésie chrétienne se sont avérés trop fluctuants chez un auteur qui a longtemps, pour ne pas dire toujours, préféré s'inscrire dans la veine d'une littérature classique, où la convivialité, la culture de l'ancien monde et les manières aristocratiques trouvaient encore à s'exercer. À cet égard, le mouvement de palinodie littéraire que nous avons observé dans la dernière partie de son oeuvre, c'est-à-dire ce mouvement de reflux vers la poésie classique, a pu être interprété comme un nouvel avatar de la volonté affichée par Sidoine de « résister » et de faire exister encore la culture classique romaine dans un univers menacé par la présence barbare<sup>1526</sup>. Le recours à d'anciens poèmes, ainsi que le retour des formes anciennes d'inspiration, notamment la réminiscence horacienne dans son testament poétique, ne sont pas tant signes de faiblesse qu'acte militant traditionaliste.

<sup>1522</sup>Cyprien le Gaulois, *Deperditorum carminum reliquiae* (CSEL 23).

<sup>1523</sup>Harries 1994, p. 122-123

<sup>1524</sup>*Epist.* 4, 25, 5 : *Nunc ergo Iurensia si te remittunt iam monasteria...*

<sup>1525</sup>Rusticius Helpidius, *Carmen de Christi Iesu beneficiis* (PL 62, p. 546-548) et *In Historiam Testamenti ueteris et noui carmina* (*ibid.*, 543-546). Ce Domnulus pourrait aussi correspondre à l'écrivain présenté par Honorat de Marseille, dans la *Vita s. Hilarii Arelatensis*, 14, comme un admirateur d'Hilaire d'Arles (Voir prosopographie et « Domnulus 1 » dans PCBE t. 4 vol. 2, p. 591-592).

<sup>1526</sup>Harries 1994, p. 3.

## C. Sauvegarder ou rejeter l'*antiquus error* ?

Il convient d'entamer ce dernier chapitre par une précision sémantique : s'il a jusqu'ici été question de l'attachement de Sidoine au paganisme « culturel », c'est-à-dire aux formes esthétiques, et notamment poétiques, liées au polythéisme traditionnel, nous étudions dans les lignes qui suivent le « paganisme » dans son sens plein, entendu comme un système organisé (mais non unifié) de croyances religieuses préexistant au christianisme, postulant l'existence d'un panthéon polythéiste et incluant notamment l'invocation aux dieux et le recours à la divination, tel qu'il est rejeté par les Pères de l'Église<sup>1527</sup>. Que demeure-t-il de cet ancien système de croyances chez notre auteur ?

### I. « *Quisnam deus ?* »<sup>1528</sup> : que faire des dieux du paganisme ?

La question de la conversion du fond culturel classique, de l'« univers de référence » traditionnel chez les auteurs chrétiens a fait l'objet de multiples études depuis les travaux de Jacques Fontaine, qui argue, dans *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*<sup>1529</sup>, qu'il existe « un vaste marais de conformistes inoffensifs des deux bords, de païens peu convaincus et de chrétiens mal convertis, entre lesquels l'intransigeance idéologique fort peu développée ne devait guère faire obstacle aux communications de toute sorte », plaidant pour une halte à la simplification grossière des catégories, et une prise en compte de la diversité des usages. Ainsi parvient-il à la conclusion qu'il n'existe pas, au IV<sup>e</sup> siècle, de genres littéraires « substantiellement païens » et qu'il n'y a que très peu de genres « substantiellement chrétiens »<sup>1530</sup>. Dans un récent commentaire sur cet aspect des recherches de Jacques Fontaine, Aaron Pelttari<sup>1531</sup> invite, dans le sillon d'Eric Rebillard<sup>1532</sup>, à déplacer la question de l'identité chrétienne ou païenne des auteurs vers plus de nuances, et à se demander non pas si tel écrivain tardo-antique a choisi son camp, ni quelle est son identité idéologique définitive, mais bien plutôt à partir de quand la question d'un éventuel choix est devenue cruciale pour cet auteur, ou pour son époque. Ce positionnement critique, qui

<sup>1527</sup>Gisel 2007, p. 62.

<sup>1528</sup>Cette question est celle que Sidoine lui-même pose malicieusement dans son chant 9, v. 321 : *nam quisnam deus hoc dabit reiectae ?* Nous commentons ce passage *infra*.

<sup>1529</sup>Fontaine 1977, p. 436.

<sup>1530</sup>*Ibid.* p. 463-464.

<sup>1531</sup>Pelttari 2016, p. 9-10.

<sup>1532</sup>Rebillard 2012.

privilégie une approche individuelle et diachronique de chaque auteur, et qui invite à rechercher à partir de quel moment ou de quelle expérience le recours à tel ou tel univers sémantique et religieux devient problématique, nous paraît constituer une méthode d'approche très pertinente pour l'oeuvre de Sidoine. Aaron Peltari prend l'exemple d'Ausone et de Claudien, qui emploient librement, mais selon lui sans intention identitaire, des références chrétiennes, respectivement dans l'*Ephemeris* 2, 3 ou dans l'hymne *De saluatore* ; de même, pour Aaron Peltari, la *Psychomachia* de Prudence n'est pas une poésie d'opposition à la tradition classique... Pourtant, il faut bien convenir que, dans sa *préface*, qui doit logiquement introduire toutes ses œuvres, Prudence exprimera sans ambages son désir de mettre ses chants au service de Dieu et de contribuer à détruire le culte des idoles...<sup>1533</sup> Ainsi, pour ces auteurs, il n'existerait pas de positionnement idéologique unilatéral. Néanmoins, la question de l'usage de la *paideia* et des composantes religieuses de la tradition classique fait bien davantage problème chez d'autres auteurs : c'est par exemple entre 391 et 395 que saint Augustin a choisi de renoncer à la culture classique et aux arts libéraux, sans toutefois y parvenir totalement, comme l'a récemment démontré Stéphane Ratti<sup>1534</sup>. Il est important de nous en remettre aux déclarations d'intention des auteurs, quand bien même les faits démentiraient ces mêmes intentions. La question des références culturelles ou religieuses, des genres littéraires et des façons d'écrire à honnir ou à privilégier se pose *a fortiori* en termes plus problématiques pour un écrivain devenu évêque. C'est bien cette question que nous voulons trancher en cherchant à retrouver pourquoi et à quel moment Sidoine a arraché sa poésie au panthéon traditionnel pour la mettre au service du Dieu unique. Par ailleurs, l'usage que Sidoine fait du mythe dans la poésie constitue un point d'intérêt capital pour étudier la conversion de la culture : est-il acceptable, pour lui comme pour d'autres, qu'une fois devenu clerc, il continue non seulement à manifester de l'intérêt pour les disciplines classiques, mais aussi qu'il manipule encore les oripeaux de cette dernière, à savoir l'univers de référence païen, avec les antiques divinités et les croyances et les valeurs qui leur sont associées?

---

<sup>1533</sup>Prudence, *Préface*, v. 34-41 : *Atque fine sub ultimo / peccatrix anima stultitiam exuat ; / saltem uoce Deum concelebrat [...] catholicam discutiat fidem ; / conculcet sacra gentium, / labem, Roma, tuis inferat idolis* : Eh bien, tout à la fin de ma vie, que mon âme pécheresse dépouille sa sottise ; qu'elle célèbre du moins Dieu par ses chants [...], qu'elle expose la foi catholique. Qu'elle foule aux pieds le culte des païens : qu'elle flétrisse, Rome, tes idoles [...]

<sup>1534</sup>Ratti 2016b, notamment p. 265-277.

## 1. Les dieux de la poésie : coexistence ou conflit ?

L'un des aspects les plus frappants, lorsque l'on découvre l'œuvre de Sidoine Apollinaire, réside dans le constat d'une cohabitation fort originale de l'antique panthéon païen avec le Dieu unique du christianisme. On voit ainsi coexister, sous la plume d'un chrétien revendiqué, des entités aussi diverses que Jupiter, Apollon, Minerve, Vénus, bref toute l'assemblée des Dieux<sup>1535</sup>, avec l'Esprit Saint et le Christ<sup>1536</sup>. Pendant la période pré-épiscopale, Sidoine semble hésiter quant au matériau littéraire qu'il convient d'employer, et oscille entre les divinités antiques et le dieu chrétien. Parmi les multiples mentions du panthéon païen dont est nourrie l'œuvre poétique du Sidoine laïc, il suffirait presque de ne citer que les premières lignes de ses *Carmina Maiora*, qui s'ouvrent avec un poème dithyrambique, écrit à la gloire d'Anthémios en 468, soit seulement deux ans avant son élection à l'épiscopat. Sidoine n'hésite pas à convoquer Jupiter, Mars, Hermès et Apollon, les Muses, les Dryades, les faunes, les Bacchantes, les Satyres, les Pans, et pour finir Chiron, double analogique du maladroit poète que Sidoine prétend être<sup>1537</sup> : en une trentaine de vers, toutes les divinités mythologiques traditionnelles se trouvent ainsi réunies. Néanmoins, la péroraison de ce même *Panegyrique* invoque un dieu qui a toutes les chances d'être le dieu unique ; il exprime en effet ses souhaits de prospérité à Anthémios en ajoutant la formule « si Dieu exauce mes vœux <sup>1538</sup> », qui ne manque pas de rappeler d'autres tournures similaires qu'emploiera l'évêque pour réclamer la faveur divine du dieu du christianisme<sup>1539</sup>. Dès l'abord, on voit donc le poète employer et jouer avec un double univers de référence, qu'il réunit sans complexe en un même espace poétique.

Pourrait-on aller jusqu'à affirmer que Sidoine s'amuse de la cohabitation, au sein du *Panegyrique* d'Anthémios, de toutes ces divinités ? L'œuvre poétique de Sidoine recèle des passages teintés d'ambiguïté, où les anciennes divinités invoquées semblent concurrencer, et parfois même imiter, voire parodier le Dieu unique. Dès le *Panegyrique d'Avitus*, en 456, Sidoine emprunte le détour traditionnel de la fable pour évoquer la future *renouatio* de Rome. Il y fait intervenir, dans les premières lignes, le *pater superum*, qui n'est pas sans rappeler, par son attitude, le Dieu de la

<sup>1535</sup> Par exemple *carm.* 7, v. 17 à 44 (poème prononcé en 456) puis *carm.* 1 et 2 (en 468), et surtout *carm.* 16 (469 au plus tard).

<sup>1536</sup> *carm.* 13, 16, *carm.* 9, 179, *carm.* 2, 542 ; 17, 19 ; 22, 218 et 23, 442. Pour l'identification du *Deus*, évoqué *carm.* 5, 132, cf. infra. Sidoine fait aussi référence à un « Dieu » philosophique, *carm.* 15, 92.

<sup>1537</sup> *Carm.* 1.

<sup>1538</sup> *Carm.* 2, 542 : *si mea uota Deus produxerit*.

<sup>1539</sup> *Epist.* 3, 2 : *Deus bone* ; *Epist.* 5, 1 : *post opem Christi* ; *Epist.* 5, 3 : *sub ope Christi* ; *Epist.* 5, 9 : *si deus annuit*, etc. Néanmoins, il faut admettre, avec Van Waarden 2010, p. 492, que *deus* est employé de la même manière, dans les formules de souhait, chez les auteurs païens de la tradition classique ; ainsi les formules *modo per uos deus annuat* (« pourvu qu'à travers vous Dieu veuille bien l'approuver », *epist.* 7, 9, 16) ou *si deus annuit* (« si dieu le veut », *epist.* 5, 9, 4) sont strictement similaires à l'expression ovidienne *precibus deus adnuit* (*Ov. Met.* 8, 352).

création mentionné au début de la *Genèse*, qui anime, lui aussi par la volonté et le regard, tout l'univers<sup>1540</sup> :

<p>17 <i>Forte pater superum prospexit æthere terras :</i>  <i>Ecce uiget, quodcumque uidet: mundum reparasse</i>  <i>Aspexisse fuit ; solus fouet omnia nutus.</i></p>	<p>Un jour, le Père des dieux jeta du haut du ciel ses regards sur la terre : aussitôt tout ce qu'il voit prend vigueur : pour ranimer le monde, il a suffi de son regard ; un seul signe de sa tête réchauffe l'univers.<sup>1541</sup></p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Bien sûr, ce type de scène paraît topique dans les panégyriques qui regorgent de divinités allégoriques. Mais comment ne pas songer aussi à la création du monde par le Dieu des chrétiens dans le premier livre de l'*Ancien Testament*, que, d'après les références multiples contenues dans le *carmen* 16, Sidoine connaît bien ? On peut aussi croire que le célèbre épisode vétéro-testamentaire n'avait pas encore suffisamment marqué le jeune Sidoine de 456 pour qu'il se défie de cette ressemblance potentiellement blasphématoire. Or, plus de dix ans plus tard, à l'occasion de la prise de fonction d'Anthémius, Sidoine, invité à composer le panégyrique officiel de ce nouvel empereur venu d'Orient, dont nous avons déjà fait mention des sympathies païennes, ne s'est toujours pas amendé. Voire, on peut croire que Sidoine, vraisemblablement bien informé de la personnalité ainsi que du parcours de ce nouveau César, accorde à dessein aux références tirées du fonds mythologique païen une place bien plus grande dans ce panégyrique que dans les deux autres<sup>1542</sup>, conforme peut-être à la complaisance que l'empereur entretient à l'égard du culte et de la culture classique, qu'il semble par ailleurs vouloir défendre et rétablir. Ce *carmen*, en effet, en multipliant les mentions de philosophes grecs et les références aux auteurs de la *paideia* classique latine, se réfère avec précision aux obédiences philosophiques du nouvel empereur ainsi qu'aux lectures profanes qui nourrirent sa jeunesse, alors même qu'il ne cite pas une fois un seul auteur chrétien. Dès les toutes premières lignes de la préface, qui ouvre d'ailleurs le recueil des *Poèmes*, Sidoine s'emploie à développer une cosmogonie païenne, dont l'interprétation pourrait pratiquement laisser croire à une parodie :

---

<sup>1540</sup> Gn. 1, 1-31 ; 2, 1-3

<sup>1541</sup> c. 7. 17-19.

<sup>1542</sup> Comme l'a relevé aussi Harries 1994, p. 148.

1 *Cum iuuenem super astra Iouem Natura locaret,  
Susciperetque nouus regna uetusta deus,  
Certauere suum uenerari numina numen,  
Disparibusque modis par cecinere sophos.*

Quand la Nature mit le jeune Jupiter au dessus des astres et que le dieu nouveau s'empara de l'antique royaume, les divinités rivalisèrent d'empressement dans leurs hommages à sa divinité et sur des modes différents l'exaltèrent également dans leurs chants.<sup>1543</sup>

Dans cette amorce fort originale, les termes employés résonnent étrangement : quel est le « dieu nouveau » (v. 2) mentionné, que Sidoine prend d'ailleurs soin de distinguer du premier sujet, Jupiter (v. 1), par une reprise nominale pleine d'ambiguïté ? Bien sûr, le panégyriste fait évidemment allusion à l'avènement de Jupiter régnant après Saturne, mais sa requalification en ces termes presque spécieux (*nouus deus*) ne peut manquer de faire naître, dans l'esprit de son auditoire qui se réunissait le 1<sup>er</sup> janvier 468, l'idée du Dieu des chrétiens, Dieu unique et nouveau, qui supplanta l'antique croyance. On peut précisément lire une référence subtile à l'ancienne religion dans la métaphore des *regna uetusta* (v. 2), ces anciens règnes par ailleurs enchâssés dans le groupe nominal *nouus deus* et, par conséquent, comme mêlés substantiellement au Dieu nouveau<sup>1544</sup>. L'ambivalence de ces vers s'explique, il est vrai, par l'analogie classique que Sidoine trace entre Jupiter et le nouvel empereur, et il faut bien entendu comprendre que la belle allitération *iuuenem Iouem* désigne en fait Anthémios ; mais l'évocation en polyptote des multiples *numina* aussitôt suivis, dans le vers 3, par ce nouveau *numen*, forme une mise en perspective, à notre sens, pleine de subtilité, par laquelle le poète suggère, volontairement ou non, qu'une divinité en vaut d'autres. La construction toute allitérative de ces vers semble, de plus, donner à entendre que les divinités s'accumulent et se superposent, en ce temps où l'antique panthéon ne survit sans doute pas que d'un point de vue littéraire, puisque des païens composent le cortège impérial d'Anthémios. Ces effets stylistiques tendraient ainsi à souligner la continuité qui existe entre ces diverses divinités, dont l'importance se trouve, de fait, évidemment relativisée. Enfin, l'emploi du terme *certauere*, qui connote la compétition, et active le sème de la lutte ou de la rivalité, achève de créer le sentiment d'une coexistence conflictuelle de ces diverses figures mythiques, et plaide en faveur d'un rapport polémique, d'un climat de lutte entre les diverses divinités évoquées. Nous voudrions oser la question, que l'historiographie tend à minimiser : comment un chrétien pouvait-il entendre cela ? Accueillait-il vraiment avec indifférence ce contenu désacralisé ? Et puisque, comme nous l'avons vu, le paganisme survivait vraisemblablement dans l'empire tardif, comment concevoir que les noms des dieux soient totalement vidés de leur force sémantique dans le contexte ?

<sup>1543</sup>*Carm.* 1, 1-4.

<sup>1544</sup>Un peu plus loin (v. 30), l'allusion aux *noua templa*, « nouveaux temples » que constitueraient les cœurs des auditeurs, participe, à notre avis, du même effet : ne s'agit-il pas d'une allusion, comme travaillée par un certain « effet de sourdine », aux constructions nouvelles de la nouvelle religion toujours en cours d'implantation ? Voir aussi notre commentaire *infra*.



Nous connaissons le goût de Sidoine pour la plaisanterie et le jeu de mots, et même dans ce discours officiel, le phénomène de réécriture parodique ne semble pas s'arrêter là. Il apparaît que dans ce même poème d'introduction, Sidoine reprend une thématique chrétienne très populaire pour l'appliquer à ce « nouveau dieu » qu'est Anthémios, puisqu'en célébrant le nouvel empereur, il le loue en ces termes : *nam noua templa tibi pectora nostra facis*, « car tu as fait de nos cœurs des temples nouveaux pour toi ». On entend curieusement dans cette louange l'écho d'un célèbre intertexte paulinien qui associe le corps du fidèle à un temple consacré à Dieu : *nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in uobis ?*<sup>1545</sup>. Cette représentation du corps du fidèle comme temple du divin demeure une idée en vogue au siècle de Sidoine. Notamment, Fauste le cite lui-même longuement dans *De l'Esprit saint* (2, 12) :

*Vbi eos, qui spiritus sancti templum effecti sunt, ita dicit proficere debere, ut deum portare in corpore mereantur. Ait itaque apostolus ad Corinthos : nescitis, quia corpora uestra templum est spiritus sancti.*

Par conséquent, ceux qui sont devenus le temple de l'Esprit Saint doivent s'appliquer à devenir meilleurs, pour mériter de porter Dieu en leur corps. L'apôtre Paul s'adresse aux Corinthiens en ces termes : « Ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit ? ».<sup>1546</sup>

Outre cette reprise de la thématique biblique du corps comme temple de vénération, dans le panégyrique, la « contamination » des deux univers religieux se prolonge avec l'allusion, déjà relevée, à la mort « naturelle » du prédécesseur d'Anthémios, en des termes potentiellement problématiques, si l'on met en relation la piété chrétienne de Severus avec le sort que Sidoine lui réserve dans son poème, puisque, selon lui, « l'auguste Severus augmenta le nombre des dieux par la loi de la nature », *auxerat Augustus naturae lege Seuerus diuorum numerum*<sup>1547</sup>. Comment un auditoire chrétien peut-il accueillir toutes ces formules ? Entend-il les allusions religieuses ? Pourrait-on penser que Sidoine profita de la tolérance d'Anthémios à l'égard des païens pour laisser libre cours à une poésie d'inspiration plus profane au moment de son avènement ? Même s'il va de soi que la circonstance politique de l'avènement d'un empereur s'avère fort propice à ces évocations traditionnelles, où l'enjeu politique est, pour le panégyriste, de souligner la continuité qui existe

<sup>1545</sup>1 Co 3. 16-17 ; cf. aussi 1 Co 6.19 et 2 Co 6.16. Ce parallèle a aussi été repéré par Van Waarden 2016, p. 240, dans le commentaire des vers 23-24 du *carmen* 33 : il évoque le « *secular counterpart* » que représente ce passage par rapport à l'image traditionnelle chrétienne du corps comme temple dédié à Dieu, que Sidoine emploiera d'ailleurs plus tard à propos d'Abraham.

<sup>1546</sup>Fauste de Riez, *Spir.* 2, 12, citant 1 Co 6, 19.

<sup>1547</sup>*Carm.* 2, 317-8. Sidoine imite ici Virgile, *Aen.* 7, 211 : *Accipit et numerum diuorum altaribus auget*, à propos de Dardanus qu'Enée a pu voir aux Elysées, chez les bienheureux (*Aen.* 6, 648-650).

entre ce prince venu d'Orient et un exercice plus occidental du pouvoir<sup>1548</sup>, le poète semble en effet profiter de l'occasion pour distiller, plus que jamais, des idées païennes dans sa production littéraire, en invoquant à l'envi des références honnies par l'Église. Dans ces circonstances, il se pourrait que Sidoine emprunte une posture distanciée, voire amusée, face au rejet chrétien qu'exprime plus ou moins tacitement l'empereur Anthémios, et qu'il saisisse cette ultime opportunité pour convoquer encore les composantes païennes de la *paideia* dont ils sont tous deux férus. Par exemple, le panégyrique se poursuit avec plusieurs souvenirs littéraires potentiellement signifiants, et notamment l'*ekphrasis* que constitue la description du palais de l'Aurore, où se retrouvent des détails créés par Ovide pour évoquer la *regia Solis* ainsi que le palais du Sommeil<sup>1549</sup>. Tout le *Panégyrique d'Anthémios* est ainsi pétri de ces antiques références et fait un usage si gratuit du matériau mythologique qu'on voudrait pouvoir se l'expliquer autrement que par la provocation.

L'usage du mythe par le poète est formalisé et normalisé de longue date dans les nombreuses études qui lui sont consacrées jusqu'à nos jours. L'éloquence épideictique s'orne bien volontiers, même dans l'empire chrétien, des atours de la mythologie traditionnelle, et il est tentant de penser que Sidoine, comme ses prédécesseurs, invoque le panthéon romain par pure convention, à des fins identitaires, c'est-à-dire afin de clamer son appartenance et son attachement à la *romanitas*. Les panégyriques de Sidoine sont effectivement le produit d'hypotextes nombreux qui ont fixé les conventions du genre épideictique, eux-mêmes héritiers des *topoi* épiques virgiliens, dont, par l'assemblée des Dieux convoquée par Jupiter : en première place figurent, avant les *carmina* de Sidoine, le *De bello Gildonico* ou le *De raptu Proserpinae* de Claudien qui façonnent en bien des façons le *Panégyrique d'Avitus*<sup>1550</sup>. Dans ces œuvres très codifiées, le matériau mythologique s'avère être un vivier continu de métaphores et d'allégories prêtes à l'emploi, dans lesquelles puise Sidoine, après une longue ascendance poétique, dont Symmaque, Claudien ou Mérobaude<sup>1551</sup>, pour se livrer à son tour à un *lusus* auquel se plaît à jouer l'élite, qui trouve dans ces images conventionnelles la garantie rassurante d'une continuité avec le passé<sup>1552</sup>. De plus, le détour mythologique est d'un usage tout indiqué pour servir diverses intentions politiques. Ainsi Luciana Furbetta<sup>1553</sup> résume-t-elle, dans un article consacré à la présence du mythe dans l'œuvre de Sidoine, les diverses fonctions du *leitmotiv* mythologique : d'une part, dans les panégyriques, le recours au

<sup>1548</sup>Il s'agit en effet pour Sidoine de démontrer que rien ne change radicalement, et qu'Anthémios perpétue une tradition impériale. Cf. par exemple Watson 1998 p. 194.

<sup>1549</sup>*Met.* 2, 112 et *Met.* 11, 592-620. Cf. Montuschi 2001 et Jolivet 2015.

<sup>1550</sup>Furbetta 2013b, p. 277 ; Gualandri 1999, p. 59 et Bonjour 1982.

<sup>1551</sup>Symmaque est un modèle revendiqué par Sidoine (*Epist.* 1, 1, 1) ; il fait référence à Claudien et à Mérobaude dans la liste des poètes du *carm.* 9, v. 274 et 296-301.

<sup>1552</sup>Gualandri 1999, p. 60.

<sup>1553</sup>Furbetta 2013b, p. 275

mythe est présenté comme une convention poétique ornementale, imitée de Virgile et Claudien, tantôt employée à des fins épидictiques pour les besoins de la propagande (puisque l'univers mythologique permet une *amplificatio* toute épique de la figure de l'empereur)<sup>1554</sup>, tantôt sollicitée à des fins purement gratuites d'« étalage d'érudition », comme « ornement sans symbolisme précis ni valeur politique »<sup>1555</sup>. Nous pourrions ajouter à ces conclusions celles de Laurence Gosserez qui souligne à raison que la louange se nourrit du mythe pour servir les trois fonctions diplomatique, performative et programmatique<sup>1556</sup> du texte panégyrique. Marc Reydellet<sup>1557</sup> interprète également le recours à la mythologie dans les *Panégyriques*, à égalité avec l'usage de l'allégorie, comme un moyen « d'esquiver ce que la réalité pourrait avoir de choquant » ; notamment, il analyse pertinemment les procédés rhétoriques qui font interagir l'Italie, le Tibre, l'Aurore, comme autant de façons habiles de proclamer la prééminence politique de l'Occident sur l'Orient. Le recours aux allégories divines a enfin pu être interprété comme un tour habile pour laisser entendre le degré d'adhésion personnelle du poète à la louange qu'il profère, selon qu'il choisit de faire intervenir telle ou telle divinité. Par exemple, dans le *Panégyrique d'Avitus*, l'intervention de Phébus comme dieu de lumière et restaurateur de la paix souligne le soutien de Sidoine à l'empereur ; au contraire, l'absence de Phébus, figure tutélaire du poète, et sa substitution par le dieu Mars dans le panégyrique de Majorien transforme la louange en simple chant de conquérant, et suggère subtilement les réserves du panégyriste à l'égard de l'assassin de son beau-père. De façon générale, la présence d'Apollon, métaphore de l'inspiration poétique, dans les *carmina*, peut être mise en relation avec l'assentiment du poète et l'adhésion de ce dernier à son sujet<sup>1558</sup>. Ainsi, pour Stefania Santelia<sup>1559</sup>, qui résume dans le volume *New Approaches to Sidonius Apollinaris*<sup>1560</sup> les positions d'une partie de la recherche italienne à propos de la « centralité du mythe » dans l'oeuvre de Sidoine, dans une société qui a « assimilé la religion et la mentalité chrétienne », l'auteur peut s'autoriser sans difficulté ce genre de liberté formelle : le mythe est devenu un « point de référence » pour le présent. Elle remarque par exemple que les parangons de vertu féminine sont puisés dans les recueils classiques, puisque Sidoine préfère faire allusion à Tanaquil, à la vestale Claudia ou à Lucrèce pour construire son éloge<sup>1561</sup>, quand la littérature chrétienne propose déjà tant d'*exempla* de

---

<sup>1554</sup>*Ibid.*, p. 276-277.

<sup>1555</sup>*Ibid.*, p. 278.

<sup>1556</sup>Gosserez 2009, p. 41.

<sup>1557</sup>Reydellet 1981, p. 50.

<sup>1558</sup>Sur la valeur allégorique des dieux poétique, cf. Furbetta 2013b, p. 283-285.

<sup>1559</sup>Santelia 2013, p. 54-55.

<sup>1560</sup>Van Waarden et Kelly 2013.

<sup>1561</sup>Par exemple dans la lettre 5, 7, 7 ou le *carmen* 24, 39.

sainteté féminine<sup>1562</sup>. Cet usage du mythe n'est pas pure pédanterie. La référence au mythe d'Hercule dans le *carmen* 13, par exemple, doit être comprise comme une stratégie de survie, car elle renforce les liens solidaires de l'élite sénatoriale autour d'un savoir classique identitaire. De la même façon, il ne faut pas s'étonner si Sidoine prononce l'éloge de l'art du pantomime dans le *carmen* 23<sup>1563</sup>, prenant sciemment le contrepied des auteurs chrétiens en procédant à l'énumération minutieuse des divers *argumenta* de ces pièces : si Sidoine les détaille complaisamment et comme par provocation, ce n'est que pour dire la passion de notre auteur pour toute une tradition littéraire et culturelle, que les *spectacula theatri* permettent justement de sauvegarder et de diffuser auprès d'une communauté nombreuse<sup>1564</sup>. C'est ainsi que Pierre Chuvin<sup>1565</sup> peut comparer la production littéraire de Sidoine à celle, orientale, mais motivée par le même souci de célébrer les traditions liées à son milieu mondain, de Procopios de Gaza. Pour ce chercheur, qui estime que la littérature constitue l'ultime bastion du paganisme, et qu'elle est « un réduit moins menacé que les survivances rituelles », Sidoine se présente comme « le meilleur symbole de la transmission d'un héritage à la fois grec et païen aux chrétiens latins et, à travers eux, aux nations nouvelles ». Autant d'éléments témoignent d'une belle « liberté de penser » chez le futur évêque qui évolue au sein d'un empire en voie de christianisation définitive.

Il est séduisant de s'en tenir à un tel état des lieux, dont les présupposés n'ont vraiment rien de contestable : le recours de Sidoine à l'antique croyance et aux références culturelles de l'ancien monde peut effectivement s'expliquer par tous ces motifs dont argue la critique. Est-ce à dire néanmoins que l'antique croyance est substantiellement dévitalisée à ses yeux ? Bien qu'il en fasse un usage littéraire, à la façon d'un réservoir d'images familières, est-il exclu qu'il puisse considérer que ces dieux, dont il ne resterait que le nom, soient encore chargés d'une force vive et d'un sens spirituellement, ontologiquement païen ? Nous ne croyons pas que Sidoine ait totalement neutralisé le caractère idéologique des références qu'il manipule. Une raison simple nous invite à le croire : si l'ornement mythologique était si conventionnellement admis et inoffensif, pourquoi Sidoine a-t-il publiquement clamé son intention de l'abandonner, une fois devenu évêque ? C'est que, comme le relève Paul-Augustin Deproost<sup>1566</sup> à propos de la condamnation, par les auteurs chrétiens, du « mensonge » des poètes, « on ne leur conteste plus la légitimité de l'art, ni même celle des charmes et de la séduction dans l'expression de la vérité, mais on leur reproche de mentir sur la nature de la

<sup>1562</sup> Il ne cite qu'une fois Marie l'ancienne ou Judith, *carm.* 16, 7 et 16, 11.

<sup>1563</sup> *Carm.* 23, 263-303.

<sup>1564</sup> Voir à ce sujet Violaine Malineau, « les thèmes religieux dans le répertoire théâtral de l'antiquité tardive », dans Soler et Thélamon 2008, p. 89-122, qui souligne (p. 93) l'aspect « pédagogique » des pantomimes face à une foule peu ou pas lettrée.

<sup>1565</sup> Chuvin 2010, p. 118-119 et 132.

<sup>1566</sup> Deproost 1998, p. 105.

vérité à sauver de l'oubli, sinon même la nature profonde de la vérité que leur poésie croyait avoir chantée. Sans doute cette vérité s'identifie-t-elle globalement à la nouvelle foi chrétienne, dont les poètes sont maintenant les chantres ». Les références aux divinités de l'ancien monde doivent donc être proscrites parce qu'elles ne sont pas ontologiquement neutres et qu'elles conservent une charge sacrilège.

## 2. *Rejet du panthéon classique dans la tradition chrétienne*

Dans l'empire du V<sup>e</sup> siècle qui avait de longue date interdit les formes traditionnelles du culte païen, sur le plan public comme sur le plan privé, des survivances des anciennes pratiques avaient pu ressurgir à la faveur d'événements graves et déstabilisants, tels les sacs de Rome de 410 et de 455 ; et Augustin de rappeler, en le déplorant, que le goût des hommes pour les dieux de l'Ancien monde survit longtemps à leur disparition dans les temples<sup>1567</sup>. Qu'en est-il de la présence des dieux du paganisme dans l'art littéraire ? Dans tout l'empire du V<sup>e</sup> siècle, Claudien, Rutilius Namatianus, Macrobe<sup>1568</sup>, Mérobaude et Dracontius chantent certes toujours les anciens Dieux, à des fins plus ou moins polémiques<sup>1569</sup>, mais ce fait ne saurait agréer aux milieux chrétiens qui, s'ils sont bien fidèles aux prescriptions des principaux Pères de l'Église, ont au mieux assimilé les divinités païennes en les ravalant au rang de *daemones* maléfiques<sup>1570</sup>, capables éventuellement de lire l'avenir, et d'attirer les hommes vers le vice<sup>1571</sup>, et au pire, rejeté purement et simplement ces antiques noms dans un passé révolu et honni<sup>1572</sup>. Dès 400, Sulpice Sévère affirme que seule la foi, et non les tours de l'éloquence, ouvre le royaume de Dieu. En 405, Prudence - qui est, comme nous l'avons vu, assez tôt au nombre des lectures de Sidoine - compose une préface dans laquelle il affiche sa volonté de « célébrer Dieu par ses chants », et de lutter tant « contre les hérésies » que contre « le culte des païens » et les « idoles » de Rome<sup>1573</sup>. Les Pères de l'Église, et notamment ceux

<sup>1567</sup>Cf. *Ennar. In Ps.* 98, 2 (CCL 39 1956, Dekkers-Fraipont), *magis remanserunt idola in cordibus paganorum quam in locis templorum* ; *Epist.* 232, 1 (CSEL 57 1911, Goldbacher) *contra quae idola facilius templa uestra quam corda clauduntur, uel potius quae idola non magis in templis quam in uestris cordibus inclunduntur*.

<sup>1568</sup>Le caractère polémique et l'optique païenne des œuvres de Macrobe, les *Saturnales* et le *Commentaire au Songe de Scipion*, est fermement soutenue par Pierre Chuvin, (Chuvin 1990 p. 130-131), *contra* Cameron 1976, p. 26 et 189.

<sup>1569</sup>Cf. Gualandri 1999 p. 51 et plus généralement Zarini 2010.

<sup>1570</sup>Speyer 1964, p. 239.

<sup>1571</sup>Par exemple Augustin, *De diuinatione daemonum*, 1, 1-2 ; 3, 7 ; 4, 7-8 ; 5, 9.

<sup>1572</sup>Ainsi Jérôme dans la lettre à Damase déjà citée (*epist.* 21, 13).

<sup>1573</sup>Prudence, *Préface* (*Oeuvres*, t. 1), v. 34-42 : *Atque fine sub ultimo / peccatrix anima stultitiam exuat ; / saltem uoce Deum concelebrat, si meritis nequit. / Hymnis continuet dies, / nec nox ulla uacet, quin Dominum canat ; / pugnet contra hereses, catholicam discutiat fidem ; conculcet sacra gentium, / labem, Roma, tuis inferat idolis ; / carmen martyribus deuoueat, laudet apostolos*, « Eh bien, tout à la fin de ma vie, que mon âme pécheresse dépouille sa sottise ; qu'elle célèbre du moins Dieu par ses chants, si elle ne le peut par ses mérites. Que sans interruption elle

que lit Sidoine, tels Jérôme ou Augustin, expriment aussi la nécessité d'une distance à l'égard d'une culture « païenne ». Le premier, dont la posture s'éclaire dans le fameux rêve de répudiation de l'esprit cicéronien, le formule en ces termes : « La nourriture offerte par les démons, voici ce que c'est : les chants des poètes, la philosophie profane, la pompe verbale des rhéteurs. Ils enchantent tout le monde du charme qui leur est propre. Mais, tandis que l'oreille est séduite par le rythme des vers et sa douce modulation, l'âme aussi est pénétrée, le cœur est enchaîné à fond »<sup>1574</sup>. Pour Jérôme, l'âme et le cœur sont fragilisés par ce contact avec le monde profane. Quelle impression purent causer ces propos de Jérôme lorsque Sidoine découvrit la lettre à Damase, lui qui n'avait fait que redonner vigueur dans ses productions profanes à ces figures de l'ancien monde, à ces « monstres » : « Plaise à Dieu que jamais d'une bouche chrétienne ne résonnent ces mots : « Jupiter tout-puissant ! », « par Hercule ! », « par Castor ! », par tous les autres qui sont plutôt des monstres que des divinités<sup>1575</sup> ». Augustin condamne aussi l'usage des fables mythologiques, dont il regrette d'avoir dû s'inspirer dans ses exercices d'école ; les mots que l'on emploie ne sont sûrement pas vides de substance : « Je n'accuse pas les mots eux-mêmes, vases choisis et précieux, mais le vin d'erreur que nous y versaient des maîtres ivres »<sup>1576</sup>, regrette Augustin, qui désigne ainsi la charge sémantique sacrilège des fables. Il aurait bien mieux employé son talent oratoire à louer le Seigneur qu'à transcrire en prose « les paroles de Junon en colère, affligée de ne pouvoir détourner de « l'Italie le chef des Troyens », des paroles dont [il] savai[t] pertinemment qu'elles n'avaient jamais été prononcées par Junon »<sup>1577</sup>. Employer l'art oratoire à de telles fictions ne sert de rien, et il vaut bien mieux employer ces ressources à célébrer Dieu ; car, conclut-il, « il y a plus d'une manière de sacrifier aux anges prévaricateurs »<sup>1578</sup>. On ne saurait mieux dire qu'employer les noms des anciens dieux est quasiment, pour Augustin, continuer à les vénérer. Le même auteur réfute d'ailleurs, dans tout le livre 6 de la *Cité de Dieu*, les distinctions que Varron opérait entre les divinités mythiques qui sont évoquées dans la poésie et les dieux civils qui sont vénérés par la cité : pour Augustin, les

---

emplisse le jour de ses hymnes ; qu'aucune nuit ne se passe sans qu'elle chante le Seigneur ; qu'elle lutte contre les hérésies, qu'elle expose la foi catholique. Que [mon âme pécheresse] foule aux pieds le culte des païens : qu'elle flétrisse, Rome, tes idoles ; qu'elle consacre un poème aux martyrs, qu'elle loue les apôtres ».

<sup>1574</sup>Jérôme, *epist. ad Damasum*, 21, 13 : *daemonum cibus et carmina poetarum, saecularis sapientia, rhetoricum pompa uerborum. Haec sua omnes suauitate delectant et, dum aures uersibus dulci modulatione currentibus capiunt, animam quoque penetrant et pectoris interna deuinciunt.*

<sup>1575</sup>*Ibid.* : *Absit, ut de ore christiano sonet 'iuppiter omnipotens' et 'mehercule' et 'mecastor' et cetera magis portenta quam numina.* Ces protestations ne sont pas crédibles, comme le souligne Pierre Courcelle (Courcelle 1984, p. 330-331), mais elles reflètent le caractère problématique, pour Jérôme, du mensonge poétique par opposition à la vraie foi.

<sup>1576</sup>Augustin, *Confessions*, 1, 26 : *Non omnino, non omnino per hanc turpitudinem uerba ista commodius discuntur, sed per haec uerba turpitudine ista confidentius perpetratur.*

<sup>1577</sup>Augustin, *Confessions*, 1, 27 : *uerba Iunonis irascentiset dolentis, quod non possit Italia Teucrorum auertere regem, quae numquam Iunonem dixisse audieram.* Traduction de Stéphane Ratti (Ratti 2016, p. 38).

<sup>1578</sup>*Ibid.*, 1, 27 : *Non enim uno modo sacrificatur transgressoribus angelis.*

dieux des poètes sont précisément les mêmes que ceux que l'on prie dans les temples<sup>1579</sup>. Dans sa sagesse paradoxale, Augustin adopte toutefois une position plus mesurée à l'égard de certaines formes de la culture classique dont, professe-t-il, on peut conserver le meilleur ; il ne renoncera jamais à la rhétorique classique<sup>1580</sup> et affirmait lui-même que l'*Hortensius* de Cicéron l'avait en quelque sorte guidé vers le christianisme (mais il n'est pas encore question de conversion) : « ce livre changea mes sentiments, il tourna mes prières vers toi et rendit tout autres mes vœux et mes désirs »<sup>1581</sup>. Néanmoins, si Augustin reconnaît que le traité cicéronien a contribué à le détacher de la vie matérielle, il clame aussi son regret de n'y avoir jamais lu « le nom du Christ », sans lequel « nul livre, si élégant, si travaillé et plein de vérité qu'il fût, ne pouvait [le] ravir tout entier »<sup>1582</sup>. En 395, alors qu'il va devenir évêque, Augustin se désole en effet de recevoir une lettre de son ancien élève Licentius qui contient un long poème contenant des éléments de cosmogonie païenne : dans sa réponse, Augustin encourage énergiquement son correspondant à abandonner ses ambitions dans le siècle et à se détourner de la *paideia*<sup>1583</sup>. Les mots que l'on manipule, le nom des dieux que l'on emploie ont bel et bien une charge idéologique pour cet auteur que lit Sidoine.

Certes, les figures païennes sont parfois rétrospectivement réinterprétées par les auteurs chrétiens ; outre l'interprétation fameuse de la quatrième *Eglogue* de Virgile où l'on a pu déceler une allusion à l'enfantement du Sauveur<sup>1584</sup>, on peut rappeler qu'Eusèbe de Césarée<sup>1585</sup> lut la mort entière (*pan*) du panthéon païen dans la prophétie horatienne<sup>1586</sup> qui annonçait la mort du Dieu Pan sous le règne de Tibère, coïncidant fort opportunément avec la mort et la résurrection du Christ. Ces efforts exégétiques permettent de réconcilier une partie de la littérature classique avec le message chrétien, de même que la certitude augustiniennne que « depuis toujours, le visage de chair du Seigneur varie à l'infini, suivant les mille et une façons dont nous l'imaginons les uns et les autres »<sup>1587</sup>. Mais ce sont là des efforts de modulation, et non une pleine acceptation du canon

---

<sup>1579</sup>Voir à cet égard notamment *Ciu.* 6, 6 (*De theologia mythica, id est fabulosa, et de ciuili contra Varronem*) et 7 (*De fabulosae et ciuilis theologiae similitudine atque concordia*).

<sup>1580</sup>Ratti 2016, p. 34-36.

<sup>1581</sup>*Confessions* 3, 7. Traduction de Stéphane Ratti (Ratti 2016, p. 42).

<sup>1582</sup>*Confessions* 3, 8, *ibid.*

<sup>1583</sup>Augustin, *epist.* 26, 2, traduit par Stéphane Ratti (Ratti 2016, p. 91-92).

<sup>1584</sup>Notamment par Lactance, *Inst.* 7, 24, 7 (*CSEL* 19, p. 660, 4 Brandt) et Eusèbe, *Vie de Constantin, Oratio Constantini*, 19, 6-8. (Texte grec dans Eusebius, t. 1, éd. I. A. Heikel, *GCS*, Leipzig, 1902, p. 182 ; traduction P. Maraval, *Constantin le Grand, Lettres et Discours*, Paris, 2010, p. 143). La réception de Virgile par les auteurs chrétiens fait l'objet d'une synthèse dans Ratti 2016a, p. 315-316.

<sup>1585</sup>Eusèbe de Césarée, *Praep. Evang.* 5, 17 : « Il vaut la peine d'observer à quel moment [...] a eu lieu la mort du démon ; c'était sous Tibère, époque où, selon les ouvrages historiques, notre sauveur accomplissant son séjour chez les hommes a chassé de leur vie toute espèce de démon ».

<sup>1586</sup>Horace, *carm.* 1, 17.

<sup>1587</sup>Augustin, *De trin.*, 8, 4, 7.

culturel classique. Il est assez vraisemblable que les auteurs aient dû aussi se plier dans leurs œuvres aux principes que préconise Constantin contre les idoles<sup>1588</sup>, même si apparemment le renoncement littéraire aux fables païennes s'effectue plus lentement, et de façon d'ailleurs incomplète. L'attitude des milieux monastiques à l'égard de la culture profane est à cet égard significative : le cours du V<sup>e</sup> siècle voit en effet s'amorcer, dans les monastères provençaux, un effacement, voire une condamnation progressive des lectures classiques<sup>1589</sup>. À l'origine conçu comme espace culturel neutre de référence, le profane, terme dont le sens évoluera peu à peu vers celui de « non-religieux »<sup>1590</sup>, est volontairement délaissé par les auteurs chrétiens pour devenir objet de rejet explicite chez Ennode, diacre de Milan, au début du VI<sup>e</sup> siècle, mais aussi chez Avit de Vienne, neveu de Sidoine, qui pense que « quelque raffiné et lettré qu'un homme puisse être, si dans la représentation de ses croyances chrétiennes il suit la loi de la foi non moins que la loi du mètre, il peut difficilement être un bon poète, puisque le sérieux de son sujet implique de délaissé complètement la liberté de mentir »<sup>1591</sup>. Le point problématique n'est pas tant stylistique que proprement culturel : l'univers de référence païen n'est plus admis, parce qu'il n'est plus religieux. D'ailleurs, le Viennois ne déroge pas à son propre principe, lorsqu'il ouvre son quatrième chant de *Histoire Spirituelle* en préférant la vérité des histoires bibliques, qu'il oppose à la *fabula mendax* des profanes<sup>1592</sup> : nous sommes bien loin de la formule d'ouverture du discours que tint Sidoine à l'occasion de l'élection de l'évêque de Bourges, par laquelle, souvenons-nous, il se référerait à *l'istoria saecularis*<sup>1593</sup>. Chez Avit, la cosmogonie païenne est rejetée ouvertement au profit de la seule vérité des *Écritures*. Ce qu'il rejette, c'est le mensonge des fables ; et ce que Sidoine rejettera, lui, à la fin de sa vie, c'est encore le mensonge sacrilège, la charge religieuse inconvenante de Jupiter et de Minerve que son Saturnin, *negator Iouis ac Mineruae et crucis Christi bona confitentem*<sup>1594</sup>, renia pour le Christ. Si, pour le laïc qu'il était, les dieux de l'ancien monde étaient

---

<sup>1588</sup>Eusèbe, *Vie de Constantin*, par exemple 3, 54 et 4, 10.

<sup>1589</sup>Gioanni 2010, p. 177-187.

<sup>1590</sup>*Ibid.* p. 185.

<sup>1591</sup>Avit de Vienne, *De spiritalis historiae gestis, praef.* : *Quamquam quilibet acer ille doctusque sit, si religionis propositae stilum non minus fidei quam metri lege seruauit, uix aptus esse poemati queat; quippe cum licentia mentiendi (...) satis procul a causarum serietate pellenda sit* (Traduction SC).

<sup>1592</sup>Avit de Vienne, *De spiritalis historiae gestis, c. 4, v. 1-10* : v. 1-10 *infectum quondam uitis concordibus orbem / legitimumque nefas laxata morte piatum / diluuio repetam : sed non quo fabula mendax / uicturos lapides mundum sparsisse per amplum / Deucaliona refert [...]. / Sed ueri compos fluctus nunc prosequar illos, / per quos immissus rebus uix paene creatis / lactantem uelox praeuenit terminus orbem*, « je vais raconter l'histoire du monde jadis souillé par les vices unis, et celle du crime devenu loi, expié par le déluge après que la mort se fût déchaînée, mais non pas de ce déluge à la suite duquel la légende mensongère raconte que Deucalion a répandu par le vaste monde des pierres pour les faire vivre [...]. Mais moi qui possède la vérité, je vais m'attacher à décrire ces flots qui ont surpris, par la rapidité d'une fin envoyée aux êtres tout juste créés, le monde encore au berceau » (Traduction SC).

<sup>1593</sup>*Epist.* 7, 9, 5.

<sup>1594</sup>*Epist.* 9, 16, v. 69-70.



encore prétexte à rire et gardaient droit de cité dans ses écrits laïques comme des références plutôt neutres, ils sont en quelque sorte réinvestis de leur sens spirituel par l'évêque qui les repousse alors plus explicitement comme sacrilèges à la fin de son existence, comme finalement convaincu de leur illégitimité.

### 3. *Les carmina : intermède ludique entre deux traditions*

Cette attitude de rejet des anciennes divinités a d'ailleurs un temps été prétexte, pour le poète, à un jeu spirituel à propos de sa posture poétique et de ses thèmes privilégiés. Ainsi le *carmen* 9 consiste-t-il en une longue prétérition par laquelle il affirme qu'il ne parlera pas des légendes et divinités traditionnelles, qu'il évoque pourtant avec force détails, et dans une énumération pléthorique de ce qu'il feint de se garder d'évoquer :

<p><i>Non diuos specialibus fauentes agris, urbibus insulisque canto,</i></p> <p>170 <i>Saturnum Latio Iouemque Cretae Iunonemque Samo Rhodoque Solem, Hennae Persephonen, Mineruam Hymetto, Vulcanum Liparae, Papho Dionen, Argis Persea, Lampsaco Priapum,</i></p> <p>175 <i>Thebis Euhion Ilioque Vestam, Thymbrae Delion, Arcadem Lycaeo, Martem Thracibus ac Scythis Dianam ...</i></p>	<p>« Je ne chante pas les dieux qui protègent d'une manière spéciale certaines contrées, certaines villes et certaines îles : Saturne, pour le le Latium ; Jupiter, pour la Crète ; Junon, pour Samos ; le Soleil, pour Rhodes ; Perséphone pour Henna ; Minerve, pour l'Hymette ; Vulcain, pour Lipara ; Dioné, pour Paphos, Persée pour Argos, Priape pour Lampsaque, Bacchus pour Thèbes, Vesta pour Ilion, le Délien pour Thymbra, l'Arcadien pour Lycée, Mars pour les Thraces et Diane pour les Scythes ... »<sup>1595</sup>.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Et Sidoine de finir en s'interrogeant, pour excuser la prétendue médiocrité de ses vers : *quisnam deus*<sup>1596</sup>, quel dieu accordera donc sa faveur à ces pages ? La question paraît plus que légitime, dans ce contexte où toutes les figures mythologiques sont invoquées pour être prétendument refoulées, mais où il n'est jamais question du Dieu des chrétiens. Le laïc qu'est encore Sidoine manipule avec une belle liberté de ton ces anciennes figures auxquelles il rend hommage tout en prétendant le contraire<sup>1597</sup>. Mais la même posture amusée apparaît dans le poème à Fauste de Riez, dont le début consiste en une semblable *recusatio* dont on peut se demander si elle ne confine pas à l'espièglerie. En tout cas, elle est fondée sur un singulier mélange des genres puisque d'emblée, les divinités traditionnellement inspiratrices de l'art poétique sont « disqualifiées » au

<sup>1595</sup>*Carm.* 9, v. 168-177.

<sup>1596</sup>*Carm.* 9, v. 321 : *nam quisnam deus hoc dabit reiectae ?*

<sup>1597</sup>Squillante 2009, p. 147-148.

profit de l'Esprit Saint qui doit venir les remplacer :

- 1 *Phoebum et ter ternas decima cum Pallade Musas  
Orpheaque et laticem simulatum fontis equini  
Ogygiamque chelyn, (...)*
- 5 *sperne, fidis ; magis ille ueni nunc spiritus, oro,  
pontificem dicture tuum, qui pectora priscae  
intrasti Mariae, rapiens cum tympana siccus  
Israel appensi per concaua gurgitis iret  
aggeribus uallatus aquae mediasque per undas  
puluerulenta tuum clamaret turba triumphum.*

Dédaigne, ô mon luth, Phébus et les neuf Muses avec Pallas comme dixième, Orphée et les eaux fabuleuses de la fontaine caballine et la lyre thébaine (...). Viens plutôt maintenant, je t'en prie, célébrer ton pontife, Esprit du Seigneur, toi qui es entré dans le coeur de Marie l'Ancienne, quand Israel, saisissant ses tambourins, marcha à pied sec dans le creux de la mer suspendue, retranché derrière des digues liquides, et que la foule couverte de poussière au milieu des flots proclama ton triomphe.<sup>1598</sup>

Ce poème affirme que l'inspiration du poète ne doit plus provenir des antiques divinités inspiratrices, mais du souffle vrai, l'Esprit du Seigneur. Peut-on dater de ce moment l'embarras de Sidoine vis-à-vis de ses techniques habituelles d'écriture ? Est-ce que la conscience d'une possible infraction au dogme chrétien commence à poindre chez notre auteur, et est-ce dès ce moment que la question du matériau poétique auquel il est en droit d'avoir recours devient problématique ? Si le problème affleure bel et bien ici, il ne paraît pas longtemps gêner Sidoine. En effet, peut-on lire sérieusement dans cette déclaration l'authentique volonté d'abandonner les sujets mythologiques au profit de thèmes plus sacrés ? Fidèle à la technique traditionnelle de la prétéition, Sidoine ne nous leurre pas : ce « refoulement mythologique » laisse tout de même la première place à ces antiques divinités ; les refuser équivaut à les reconnaître<sup>1599</sup>. D'ailleurs, si c'est l'ironie qui préside à ce jeu poétique, il faut croire qu'elle teinte aussi l'« Esprit du Seigneur » qui les remplace... En effet, ces mentions de divinités traditionnelles complaisamment listées n'amoindrissent-elles pas, par leur juxtaposition même, la valeur de la référence chrétienne qui s'y substitue ? En outre, ainsi positionnée au centre d'un recueil de poèmes d'inspiration païenne, on peut douter de la valeur de cette protestation chrétienne. Ce rejet ne semble pas *a priori* devoir être entendu sérieusement, non plus que cette prétendue « conversion » de l'inspiration qui paraît presque irrévérencieuse, juxtaposant ainsi presque effrontément l'Esprit Saint et les Muses.

De surcroît, l'analyse intertextuelle du passage nous indique qu'il est imprégné d'allusions pour le moins étonnantes, qui accusent la démarche équivoque de l'auteur. En effet, ce passage de

<sup>1598</sup> *Carm.* 16, v.1- 10.

<sup>1599</sup> L'identique *retractatio* du *carmen* 9, évoquée plus haut, éveille les mêmes suspicions chez les spécialistes : ce rejet affiché de la tradition classique n'est non seulement pas crédible, comme le remarque Marisa Squillante, mais elle suggère même l'exact contraire du rejet et induit bien plutôt la sauvegarde de ce qui est prétendument récusé, dans la mesure où, précisément, Sidoine déploie constamment dans son œuvre des efforts dignes d'un antiquaire pour sauver la littérature ancienne : Squillante 2009, p. 147-148.

*recusatio* est forgé sur le souvenir de lectures on ne peut plus classiques. Stefania Santelia<sup>1600</sup> a bien remarqué, ainsi que Jozef Veremans<sup>1601</sup>, que dès le deuxième vers de ce *carmen*, on retrouve une curieuse référence au chant 4 de l'*Enéide*, et plus particulièrement au passage au cours duquel Didon s'affaire aux préparatifs de ses propres funérailles : dès le v. 504, elle rassemble un bûcher, qu'elle entoure de guirlandes funéraires et de couronnes, au son des invocations aux divinités infernales de la prêtresse qui l'escorte. Alors, Didon « répand également de l'eau qui figure le lac d'Averne », *sparserat et latices simulatos fontis Auerni*<sup>1602</sup>. Sidoine, pour sa part, enjoint à sa lyre de mépriser « l'eau qui imite la fontaine du cheval », c'est-à-dire l'eau de l'Hippocrène, en une formule analogue : « *laticem simulatum fontis equini [...] sperne, fidis* »<sup>1603</sup>. certes, l'eau de l'Averne s'est transformée en eau « du cheval » (la source d'Hippocrène est née du sabot dont Pégase a frappé la terre, comme le rapporte Ovide<sup>1604</sup> qui « contamine » sans doute aussi ce passage) mais les derniers instants de la poésie classique sont exprimés avec les mêmes mots que ceux qui dépeignent les derniers instants de Didon, autrement appelée « la Sidonienne »... Sidoine s'amuserait-il de la ressemblance de son nom avec celle de l'amante d'Enée, et oserait-il un subtil rapprochement entre le suicide de cette dernière et son propre « adieu » à la poésie classique ? L'hypothèse est séduisante, et plausible : dans un autre poème antérieur (*carmen* 13, v. 25-27), Sidoine avait déjà eu recours à un jeu de mots sur son nom, en l'associant cette fois-ci à la « teinture sidonienne » qui colorerait la pourpre de l'empereur Majorien, métaphore désignant le panégyrique qu'il chanta à sa gloire<sup>1605</sup>.

Par ailleurs, cet *incipit* n'est pas sans faire songer à d'autres auteurs classiques, au premier rang desquels Stace<sup>1606</sup>, qui exprime, dans une *Silve*, le même refus d'invoquer des divinités, d'ailleurs partiellement identiques, afin de s'adresser directement au *numen* de son destinataire, Rutilius Gallicus : ainsi que le montre David Amherdt<sup>1607</sup>, Sidoine fait référence, comme son prédécesseur, à Phébus, aux Muses, et même à Pallas, divinité qui n'a pourtant pas d'attribution poétique, mais qui était sollicitée par Stace pour louer la valeur guerrière de son destinataire ; Sidoine imite Stace jusque dans ce détail, bien qu'il n'ait finalement plus de raison d'être dans ce contexte de remerciement à Fauste de Riez. De plus, d'autres références aux œuvres poétiques de la

<sup>1600</sup>Santelia 2012, p. 27

<sup>1601</sup>Veremans 1991, p. 500-501.

<sup>1602</sup>Virgile, *Aen.* 4, v. 512. Ce vers est par ailleurs l'un de ceux (v. 328) qui composent le centon virgilien de Hosidius Geta, Médée (*Anthologia Latina*, A. Riese, 1894-1906, 17).

<sup>1603</sup>*Carm.* 16, v. 2.

<sup>1604</sup>Ovide, *Métamorphoses* 5, v. 263-264.

<sup>1605</sup>Consolino 2016, p. 119.

<sup>1606</sup>Stace, *silu.* 1, 4, 19-21 et 34-37 : *Ast ego nec Phoebum, quamquam mihi surda sine illo / plectra, nec Aonias decima cum Pallade diuas / aut mitem Tegeae Direcsua hortabor alumnum.*

<sup>1607</sup>Amherdt 2014, p. 422.

latinité classique sont décelables dans les vers liminaires, telles la 11<sup>e</sup> *Métamorphose* d'Ovide, le *carmen* 3 d'Horace ou encore la *Thébaïde* de Stace<sup>1608</sup> : « sur des pensers nouveaux, faisons des vers antiques... », dirait André Chénier<sup>1609</sup>. Stefania Santelia identifie les mêmes intertextes et en conclut elle-même à une prise de distance « non exempte d'une subtile ironie »<sup>1610</sup>. Peut-être peut-on aussi identifier, dans ces vers d'ouverture d'un poème d'action de grâce, une réécriture d'un autre intertexte, cette fois-ci chrétien, à savoir un poème de Grégoire de Nazianze, qui adopte le même procédé, certes fort classique, de la *recusatio*, mais appliqué ici aussi aux thèmes poétiques païens. Il expose en effet, dans le poème *Sur le silence de carême* (v. 71-76), la liste des sujets qu'il ne souhaite pas chanter : il récite ainsi Troie, la tête de sanglier, le puissant Héraclès, la course des corps célestes...<sup>1611</sup>. Finalement, Sidoine a ici recours à un *topos* littéraire qu'il convient sans doute de dévitaliser et de ne pas prendre trop au sérieux. C'est avec raison que Michael Hanagan<sup>1612</sup>, dans son compte-rendu critique de l'article de David Amherdt, remarque qu'il faut entendre avec précaution cette déclaration d'intention de rejet de l'inspiration profane, puisqu'elle est précisément exprimée à l'aide de références profanes et qu'elle s'appuie sur des intertextes classiques que David Amherdt a justement bien repérés, tels Stace ou Perse, qui disqualifient en effet discrètement une possible interprétation littérale du propos auctorial, en démentant que l'inspiration classique doive être définitivement bannie, puisqu'elle demeure la première source créative du poète. Il s'agit donc bien d'un faux rejet. Ainsi, dès l'entame, ce poème d'action de grâce s'inscrit dans une dimension ludique qu'on peut juger assez peu appropriée à son objet. Dans ces conditions, on peut se demander, avec Jill Harries<sup>1613</sup>, si Fauste sut bel et bien apprécier cet éloge versifié, qui s'apparente là à un pastiche d'auteurs anciens et qui paraît, ici et là, teinté d'ironie.

Amateur de longue date du *lusus* poétique, Sidoine poète ne paraît pas avoir fixé de limite esthétique, qu'elle fût d'inspiration classique ou chrétienne, au champ de son divertissement littéraire. Dans le poème à Fauste dont nous venons de parler, il ne condamne pas la poésie païenne, comme le fera quelques temps plus tard Ennode<sup>1614</sup> en s'inspirant d'ailleurs probablement de ce passage ; Sidoine ne prétend pas encore non plus que la poésie païenne soit mensongère<sup>1615</sup>. Le panthéon « païen » conserve donc encore droit de cité sous sa plume de jeune *conuersus* (on se

<sup>1608</sup>Amherdt 2014, n. 10 p. 429.

<sup>1609</sup>André Chénier, « L'Invention », *Poésies*.

<sup>1610</sup>Santelia 2012, p. 27.

<sup>1611</sup>*PG*, t. 37, Paris, Migne, 1862, col. 397-1600. Sur le rejet de la tradition poétique païenne, accusée de violence, d'impudicité, de mensonge et de folie, par Grégoire de Nazianze, cf. Prudhomme 2009.

<sup>1612</sup>Hanagan 2017b, p. 467.

<sup>1613</sup>Harries, 1994, p. 106.

<sup>1614</sup>Ennode, *Carm.* 1, 9, v. 1-18.

<sup>1615</sup>*Epist.* 6, 12, 6 :Cf. Condorelli 2008, p. 148.

souvent qu'il remercie Fauste de l'avoir fait « approcher le seuil de la Sainte mère », c'est-à-dire de l'Église), en cette décennie qui précède l'accession à de hautes responsabilités religieuses. Ce ne sont en fait que les divinités inspiratrices traditionnelles de la poésie qui sont ici temporairement chassées, au profit d'un « esprit saint » inspirateur qui les supplante, non sans s'y apparenter quelque peu : c'est bien pour cela que tous les épisodes vétérotestamentaires et néotestamentaires évoqués par Sidoine du v. 6 à 67, qui l'aident à prononcer son invocation, ont un lien avec la musique, le chant, la parole, c'est-à-dire avec l'inspiration artistique<sup>1616</sup>. D'ailleurs, plusieurs commentateurs<sup>1617</sup> se sont interrogés sur l'identité précise de l'entité ici invoquée : il semble que ce soit là « l'esprit de Jésus », et non pas « l'Esprit saint »<sup>1618</sup> en tant que troisième personne de la Trinité. David Amherdt considère que, puisque l'invocation à l'Esprit Saint se transforme en invocation au Christ au vers 41, « grammaticalement ou syntaxiquement, sinon dans la pensée de Sidoine, les deux personnes de la Trinité sont confondues »<sup>1619</sup>. On a manifestement affaire ici à un timide essai de production poétique chrétienne sous la plume d'un néo-converti peu aguerri aux questions christologiques, et qui semble d'ailleurs presque s'amuser encore des références flottantes de la poésie « convertie »<sup>1620</sup>, ou plutôt superficiellement convertie.

En revanche, une fois devenu évêque, il ne fera plus référence, si ce n'est de façon très ponctuelle et pour mieux les rejeter, aux noms des divinités païennes et aux antiques croyances polythéistes. Cette récusation est toutefois tardive et progressive. Deux exemples peuvent l'illustrer : dans une lettre de 472, Sidoine adresse ses remerciements à Patiens de Lyon qui a eu la grande générosité d'envoyer aux Clermontois, dont les moissons avaient été incendiées par les Goths, d'abondantes livraisons gratuites de blé<sup>1621</sup>. Pour orner sa lettre de remerciement, Sidoine semble encore hésiter face aux références esthétiques qu'il est en droit d'user avec son vénérable collègue :

*Fabularum cedant figmenta gentilium et ille quasi in caelum relatus pro reperta spicarum nouitate  
Triptolemus, quem Graecia sua, caementariis pictoribus significibusque illustris, sacrauit templis  
formaui statuis, effigiauit imaginibus.*

Arrière les fictions des fables païennes<sup>1622</sup> et le fameux Triptolème qui fut, dit-on, envoyé au ciel

<sup>1616</sup>Amherdt 2014, p. 423.

<sup>1617</sup>Un point sur ces recherches est proposé par Santelia 2012, p. 28.

<sup>1618</sup>Comme le pense Van Waarden 2011, p. 102, n. 8.

<sup>1619</sup>Amherdt 2014, p. 422.

<sup>1620</sup>Willy Schetter déduit de ce passage l'idée que la coexistence entre culture classique et chrétienne est tenable aux yeux de ce poète classique de confession chrétienne : Schetter 1992, p. 354.

<sup>1621</sup>*Epist.* 6, 12, 5.

<sup>1622</sup>Augustin emploie également le terme *figmenta* pour évoquer les fables des poètes (par exemple *conf.* 1, 13).

pour avoir découvert la nouveauté des épis, et que la Grèce, sa patrie, illustre par ses bâtisseurs, ses peintres et ses sculpteurs, a consacré par des temples, représenté par des statues, figuré par des portraits.

*Illum dubia fama concinnat per rudes adhuc et Dodonigenas populos duabus uagum nauibus, quibus poetae deinceps formam draconum deputauerunt, ignotam circumtulisse sementem.*

La douteuse tradition imagine qu'errant à travers des populations encore incultes et nourries de glands, sur deux navires auxquels les poètes dans la suite ont assigné une forme de dragons, il avait fait circuler parmi eux la semence inconnue.

*(...) Sed si forte Achaicis Eleusinae superstitionis exemplis tamquam non idoneis religiosus laudatus offenditur, seposita mystici intellectus reuerentia uenerabilis patriarchae Ioseph historiam diligentiam comparemus.*

(...) Cependant, si un homme animé, comme vous, de scrupules religieux, trouve choquant d'être loué à l'aide des exemples achéens de la superstition d'Eleusis, les considérant comme peu appropriés à l'objet, nous allons, sans nous préoccuper de l'interprétation mystique, établir une comparaison avec la vigilance (et c'est là un fait historique) du vénérable patriarche Joseph.<sup>1623</sup>

On voit dans ces lignes que Sidoine a pris conscience que les *fabularum figmenta gentilium* ne peuvent plus être employés au service de l'éloge d'un évêque. Il y a de fortes chances que la superstition d'Eleusis ne paraisse plus *idonea* lorsque l'on s'adresse à un *religiosus* : il convient donc de la désigner en terme de *dubia fama*, qualification que l'on n'a jamais rencontrée jusqu'ici sous sa plume pour qualifier les croyances grecques. Un changement de discours est donc nettement perceptible, mais il est encore tout neuf que Sidoine prenne la peine de désigner la mythologie en terme de *figmenta* et de *superstitiones* - et encore semble-t-il toujours soucieux d'ajouter, à propos de cette « fable », diverses informations érudites sur la façon dont les poètes ont transmis cette croyance et dont les hommes l'ont cultivée.

Le second indice d'un *aggiornamento* esthétique-religieux est décelable dans un poème daté de 458, mais très probablement révisé au moment de sa publication dans la lettre au jeune Tonantius en 479<sup>1624</sup> : Sidoine semble en effet y avoir inséré quelques vers pour « christianiser » un poème d'inspiration apparemment trop profane. Il s'agit encore du poème en l'honneur de Petrus, que nous avons cité plus haut, et qui dépeint une *pia festa litterarum*<sup>1625</sup>, une affectueuse ou sympathique fête

<sup>1623</sup>*Epist.* 6, 12, 6-7.

<sup>1624</sup>Dans la lettre 9, 13, 5 déjà évoquée.

<sup>1625</sup>*Ibid.*, v. 10. L'adjectif *pious* ne sous semble pas devoir être entendu avec un sens religieux ici, pour les raisons que nous exposons dans ce paragraphe. Il peut se traduire par « bienveillant », « sympathique », ce qui nous paraît plus

des lettres. Sidoine y décrit les préparatifs et les réjouissances du banquet littéraire en exprimant l'espoir que la fête soit belle, et le décor propice : « que de larges coupes soient emplies de cythises, de safran, d'amelles, de daphnés, de troènes, de soucis, et décorent le buffet et les lits de table de guirlandes odorantes. (...) Que les patères, les coupes, les bassins associent le falerne au parfum du nard et que des festons de roses couronnent les trépieds et les canthares »<sup>1626</sup>. Puis vient l'évocation du banquet à proprement parler. Dans la cour de Majorien, le jeune Sidoine pouvait encore prononcer des vers licencieux tels que ceux-ci pour célébrer un festin poétique :

*Iuuat et uago rotatu*  
 65 *dare fracta membra ludo,*  
*simulare uel trementes*  
*pede, ueste, uoce Bacchas.*  
*Bimari remittat urbe*  
*thymelen palenque doctas*  
 70 *tepidas ad officinas*  
*citharistrias Corinthus,*  
*digiti quibus canentes*  
*pariter sonante lingua*  
*uice pectinis fatigent*  
 75 *animata fila pulsu.*  
*Date et aera fistulata,*  
*Satyris amica nudis ;*  
*date rauulos choraulas,*  
*quibus antra per palati*  
 80 *crepulis reflanda buccis*  
*gemit aura tibialis.*  
*Date carminata socco,*  
*date dicta sub cothurno,*  
*date quicquid aduocati,*  
 85 *date quicquid et poetae*  
*uario strepunt in actu.*

Ce sera une joie également de livrer ses membres jusqu'à la fatigue au jeu de la danse ondoyante et d'imiter du pied, du vêtement et de la voix les bacchantes frénétiques. Que Corinthe nous envoie de sa ville baignée par deux mers ses joueuses de cithare qui se sont initiées au théâtre et à la mimique dans de chaudes compétitions et dont les doigts harmonieux, remplaçant le plectre, font vibrer les cordes qui s'animent sous leur impulsion, tandis que leur langue chante à l'unisson.

Donnez-nous aussi la syrinx de cuivre, amie des Satyres nus ; donnez-nous les joueurs de flûte quelque peu enrôlés, qui font gémir leurs roseaux, quand leur souffle, après être passé dans la caverne du palais, doit être projeté dans l'instrument par leurs joues résonnantes. Donnez-nous les vers récomposés pour la comédie, donnez-nous les tirades de la tragédie, donnez-nous tout ce que les avocats, tout ce que les poètes aussi déclament dans des actions diverses<sup>1627</sup>.

On conviendra qu'il est surprenant que ces propos soient publiés par un évêque, entré, de surcroît, dans les ordres depuis dix ans. Mais Sidoine semble avoir pris conscience qu'il n'était pas convenable de publier tels quels ces vers où surgissent les Satyres au milieu des danseuses orientales, et où les convives sont assimilés à des bacchantes ; ainsi prend-il soin de déclarer immédiatement, dans un passage très probablement interpolé :

approprié dans ce contexte de banquet poétique.

<sup>1626</sup>*Ibid.*, v. 37-41 et v. 58-61 : *Cytisos, crocos, amellos, / casias, ligustra, calthas / calathi ferant capaces, / redolentibusque sertis / abacum torosque pingant.* (...) *Paterae, scyphi, lebetes / socient Falerna nardo / tripodasque cantharosque / rosa subtilis coronet.*

<sup>1627</sup>*Epist.* 9, 13, v. 64-86.

96	<i>Procul hinc et Hippocrenen Aganippicosque fontes et Apollinem canorum comitantibus Camenis</i>	Bannissons loin d'ici l'Hippocrène et les sources de l'Aganippe, l'harmonieux Apollon avec les Camènes ses compagnes
100	<i>abigamus et Mineruam quasi praesulem canendi ; remouete ficta fatu : deus ista praestat unus.</i>	et Minerve qui passe pour la patronne de l'harmonie ; éloignez de nous ces fictions de la fable : c'est le Dieu unique qui nous assure ces dons. <sup>1628</sup>

Nous souscrivons pleinement au jugement d'André Loyen, qui remarque qu'« il est intéressant de noter cette déclaration dans la bouche de Sidoine, dès 459, alors qu'il sacrifiera encore beaucoup à la mythologie dans les poèmes postérieurs. Mais, à l'examen, on serait tenté de soupçonner Sidoine d'avoir ajouté ce passage, au moment de la publication : le développement serait parfaitement cohérent, si l'on passait du v. 95 au v. 104»<sup>1629</sup>. On perçoit donc, par des ajouts ou des remarques ponctuelles disséminés dans les lettres, que le discours de l'évêque a tendance à contredire maintenant celui du poète. Un changement est intervenu : à partir des années 470, le panthéon païen n'est désormais plus admis dans les publications d'un *religiosus* qui se censure pour conformer, non sans une certaine maladresse, ses écrits au credo qu'il doit défendre. Ce souci intervient toutefois tardivement, et dissimule mal l'attachement toujours perceptible de Sidoine aux formes de l'antique croyance, dont témoigne aussi son intérêt persistant pour l'art divinatoire.

---

<sup>1628</sup>*Epist.* 9, 13. v. 96-104.

<sup>1629</sup>Loyen 1970, t. 3, p. 168 (suivi par Raga 2009, p. 191-192). Il est même possible que Sidoine ait, pour l'occasion, également remplacé un passage d'invocation aux dieux traditionnels par un discours contraire de rejet – auquel on accorde difficilement crédit tant est manifeste l'incohérence de ce passage avec le reste du propos.



## II. Que faire des antiques croyances du paganisme ?

Nous avons eu l'occasion d'évoquer brièvement le goût que Sidoine manifeste, dans ses années laïques, pour la « philosophie » entendue, dans la lettre-préface du *carmen* 14, comme calcul des mouvements des astres et étude de leur incidence sur les destinées humaines, en se référant notamment à l'ouvrage *De die natali* de Censorinus. Il n'est pas anodin que, dès la toute première de ses missives, Sidoine publie ainsi l'intérêt qu'il porte aux sciences divinatoires. En réalité, il semble que l'attrait pour la mantique sous toutes ses formes ne soit pas resté l'apanage du seul laïque, et là encore, nous pensons pouvoir déceler un comportement contrevenant aux normes imposées non seulement par l'Église en son sein, mais aussi par les lois de l'empire chrétien.

Le *Deutéronome* (Dt 18, 10-11) prévenait ainsi le fidèle : « Tu ne seras pas l'esclave des techniques divinatoires, ou de toutes les prédictions des augures, ou des procédés magiques, ou des incantations, pour interroger les mages, les devins et les morts »<sup>1630</sup> ; les auteurs chrétiens se sont fait presque unanimement l'écho de cette prescription et réprouvent sévèrement les pratiques païennes de la divination, en laquelle ils voient tantôt une forme de charlatanisme<sup>1631</sup>, tantôt l'action insidieuse de mauvais démons<sup>1632</sup>. On sait par ailleurs que Constantin promulgua un édit contre les haruspices dès 319, se conformant en cela au Canon 24 du concile d'Ancyre de 314 qui interdit explicitement magie et divination<sup>1633</sup>. De même, en 358, Constance II affirme par un édit sa volonté d'éradiquer toute forme de prédiction de l'avenir telle que la pratiquent « haruspices, astrologues, devins, augures, prophètes, Chaldéens, mages »<sup>1634</sup>. Tout contrevenant, qu'il soit consultant ou devin, s'expose dès lors à la peine de mort. Après quelques temps de tolérance officielle, initiée par l'empereur Julien, la mesure est définitivement actée en 392 par Théodose : trois décrets<sup>1635</sup>, de 391 et 392, condamnent fermement toute pratique païenne dans l'empire<sup>1636</sup>. Le chapitre 10 tout entier du

---

<sup>1630</sup>Dt. 18, 10-11 : *Diuinationibus uel omnibus auguriis et maleficis artibus et incantationibus non seruias, ut interroges magos et ariolos et mortuos.*

<sup>1631</sup>Sur ce sujet, Briquel 1997, p. 77-79.

<sup>1632</sup>*Ibid.*, p. 79-82.

<sup>1633</sup>Briquel 1998, p. 162

<sup>1634</sup>*C. Th.* 9, 16, 4 et 16, 5

<sup>1635</sup>*Ibid.* 9, 10, 11 et 12.

<sup>1636</sup>Inglebert 2001, p. 225-226, pense toutefois que « comme il y eut liberté de conscience des païens de 392 à 527, puisque la conversion au christianisme ne devint obligatoire que sous Justinien, croire en l'astrologie n'était pas interdit, et, comme pour les païens, les astres étaient les dieux, les étudier était leur rendre hommage ». Toutefois, les lois de Théodose que nous citons ne nous paraissent pas laisser place à l'ambiguïté ni à une grande « liberté de conscience ».

livre 16 « sur les païens, les sacrifices et les temples » du *Code Théodosien*, promulgué en 438, recense les diverses interdictions pesant sur ces pratiques païennes depuis Constantin. À titre d'exemple, en 385, une loi de ce code prévoit que « nul parmi les mortels ne s'arroge l'audace d'effectuer un sacrifice pour obtenir l'espoir d'une vaine promesse par l'examen du foie et le présage des entrailles ou, ce qui est pire, pour connaître l'avenir par cette exécration consultation. En effet, un supplice des plus cruels menace ceux qui, en dépit de ce qui est interdit, tenteraient d'explorer la vérité des choses présentes et futures »<sup>1637</sup>. À nouveau, au début du siècle de Sidoine, un interdit pesait notamment sur la détention de livres contenant des « erreurs », comme l'indique cette loi de 409 contre les livres d'astrologie : « Les astrologues, sauf s'ils sont prêts à livrer au feu les livres contenant leurs erreurs personnelles sous les yeux des évêques, à donner leur foi au culte de la religion catholique, à ne retourner jamais à leur erreur passée, nous décidons qu'ils doivent être chassés non seulement de la ville de Rome mais encore de toutes les cités »<sup>1638</sup>. Le fameux autodafé des livres sibyllins témoigne de l'efficacité de cette loi. Des exemples de défiance vis-à-vis de possesseurs d'écrits jugés litigieux, d'écriture cryptée, de censure, et de destruction de ces derniers par l'autorité impériale, sont nombreux<sup>1639</sup> : les craintes du païen Libanios, la destruction de livres saisis chez les particuliers, ou l'autocensure d'un Symmaque en attestent aussi<sup>1640</sup>.

Augustin regrette pourtant encore que, parmi ses coreligionnaires, persistent des clients des haruspices (qu'il entend parfois au sens plus large de « sacrificateurs »), qui font par là en quelque sorte une « infidélité » à Dieu : le chrétien qui consulte de tels devins commet un adultère en ce qu'il expose son âme, mariée à Dieu, à un autre<sup>1641</sup>. Enfin, plus proches de la période d'activité littéraire de Sidoine, Prosper d'Aquitaine condamne l'art des Chaldéens<sup>1642</sup>, et les *Statuta Ecclesiae Antiqua*, inspirées des *Constitutions Apostoliques*, formulent encore, vers 480, les interdictions suivantes :

*Auguriis uel incantibus seruientem a conuentu ecclesiae separandum ; similiter et iudaicis superstitionibus uel feriis inhaerentem.*

Que celui qui s'asservit aux augures ou à des enchantements soit séparé de la communauté de l'Église ; de la même façon que celui qui participe aux superstitions ou aux fêtes juives.<sup>1643</sup>

<sup>1637</sup>C. Th., 16, 10, 9.

<sup>1638</sup>C. Th. 9, 16, 12.

<sup>1639</sup>Voir à ce sujet Rohmann 2016, notamment p. 77-92.

<sup>1640</sup>Ratti 2012, p. 33- 49.

<sup>1641</sup>Augustin, *Serm.* 9, 3 et 9, 17.

<sup>1642</sup>Prosper d'Aquitaine, *Carm. De proud.*, v. 627-28 : *quid uana uetusti / Perfugia erroris Chaldeis quaeris in astris...*

<sup>1643</sup>*Statuta Ecclesia Antiqua*, c. 83.

Cette condamnation mainte fois redite n'empêche nullement Sidoine, qui ne peut censément ignorer ces interdictions, de multiplier les références aux pratiques divinatoires dans ses poèmes, en les présentant d'ailleurs comme garantes de certitudes. On a pu souligner déjà l'embarras des premiers auteurs chrétiens, qui durent parfois reconnaître que les démons connaissaient, au moins partiellement, la vérité, et étaient capable de la communiquer<sup>1644</sup>. Les chrétiens semblaient en effet bel et bien croire en l'efficacité des rites de divination païenne, et ce même après l'interdiction qui en avait été faite<sup>1645</sup>, convaincus qu'il était possible de connaître l'avenir, mais sacrilège de s'y essayer. Le *Code Théodosien* lui-même publie une vision ambiguë de cette pratique vouée à « dévoiler ce qui est caché » :

En effet, c'est déjà un grand crime que de vouloir violer les lois de la nature elle-même, d'examiner ce qu'il n'est pas permis de voir, de dévoiler ce qui est caché, de tenter de faire ce qui est interdit, de chercher à connaître le terme de la vie d'autrui ou de se donner l'espoir de sa mort.<sup>1646</sup>

Or, il est piquant de relever que Sidoine ne manque pas une occasion de faire mention de ces pratiques prophétiques, sans prendre toutefois la peine de les condamner explicitement ; bien plus, loin d'en souligner la vanité, il présente aussi comme plutôt fiables ces coutumes d'un autre âge. Avant lui, Macrobe, l'un des « derniers païens »<sup>1647</sup> de l'empire, est un autre témoin tardif de la vitalité de l'ancienne religion, dont il évoque les rites au présent dans ses *Saturnales*<sup>1648</sup>, de même que Martianus Capella dans le *De Nuptiis*<sup>1649</sup>. Si l'on suit Dominique Briquel, il ne faut pas y voir seulement une démarche purement nostalgique ou savamment archéologique : son intérêt « n'allait pas uniquement à son aspect pratique, en matière de rites ou de divination, mais à son contenu doctrinal : c'était certainement à ses yeux une des approches diverses de la divinité, qui pouvait se fondre dans un syncrétisme solaire d'inspiration néoplatonicienne »<sup>1650</sup>.

---

<sup>1644</sup> Briquel 1998, p. 81.

<sup>1645</sup> *Ibid.* p. 189.

<sup>1646</sup> *C.Th.*, 16, 10, 12. *ibid.* p. 381.

<sup>1647</sup> Chuvin 1990 p. 130-131.

<sup>1648</sup> Macrobe, *Sat.* 2, 2, 6.

<sup>1649</sup> Martianus Capella 9, 892-896. L'auteur rejette temporairement les arts divinatoires, mais pour en fait remettre leur examen à plus tard, car ce sont des sciences absolument dignes d'intérêt, mais leur étude implique un mouvement descendant et non ascendant de l'âme. Cf. J.-B. Guillaumin 2007, p. 55.

<sup>1650</sup> Briquel 1998, p. 195.

## L'*etrusca disciplina* dans les poèmes

L'intérêt démontré par Sidoine à l'égard des diverses formes de divinations et de prophéties paraît outrepasser la simple démarche pittoresque. Il ne s'agit pas seulement pour lui d'introduire, dans ses poèmes, des motifs attendus et conventionnels : il s'agit aussi de faire montre d'une bonne connaissance des diverses formes de l'art mantique, voire de suggérer leur efficacité troublante. Dans ses poèmes, Sidoine entretient à maintes reprises le souvenir de célèbres présages qui fixèrent le sort de Rome et dont il propose de lire la réalisation dans les événements contemporains. Dès le *Panegyrique d'Avitus*, qui fut prononcé le 1<sup>er</sup> janvier 456, Sidoine insère le rappel de l'antique croyance selon laquelle la longévité de Rome avait été fixée au moment où Romulus et Rémus avaient pris les auspices : les douze vautours aperçus équivalaient aux douze siècles d'existence de *l'imperium romanum*. Au moment où il écrit, et alors que vient d'avoir lieu le sac de Rome par Genséric (455), Sidoine croit pouvoir lire dans ces événements la réalisation de la prophétie concernant Rome, *cui fixus ab ortu ordo fuit creuisse malis*, « à qui le Destin fixa, dès sa naissance, de grandir par le malheur »<sup>1651</sup> : *Quid, rogo, bis seno mihi uulture Tuscus aruspex portendit ?*, « Que m'annonça, dis-moi, l'haruspice toscan avec ses douze vautours ? »<sup>1652</sup> se souvient Rome dans un passage de sa prosopopée. Un peu plus loin, Jupiter affirme encore que la destinée de Rome est inévitable. On observe l'apparition récurrente de cette croyance, à laquelle les événements récents semblent donner encore davantage de crédit : cette prophétie est évoquée une deuxième fois à la faveur du rappel des événements récents : *iam propre fata tui bis senas uulturis alas complebant (scis namque tuos, scis, Roma, labores)*, « puis vint l'époque où le Destin faillit accomplir le présage annoncé par les douze vautours (tu sais en effet, Rome, tu sais quelles furent tes épreuves) »<sup>1653</sup>. Héritier d'une tradition littéraire qu'il ne dissimule pas, Sidoine multiplie également les exemples de ce qu'il nomme lui-même les *notae imperii*<sup>1654</sup>, c'est-à-dire les présages ou *omina* annonciateurs du destin des futurs empereurs ; on connaît la place que ces mentions occupent dans les recueils d'histoire traditionnels, et plus spécialement encore dans une œuvre ouvertement païenne, telle que *l'Histoire Auguste*<sup>1655</sup>. Enfin, diverses figures de devins ou de prophétesses interviennent dans les *carmina* : dans le *Panegyrique d'Avitus*, Sidoine fait mention de Protée,

<sup>1651</sup>*Carm.* 7, v. 6-7.

<sup>1652</sup>*Ibid.*, 7, v. 55-56. Ce thème était déjà abordé par Claudien, *bell. goth.* v. 230 et 265-266.

<sup>1653</sup>*Ibid.*, v. 357-358.

<sup>1654</sup>*Carm.* 2, 103

<sup>1655</sup>Voir, à ce sujet, dans Ratti 2016a, le chapitre « La signification antichrétienne des oracles de Virgile dans *l'Histoire Auguste* », p. 307-328, consacré aux *Sortes Vergilianae* comme éléments de polémique centraux entre païens et chrétiens dans *l'Histoire Auguste*.

*uatum et certissime Proteu*, « le plus vrai des Devins »<sup>1656</sup> au beau milieu de la litanie des dieux du panthéon qui se réunissent à l'appel de Jupiter, mais c'est surtout dans le *Panegyrique de Majorien* que Sidoine développe longuement les pratiques divinatoires de la femme d'Aétius, qui lui permettent de présenter comme certain l'avènement du futur empereur. Cette science est alors présentée comme occulte mais fiable :

<p><i>Ilicet explorat caelum, totamque uolutis</i></p> <p>130 <i>Percurrit mathesim numeris, interrogat umbras,</i></p> <p><i>Fulmina rimatur, fibras uidet, undique gaudens</i></p> <p><i>Secretum rapuisse deo.</i></p>	<p>Aussitôt elle observe le ciel, parcourt toute l'astrologie en méditant sur les nombres, interroge les morts, scrute les éclairs, examine les entrailles, se réjouissant d'avoir ravi au dieu<sup>1657</sup> son secret par tous les moyens.<sup>1658</sup></p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

L'épouse d'Aétius, bonne chrétienne à en croire Grégoire de Tours<sup>1659</sup>, était-elle adepte de la divination en ce V<sup>e</sup> siècle où ces pratiques devraient avoir disparu ? Dans une étude certes datée mais dont les conclusions demeurent valides, reprises par ailleurs par Pierre Courcelle<sup>1660</sup> et rarement enrichies depuis, Henri de La Ville de Mirmont remarque à ce sujet : « Cette pieuse chrétienne ne semble guère suspecte d'hérésie astrologique. Mais, si le poète officiel peut développer avec succès tous ces lieux communs de l'astrologie devant les membres de l'aristocratie gallo-romaine qui entourent Majorien, il est évident que l'auditoire d'élite qui écoute Sidoine Apollinaire est au courant des pratiques de la *mathesis*, qu'il y prend intérêt et qu'il y ajoute foi »<sup>1661</sup>. L'évocation de cette pratique permet d'apprendre quelles techniques mantiques Sidoine associe à l'art divinatoire, à savoir l'observation du ciel, l'examen des foudres et des entrailles des bêtes. Ces rites permettent d'établir avec certitude le futur règne de Majorien, puisque l'épouse d'Aétius s'exclame :

<p><i>Secure iaces oblite tuorum,</i></p> <p><i>o piger, et mundo princeps (sic saecula poscunt) Maiorianus</i></p> <p><i>erit ; clamant hoc sidera signis.</i></p>	<p>« Sans soucis, tu reposes, oublies des tiens, ô paresseux, et Majorien sera le souverain du monde (ainsi l'exigent les destins). Les astres le proclament dans leurs constellations (...) »<sup>1662</sup></p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<sup>1656</sup>*Ibid.* 27.

<sup>1657</sup>Loyen traduit par « à Dieu » mais il doit plutôt s'agir d'Apollon, dieu de la divination et qui préside à l'astrologie.

<sup>1658</sup>*Carm.* 5, v. 129-132.

<sup>1659</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 7.

<sup>1660</sup>Courcelle 1948, p. 244.

<sup>1661</sup> De la Ville de Mirmont 1902, p. 305. Dominique Briquel évoque très brièvement ce passage dans son article « Sidoine Apollinaire » du volume *L'Etrusca Disciplina au V<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, paru aux Presses Universitaires de Franche-Comté en 2013 (Briquel 2013, p. 175), sans toutefois le commenter plus longuement. Aucune autre étude récente relative à l'astrologie chez Sidoine Apollinaire n'est parvenue à notre connaissance.

Un peu plus loin, cette affirmation est encore renforcée par l'assurance avec laquelle la femme d'Aétius présente les diverses pratiques divinatoires comme dignes de confiance. À travers elle, Sidoine en dresse une liste très précise, où l'on perçoit encore l'attachement érudit de l'auteur à ces antiques rites de diverses origines :

*Certe recto si tramite seruat*  
 260 *sidera Chaldaeus, nouit si gramina Colchus,*  
*fulgura si Tuscus, si Thessalus elicit umbras,*  
*si Lyciae sortes sapiunt, si nostra uolatu*  
*fata locuntur aues, doctis balatibus Hammon*  
*si sanctum sub Syrte gemit, si denique uerum*  
 265 *Phoebe, Themis, Dodona, canis, post tempora nostra*  
*Iulius hic Augustus erit.*

En tout cas, si le Chaldéen suit la bonne voie dans l'observation des astres, si le Colchidien connaît les simples, si le Toscan sait faire jaillir les éclairs et le Thessalien évoquer les morts, si les oracles de Lycie sont sages, si le vol des oiseaux peut dire notre destin, si les savants bêlements d'Hammon sous le ciel des Syrtes sont bien les gémissements d'un dieu, si enfin vos chants prophétiques, Phébus, Thémis, Dodone, sont vrais, après notre mort, ce Julius sera Augustus.<sup>1663</sup>

Une fois de plus, même ainsi tenus à distance par l'enchâssement des discours ménagés par le poète qui fait ici s'exprimer la femme d'un ennemi politique, on peut se demander comment un auditoire chrétien pouvait entendre ces propos. Même si ces références sont devenues assez conventionnelles dans le genre du panégyrique depuis Claudien, il eût été loisible de s'en abstenir, d'autant que l'avènement de Majorien ne fait que prouver que l'on peut leur ajouter foi. Enfin, le *topos* est à nouveau employé dans le *Panégyrique d'Anthémius* qui invoque aussi, à propos des victoires de son père Procopius, un « vieillard chaldéen », qui, « à la manière des prêtres, débita sur les entrailles des victimes ses chuchotements mystérieux »<sup>1664</sup>. Le motif de la *mathesis* est donc récurrent sous la plume du poète officiel qui démontre par là l'attachement de l'empire pour ces pratiques traditionnelles pourtant associées aux rites récupérés, dans leur aspect littéraire, par le parti païen, et interdits par les lois religieuses ; mais le fait demeure explicable par l'urgence de la situation politique, et la nécessité de parler, devant l'auditoire, la langue de la romanité, afin de le convaincre de la continuité politique dont est garant le nouvel empereur<sup>1665</sup>.

<sup>1662</sup> *Carm.* 5., v. 143-147.

<sup>1663</sup> *Carm.* 5, v. 259-266.

<sup>1664</sup> *Carm.* 2, v. 85-88 : *Chaldaeus in extis pontificum de more senex arcana peregit murmura; gemmantem pateram rex ipse retentans fudit turicremis carchesia cernuus aris.*

<sup>1665</sup> Je suis reconnaissante à Mme Luciana Furbetta de m'avoir fait part de ses réflexions à ce sujet lors de notre rencontre à la bibliothèque de l'École française de Rome.

Mais le dithyrambe politique n'est pas le seul lieu où sont insérés ces motifs. D'autres intéressantes mentions de formes divinatoires apparaissent encore dans le *carmen* 9 (composé vers 460), et sont longuement listées dans une prétérition dont Sidoine est coutumier, par laquelle le poète prétend vouloir exclure de son chant ces diverses formes d'oracles, tout en les y incluant tout de même. Ainsi débute cette récusation-inclusion :

<p>190 <i>Non &lt;dicam&gt; sortes Lyciasque Caeritumque, responsa aut Themidis priora Delphis, nec quae fulmine Tuscus expiato saeptum numina quaerit ad bidental.</i></p>	<p>(Je ne parlerai pas) des sorts divinatoires de Lycie ou de Caéré, ni des réponses de Thémis qui arrivèrent avant celles de Delphes, Ni des divinités que le Toscan, voulant conjurer les effets de la foudre, cherche vers le bidental clos.<sup>1666</sup></p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Il convient d'étudier un peu plus avant ce passage où Sidoine démontre non seulement une conscience encore profonde du rôle joué par les pratiques divinatoires étrusques dans l'histoire romaine, mais aussi un intérêt et un savoir antiquaire pour cette religion, dont témoigne la précision des termes employés. Il manifeste sa connaissance des rites non seulement de divination, mais également d'expiation, relatifs à ces phénomènes qu'interprète le « Toscan ». D'une part, les tablettes de sort de la ville de Caéré (l'actuelle Cerveteri) constituent une référence très singulière, puisqu'elles sont très rarement évoquées dans la littérature latine. Dominique Briquel<sup>1667</sup> pense que cette curiosité provient de Tite-Live<sup>1668</sup> ou de Virgile<sup>1669</sup>, qui mentionne trois fois la ville de Caéré, mais avec son nom grec, Agylla ; le chercheur en conclut, peut-être un peu hâtivement, que ce possible intertexte traduit moins un intérêt de la part de Sidoine pour l'art oraculaire étrusque que pour l'épopée virgilienne... Or, plusieurs arguments peuvent être opposés ou du moins adjoints à cette courte interprétation. D'une part, l'*Enéide* n'est pas au nombre des sources poétiques les plus employées par Sidoine dans ses chants<sup>1670</sup>. D'autre part, notre poète, pour se référer à l'*Enéide*, aurait tout aussi bien pu avoir recours au toponyme Agylla, *a fortiori* puisqu'il s'agit d'une dénomination grecque, langue à laquelle il aime à donner sa faveur dans ses œuvres poétiques, à l'instar de Stace qu'il veut imiter. Enfin, dans l'*Enéide*, les trois mentions de Caéré / Agylla n'ont pas de rapport

<sup>1666</sup>*Carm.* 9, v. 190-193.

<sup>1667</sup>Briquel 2016, p. 180-182.

<sup>1668</sup>Tite-Live, *Histoire romaine*, 21, 62, 5.

<sup>1669</sup>Virgile, *Aen.*, 7, 652 ; 8, 478-513 et 12, 281.

<sup>1670</sup>Veremans 1991 a constitué la liste, relativement peu fournie, de traces virgiliennes dans les poèmes de Sidoine : elles sont souvent conventionnelles, et pour une grande partie tirées du chant IV de l'*Enéide*.

explicite avec le rite cléromantique pratiqué par les Etrusques dont parle Sidoine. Le nom d'Agylla est bien mentionné, mais pas en lien avec une quelconque pratique religieuse ou divinatoire. Tout juste est-il fait mention de l'oracle d'un haruspice étrusque<sup>1671</sup>, mais il n'est nulle part question de *sortes*. On ne voit donc pas de raison légitime de débusquer une prégnance virgilienne particulière dans ce passage de Sidoine pour expliquer cette allusion insolite aux *sortes Caeritum*. Il faut plutôt croire, contre le relativisme de Dominique Briquel qui atténue quelque peu la force de cette référence en la reléguant au rang de vague souvenir littéraire, que Sidoine s'intéresse tant soit peu aux rites mantiques de l'Étrurie et qu'il lui tient à cœur d'introduire une preuve qu'il connaissait cette pratique peu connue ; de plus, même s'il ne s'agit que d'un détail pittoresque, il n'est pas impossible de penser que Sidoine, mû par son intérêt pour la discipline magique, a pu découvrir l'attestation des tablettes de sorts de Caéré dans un traité d'étruscologie qu'il aurait consulté : Marie-Laurence Haack<sup>1672</sup> souligne que, malgré la disparition probable des livres d'haruspices en même temps que la destruction des livres sibyllins en 407, des vulgates latines d'étruscologie ont continué à se diffuser dans les milieux cultivés et érudits.

D'autre part, et le fait est encore plus significatif, Sidoine est le seul auteur à évoquer, dans sa liste, un *saeptum bidental*. Le bidental est une construction employée lors du rituel divinatoire tyrrhénien de la procuration des foudres : il est défini, dans une scolie de la deuxième satire de Perse (2, 27), comme un lieu consacré par les haruspices, parce que frappé par la foudre. Il ne s'agit donc pas, comme le traduisait André Loyen, d'un « puteal », c'est-à-dire d'un puits sacré appartenant à la tradition religieuse romaine, mais d'une construction fermée, employée spécifiquement par les haruspices, et destinée à accueillir le rite de sacrifices sanglants d'animaux. Dominique Briquel indique qu'il n'est pas certain que Sidoine ait lui-même été en mesure de faire la différence entre un bidental et un puteal ; mais il souligne par ailleurs qu'il est le seul auteur à délivrer une information inédite relative à la forme de cet élément du mobilier cultuel étrusque : ce monument, qui est peu mentionné dans la littérature latine<sup>1673</sup> est en effet décrit par Sidoine avec le participe *saeptum*, « entouré d'une clôture, enclos, fermé ». L'information est inédite pour nous, et cette précision suggère que Sidoine semble relativement bien renseigné sur le sujet. Le spécialiste d'étruscologie conclut que cette mention du *saeptum bidental* ne témoigne pas d'une connaissance avancée de la

<sup>1671</sup>Virgile, *Aen.*, 8, 498-499 : *retinet longaeus haruspex fata canens*.

<sup>1672</sup>Haack 2003, p. 216.

<sup>1673</sup>Dominique Briquel relève deux mentions, l'une dans l'*Art Poétique* d'Horace (v.472) et dans la deuxième *Satire* 2 de Perse (2, 27), auxquels nous voudrions adjoindre Pompeius Festus 33 et Apulée, *De deo Socratis*, chapitre 7 : [...] *postrema cuncta ariolum praesagia, Tusculorum piacula, fulguratorum bidentalia, camina Sibyllarum, quae omnia, ut dixi, mediae quaequam potestates inter homines ac deos obeunt*, « [...] enfin, tous les présages des devins, les sacrifices toscans, les bidentals frappés de la foudre, les chants Sibyllins, toutes ces choses, comme nous l'avons dit, ce sont ces divinités intermédiaires entre les hommes et les dieux qui les inspirent ».



religion étrusque, mais d'un « certain intérêt pour ce qui se rapportait à l'ancienne religion toscane », et que ce détail pittoresque inséré dans son œuvre, avec cet élément descriptif qui n'a pas de précédent littéraire strictement identifiable, s'explique peut-être par le fait qu'il a vu un bidental sur le forum romain, ou un puteal présenté comme un bidental, par exemple<sup>1674</sup> : serait-il possible que subsistât alors, en plein cœur de Rome, un monument anciennement dévolu aux pratiques religieuses étrusques ? Comme on ne peut l'affirmer, on s'en tiendra à la simple conclusion que Sidoine prête toujours attention à ces composantes d'une religion ancienne, et accorde un intérêt antiquaire et curieux aux formes de l'art divinatoire, dont il ne se déprend pas et dont il ne se montre nullement gêné, malgré le rejet sévère qu'expriment les lois de l'empire chrétien à l'égard de ces pratiques païennes. D'ailleurs, les habitudes liées à l'haruspicine privée ont pu subsister malgré la répression religieuse théodosienne : Jacqueline Champeaux<sup>1675</sup> rappelle que, du temps d'Augustin, les haruspices privés continuent à prospérer ; et comme le remarque Jean-Yves Guillaumin<sup>1676</sup>, pour Martianus Capella comme pour le cercle d'érudits païens de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle qui constituent un foyer de résistance intellectuelle<sup>1677</sup>, évoquer l'haruspicine est une façon de participer à la « réaction païenne ». Cette confusion possible entre description littéraire de l'haruspicine et affinité païenne ne paraît nullement problématique aux yeux de Sidoine qui continue ainsi à les évoquer à maintes reprises et à s'en montrer amateur : d'ailleurs, la liste de ces procédés divinatoires, au premier rang desquels les tablettes de Caéré et la procuration des foudres, prétendument refoulés du chant 9, se poursuit par ces quatre vers (v. 194-197), auxquels fait suite une lacune dans la tradition manuscrite.

<i>nec quos Euganeum bibens Timauum</i>	Ni les dieux qu'un augure vivant sur les bords du
195 <i>colle Antenoreo uidebat augur</i>	Timave euganéen vit, de la colline d'Anténor,
<i>diuos Thessalicam mouere pugnam ;</i>	déclencher la bataille de Thessalie ;
<i>nec quos Amphiaraus et Melampus ... (lacuna)</i>	ni ceux qu'Amphiaraus et Melampus ... (lacune) <sup>1678</sup>

Le devin des v. 194-196 est identifiable : Sidoine fait référence à un augure de Padoue du nom de Caius Cornelius, mentionné aussi par Lucain, Aulu-Gelle et Julius Obsequens<sup>1679</sup>. Amphiaraos est

<sup>1674</sup>*Ibid.*, p. 179-180

<sup>1675</sup>Champeaux 2016, p. 109-110.

<sup>1676</sup>Guillaumin 2016, p. 41-42.

<sup>1677</sup>Ratti 2012, p. 101

<sup>1678</sup>*Carm.* 9, v. 194-197.

<sup>1679</sup>Lucain, 7, 192 ; Aulu-Gelle, 15, 18 ; Julius Obsequens, 64. Cf. Loyer, t. 1, p. 88.

un devin argien, présenté par Homère<sup>1680</sup> comme descendant de Melampous, autre devin, et par Virgile comme ancêtre du fondateur de la ville de Tibur<sup>1681</sup>. Combien de temps encore Sidoine prolonge-t-il cette liste de mythiques devins ? Pourquoi compiler ainsi les diverses pratiques et représentants de l'art mantique ? Là encore, nous sommes tenté de percevoir des témoignages de velléité érudite d'un auteur qui ne se déprend pas facilement des structures et des savoirs, fussent-ils condamnés dans l'empire chrétien, de l'ancien monde. Au moment où il rédige ces lignes, Sidoine n'est pas encore l'évêque qui affirmera avoir rejeté ses premières erreurs. Et pourtant, une fois élu à cette fonction et malgré une nécessaire distance à l'égard des pratiques divinatoires, Sidoine ne cesse pas de manifester son intérêt pour les pratiques mantiques et notamment pour l'astrologie, dont il partage le goût avec certains de ses amis gallo-romains.

### L'astrologie dans les Lettres

Les deux premières lettres de Sidoine, c'est-à-dire celles qui furent publiées avec le recueil des *carmina*<sup>1682</sup>, nous paraissent restituer avec une fidélité particulière le visage du « premier Sidoine Apollinaire »<sup>1683</sup>, plus manifeste et spontané dans son discours épistolaire que dans ses poèmes très travaillés. L'auteur mentionnait, on s'en souvient, dans la lettre-préface à Polemius, la teneur des études que ses amis néo-platoniciens et lui-même effectuaient par l'observation des *centra, proportiones, diastemata, climata uel myrae*<sup>1684</sup> ; termes employés déjà pour la plupart, comme nous l'avons vu, dans le traité *De die natali* de Censorinus que Sidoine cite un peu plus loin, et qui examine comment la position des astres, le jour de la naissance, détermine le destin d'un individu. Le poète s'associe de plus à d'autres illustres Gallo-romains, au nombre desquels le consul Magnus, le questeur Domnulus, ou le *spectabilis* Leo de Narbonne pour témoigner que l'étude de l'astronomie et de la musique ne peuvent se passer de la terminologie grecque, invoquant alors le patronage littéraire et scientifique de Varron, Serenus Sammonicus et Censorinus à l'appui de sa thèse. Le choix de ces auteurs a de quoi surprendre : d'une part, pourquoi invoquer ici Varron sans Augustin, comme il le fera quelque temps plus tard<sup>1685</sup> ? À quels passages de Varron fait-il

<sup>1680</sup>Homère, *Odyssée*, 15, v. 243-245.

<sup>1681</sup>Virgile, *Aen.* 7, v. 633 et 674-680.

<sup>1682</sup>*Carm.* 14, *epist.* 0 et *carm.* 22, *epist.* 0.

<sup>1683</sup>Nous paraphrasons ici le titre du volume de Stéphane Ratti, consacré au « premier saint Augustin », dans lequel l'auteur restitue l'attachement indéfectible de l'évêque d'Hippone à l'égard de la culture de l'ancien monde.

<sup>1684</sup>*Carm.* 14, 2.

<sup>1685</sup>Sidoine réunira plus tard ces deux auteurs dans la lettre 2, 9, 4 en rétablissant ainsi l'équilibre « chrétien » : en évoquant le classement de la bibliothèque de Ferreolus, Sidoine remarque : *licet quaequam uolumina quorumpiam*

référence ? Serenus Sammonicus, quant à lui, est l'auteur d'un poème sur la médecine, intitulé de *De medicina praecepta*, qui contient notamment des formules magiques (dont la célèbre formule *abracadabra*)<sup>1686</sup>. Ces références laissent à penser que Sidoine, comme ses compères, lisent de près les livres de magie et de divination. Ce n'est pas tout. Pour nourrir l'éloge du poète Anthénius, l'un des destinataires du *carm.* 22, Sidoine indique qu'il surpasse tout le monde en astrologie. Il précise :

*Siquidem nullum hoc exactius compertum habere censuerim, quid sidera zodiaci obliqua, quid planetarum uaga, quid exotica sparsa praeualeant. Nam ita, ut sic dixerim, his membris philosophiae claret, ut uideatur mihi Iulium Firmicum, Iulianum Vertacum, Fullonium Saturninum, in libris matheseos peritissimos conditores.*

Je crois volontiers que personne n'a découvert avec plus d'exactitude que lui les influences spécifiques des signes obliques du zodiaque, des astres errants des planètes, des astres épars de la région extrazodiacale. Il est en effet si brillant dans ces membres, si je puis ainsi dire, de la philosophie qu'il me semble avoir assimilé Julius Firmicus, Julianus Vertacus, Fullonius Saturninus, les auteurs les plus avertis en fait d'astrologie.<sup>1687</sup>

Les écrivains évoqués dans ces lignes sont, à l'époque, de célèbres auteurs de traités astrologiques. On soulignera que le premier d'entre eux, nommé Julius Firmicus, n'est présent que dans un seul manuscrit<sup>1688</sup> ; il s'agit ici de Julius Firmicus Maternus, qui a rédigé vers 330 un traité de *Mathesis*, qui constitue le traité d'astrologie antique le plus exhaustif que nous possédions<sup>1689</sup>, et que Sidoine est tout à fait susceptible d'avoir lu<sup>1690</sup>. De façon frappante, de païen qu'il était, Firmicus Maternus se convertira au christianisme, quelques années après la parution de son premier ouvrage; dès lors, il rejettera en des termes très virulents l'erreur de la religion païenne dans un autre traité, vers 348, où il se dédit complètement de ses premières croyances<sup>1691</sup>. Un tel retournement a pu faire douter d'une paternité unique des deux ouvrages, mais cette question ne fait plus de doute

---

*auctorum seruaent in causis disparibus dicendi parilitatem : nam similis scientiae uiri, hinc Augustinus hinc Varro, hinc Horatius hinc Prudentius lectitabantur, « il y a tout lieu de noter du reste que parmi ces derniers volumes, il est certains auteurs qui, tout en servant des causes différentes, ont su garder la même valeur de style : car des hommes de science égale comme Augustin et Varron, Horace ou Prudence, étaient l'objet de fréquentes lectures ».*

<sup>1686</sup>Serenus Sammonicus est mentionné dans l'*Histoire Auguste* (*M. Ant.*, 4), au nombre des partisans de Geta mis à mort par Caracalla, et comme l'auteur d'« un grand nombre d'ouvrages importants pour la science » ; un passage de la *Vie des trois Gordiens* (18, 2), indique également qu'il possédait une immense bibliothèque.

<sup>1687</sup>*Carm.* 22, *epist.* 0, 2.

<sup>1688</sup>Il est notamment absent des manuscrits les plus sûrs, C et P.

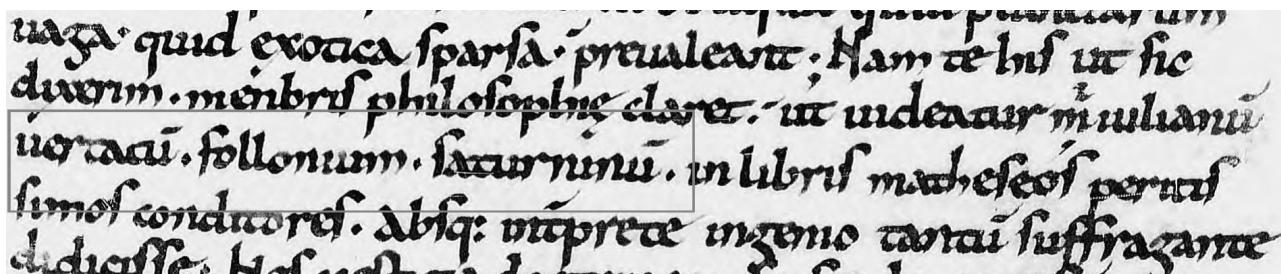
<sup>1689</sup>Firmicus Maternus, *Mathesis*. Voir, au sujet de ce curieux auteur, Chapot 2001 et Caseau 2007, p. 41-46.

<sup>1690</sup>Furbetta 2014b, p. 149, n. 95, fait d'ailleurs notamment remarquer qu'on retrouve chez ces deux seuls auteurs le même syntagme singulière *salsus sermo* : il est employé par Firmicus Maternus (8, 7, 1) puis trois fois par Sidoine dans les lettres 2, 9, 9 ; 3, 2, 1 et 5, 7, 7 (puis, plus tard, par Ennode).

<sup>1691</sup>Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*. Voir notamment à ce sujet Caseau 2007. Notamment, Firmicus Maternus est l'un des premiers écrivains à plaider en faveur de l'interdiction des sacrifices et de la destruction des temples païens (Caseau 2007, p. 40).

aujourd'hui<sup>1692</sup> ; en tout cas, Sidoine ne mentionne pas ce deuxième ouvrage<sup>1693</sup>.

Il est plus délicat d'identifier les deux autres astrologues mentionnés par Sidoine. On a parfois reconnu, avec une graphie fautive, un Apollonius dans le Fullonius (et non Phollonius) de la lettre de Sidoine<sup>1694</sup>



Extrait du *Codex Parisinus 2781* (X<sup>e</sup> ou XI<sup>e</sup> s.)

Or, deux astrologues du nom de Julianus et d'Apollonius sont cités dans la liste que fait Arnobe des *magi*, dans son premier livre *Contre les Gentils* :

et maintenant, de grâce, qu'il vienne du cercle intérieur du ciel, le mage Zoroastre, en traversant la zone du feu, si nous en croyons Hermippus, que viennent avec lui Bactrien[...], Apollonios, Damigero et Dardanus, Bélus, Julianus et Baebulus, et tous les autres qui passent pour avoir tenu le premier rang et s'être fait un nom dans un tel charlatanisme (...).<sup>1695</sup>

L'hypothèse que Sidoine se soit référé aux mêmes astrologues qu'Arnobe reste fragile, mais s'il s'agit bien des mêmes personnages, ces derniers proviendraient manifestement des provinces orientales, et s'apparenteraient au culte zoroastrique. Quoi qu'il en soit, dans ces deux lettres datées, l'une de 461, l'autre de 467 au plus tard, l'intérêt pour la discipline astrologique de Sidoine et de ses amis est bien mise en évidence, avec le relief que leur confèrent les noms de ceux qui se sont illustrés dans cet art.

Si l'on se tourne maintenant vers les lettres de l'évêque d'après 470, on trouvera que cet intérêt n'a manifestement pas faibli après l'épiscopat, et qu'il est clairement partagé par plusieurs de ses amis. Notre auteur témoigne d'une part de la commune curiosité envers les arts magiques qui

<sup>1692</sup>Le Bonniec 1982, p. 7.

<sup>1693</sup>Il serait d'ailleurs piquant d'imaginer que Sidoine ait eu connaissance de ce second ouvrage, véritable traité d'intolérance religieuse, où l'auteur se dédit de ses anciennes pratiques et invite à poursuivre le crime d'idolâtrie, sans tenir compte lui aussi de ses mises en garde. Sidoine ne mentionne Firmicus que pour dire son intérêt vis-à-vis de la science astrologique.

<sup>1694</sup>Grégoire et Collombet 1836, vol. 3, p. 415, n. à la p. 256, d'après Savaron : celui-ci pense qu'au lieu de Phollonius, il faut en effet lire Apollonius, nom d'un fameux astrologue. Dans le manuscrit P, nous lisons en effet plutôt Follonius.

<sup>1695</sup>Arnobe, *Contre les gentils*, 1, 52, 1.

l'unit toujours à Leo de Narbonne, qui lui commande une copie de la *Vie d'Apollonios de Tyane*, ouvrage controversé, qui recèle entre autre un éloge très explicite de l'art divinatoire<sup>1696</sup>.

Ensuite, non sans peut-être quelque maladresse ou incongruité, Sidoine présente le philosophe Claudien Mamert comme un habile astrologue : lorsqu'il doit rédiger l'éloge du *De statu Animae*, Sidoine porte à la liste des qualités de son ami sa connaissance de la *mathesis* : à l'en croire, Claudien « ne refuse pas de tenir (...) le cadran astrologique avec Euphratès »<sup>1697</sup>, et dans son livre, où l'on retrouve les neuf disciplines classiques de Varron<sup>1698</sup>, *astrologia praenoscit*, « c'est l'astrologie qui prévoit ». Or, comme l'a déjà démontré il y a longtemps Henri de la Ville de Mirmont<sup>1699</sup>, il n'existe aucun développement sur l'art astrologique dans l'ouvrage de Claudien Mamert, et aucun compilateur ne rapporte semblable allusion à propos de cet auteur. Pourquoi, donc, un tel souci, de la part de notre évêque, de vouloir faire entrer l'astrologie au nombre des compétences de son ami ? En associant la philosophie aux disciplines propédeutiques, Sidoine semble l'égaliser encore à une science digne d'étude.

Mais un peu plus tard, à la fin de la décennie 470, Sidoine a quelque peu ajusté son discours. Dans une lettre datée de 477 ou 478, il informe l'un de ses amis, un poète aquitain du nom de Lupus et qui est vraisemblablement lui aussi versé dans la *mathesis*, de la mort de son ami Lampridius<sup>1700</sup>, qu'il connaît depuis bien longtemps<sup>1701</sup>. Ce dernier a eu le malheur de consulter des astrologues pour

---

<sup>1696</sup>Philostrate, *Vit. Apol.*, 3, 42 (trad. A. Chassang, 1865). « Un jour la conversation était tombée entre eux sur la science de l'avenir qu'Apollonius étudiait avec ardeur et dont il faisait l'objet de la plupart de ses conférences avec Iarchas. Celui-ci le félicita et lui dit : « ceux qui aiment la divination, vertueux Apollonius, deviennent par elle des hommes divins et fort utiles aux autres hommes. En effet, ce que doit savoir celui-là seul qui s'approche du dieu, c'est-à-dire l'avenir, le savoir soi-même et le dire aux autres qui l'ignorent, n'est-ce pas là être parfaitement heureux, n'est-ce pas être aussi puissant qu'Apollon de Delphes ? Et puisque l'art de la divination veut que ceux qui viennent consulter le dieu y viennent purs, ou bien qu'ils sortent du temple, il me semble que l'homme qui veut connaître l'avenir doit se conserver sans tache, n'admettre dans son âme aucune souillure, ne laisser graver dans son esprit aucune empreinte de pensée mauvaise ; il doit prophétiser avec un cœur pur, il ne doit jamais abandonner la conscience de lui-même et de l'oracle qu'il porte dans son cœur. De cette manière, il rendra des réponses plus claires et plus vraies. Aussi ne faut-il pas s'étonner si toi aussi tu t'es adonné à cet art, toi dont l'âme est toute céleste ». L'auteur évoque de plus, un peu plus loin, l'efficiace dangereuse des arts magiques, sacrifices ou incantations (*ibid.*, 7, 39).

<sup>1697</sup>*Epist.* 4, 3, 5 : *tenere non abnuit (...) cum Euphrate horoscopium.*

<sup>1698</sup>Comme le suggère Santelia 2016, p. 437 : Sidoine a ajouté, aux sept arts libéraux traditionnels, deux disciplines supplémentaires (architecture et musique) afin qu'elles fussent au nombre de neuf. *Epist.* 5, 11, 1 : *illic enim et grammatica diuidit et oratoria declamat et arithmetica numerat et geometrica metitur et musica ponderat et dialectica disputat et astrologia praenoscit et architectonica struit et metrica modulatur.*

<sup>1699</sup>De la Ville de Mirmont 1902, p. 313-319.

<sup>1700</sup>La PCBE ne recense pas d'autre Lampridius à cette époque en Gaule. Ce nom pourrait-il être un pseudonyme ? On se souvient que Lampridius est l'un des noms fictifs de l'auteur de l'*Histoire Auguste* (Aelius Lampridius, prétendu biographe de Commode, de Diadumène, fils de Macrin, d'Héliogabale et d'Alexandre Sévère).

<sup>1701</sup>Depuis au moins les années 450, comme le précise Étienne Wolff (Wolff 2015b), p. 196.

connaître le jour de sa mort, et leurs prédictions se sont avérées justes<sup>1702</sup>. Pour nourrir son récit, Sidoine multiplie les observations et rapporte, par le menu, les conclusions des *mathematici*. Force est de constater, une fois de plus, qu'il semble s'y entendre :

*Illud sane non solum culpabile in uiro fuit, sed peremptorium ; quod mathematicos quondam de uitæ suæ fine consuluit, urbium ciues Africanarum ; quibus ut est regio, sic animus ardentior : qui constellatione percunctantis inspecta, pariter annum, mensem diemque dixerunt, quos, ut uerbo matheseos utar, climactericos esset habituru.*

Mais voici la chose qui fut assurément, chez cet homme, non seulement répréhensible mais fatale. Il avait autrefois consulté, pour savoir quelle serait sa fin, des astrologues, originaires de villes africaines, dont l'esprit, à l'instar de leur climat, est singulièrement ardent. Après avoir examiné la position des astres intéressant le consultant, ils lui dirent à la fois l'année, le mois et le jour qu'il devrait considérer (pour employer un terme d'astrologie) comme « climactérique »<sup>1703</sup>.

Mais, alors que l'on est en droit d'imaginer que Sidoine passe sous silence les diverses observations de ces *mathematici*, l'évêque saisit au contraire l'occasion pour développer, non sans quelque pédantisme, des informations qui prouvent sa connaissance approfondie du sujet :

*utpote quibus themate oblato, quasi sanguinariae geniturae schema patuisset : quia uidelicet amici nascentis anno, quemcunque clementem planetorum siderum globum in diastemate Zodiaco prosper ortus erexerat ; hunc in occasu cruentis ignibus inrubescentes, seu super diametro Mercurius asyndetus, seu super tetragono Saturnus retrogradus, seu super centro Mars apocatasticus exacerbassent.*

Dans le thème de nativité qui s'offrait à eux, leur était en effet apparue la configuration, si l'on peut ainsi dire, d'une géniture ensanglantée, pour la raison évidente<sup>1704</sup> que, dans l'année de naissance de notre ami, tous les globes des planètes clémentes qu'un lever propice avait fait monter dans les zones zodiacales étaient devenus maléfiques à leur coucher sous l'influence de planètes rougies de flammes de sang, soit Mercure sans connexion sur l'aspect diamétral, soit Saturne en mouvement rétrograde sur le tétragone, soit Mars revenant à sa position antérieure sur l'un des points cardinaux.<sup>1705</sup>

Ces lignes montrent avec netteté que Sidoine, de la même façon que son cercle d'amis lettrés, était versé dans ces connaissances astrologiques et qu'une profonde curiosité l'y attachait jusque dans ses années d'épiscopat : nous remarquons qu'il sait lire, étudier et interpréter un horoscope, qu'il

<sup>1702</sup>Ce passage n'est pas sans rappeler la lettre 3, 14 de Pline, qui évoque aussi le meurtre de Larcus Macedo par ses esclaves.

<sup>1703</sup>*Epist.* 8, 11, 9.

<sup>1704</sup>Loyen ajoute ici, sans que le texte latin le justifie, mais visiblement par souci d'introduire un scepticisme de bon aloi dans les paroles de Sidoine, « selon eux ».

<sup>1705</sup>*Ibid.*

emploi même la terminologie<sup>1706</sup> technique précise, trahissant tout l'intérêt qu'il y porte. Pour Pierre Courcelle comme pour La Ville de Mirmont, qui ont déjà souligné cette présence de l'astrologie dans l'œuvre de Sidoine, il est clair qu'il ne s'agit pas là seulement d'un ornement poétique<sup>1707</sup>. Or, comme l'a bien noté André Loyen<sup>1708</sup>, Sidoine se montre pour la première fois embarrassé de devoir afficher la caution qu'il prête à cette discipline, puisqu'il prend cette fois-ci soin de préciser :

*Sed de his, si qua uel quoquo modo sunt, quanquam sint maxime falsa, ideoque fallentia, si quid plenius planiusque, rectius coram, ...*

Mais sur ces matières, (si du moins elles ont, d'une quelque façon, une existence réelle), bien qu'elles soient tout à fait fausses et par conséquent trompeuses, si l'on peut y trouver quelque chose à étudier plus à fond<sup>1709</sup>, il vaudra mieux que nous en parlions de vive voix...<sup>1710</sup>

Toutes ces remarques sont frappantes, car elles contiennent les marques du double discours que l'on sait maintenant caractéristique de notre auteur. D'un côté en effet, Sidoine ne fait que dire et redire sa curiosité, son expertise et sa confiance en la *mathesis*, que partagent d'ailleurs très manifestement Lupus<sup>1711</sup>, Lampridius, et sans doute d'autres Gaulois de leur entourage (on songe à Polemius, Anthedius et Leo), puisqu'il en démontre l'efficacité et qu'il signale ostensiblement qu'il s'y entend ; mais de l'autre, il voudrait tout aussi ostensiblement rejeter ces matières qu'il qualifie, fait nouveau, de *falsa* et de *fallentia*, non sans exprimer une contradiction très évidente. Pour contourner la difficulté qui consiste à dire tout autant qu'à rejeter son goût pour l'astrologie, il vaut mieux n'en pas parler publiquement et réserver ces discussions à une entrevue privée, *coram*, en face-à-face. On ne saurait mieux dire qu'il n'est pas séant de développer davantage, dans une correspondance vouée à être publiée, ces matières dont les deux amis sont grands amateurs depuis des années<sup>1712</sup>. D'ailleurs, loin de reculer à nouveau devant la contradiction, et visiblement irrésistiblement stimulé par cette perspective, Sidoine, non content de ne pas chercher à dissuader Lupus de s'adonner encore à cette étude, l'y engage encore en lui indiquant au contraire comment pousser plus avant ses propres

<sup>1706</sup>Ce vocabulaire technique a fait l'objet d'une étude par Isabella Gualandri (Gualandri 1979, p. 153).

<sup>1707</sup>Courcelle 1948, p. 244. La Ville de Mirmont 1902, p. 303.

<sup>1708</sup>Loyen, t. 3, p. 201, n. 49.

<sup>1709</sup>Le texte latin, lacunaire et évasif à cet endroit, est un peu difficile d'interprétation. André Loyen (t. 3, p. 116) traduisait *si quid plenius planiusque* par « si quelques données sont plus riches et plus nettes », qui rend bien aussi le caractère vague et embarrassé de cette condition, contenue dans une formule très succincte, comme vouée à ne pas être trop entendue.

<sup>1710</sup>*Epist.* 8, 11, 10.

<sup>1711</sup>Il ne s'agit pas de Loup de Troyes, contrairement à ce que dit Giovanni 2010 p. 193, mais d'un rhéteur originaire de Périgueux et dont l'épouse est originaire d'Agen : cf. Loyen t. 3, n. 40 p. 200. On ne peut donc conclure de cette lettre, comme le fait Giovanni, que Loup de Troyes, ancien moine de Lérins, « manifestait un certain intérêt pour l'astrologie » (p. 193-194). À propos de ces personnages homonymes, voir notre prosopographie.

<sup>1712</sup>Wolff 2015, p. 195, convient aussi : « Sidoine réprovoque cette pseudo-science mais montre son intérêt » (tout comme, dit-il, pour la pantomime qui est condamnée par les chrétiens).

investigations en la matière. Ainsi poursuit-il en effet sa phrase :

*...licet et ipse arithmeticae studeas, et quae tua diligentia, Vertacum, Thrasibulum, Saturninum sollicitus euoluas, ut qui semper nil nisi arcanum celsumque meditare.*

...il t'est loisible<sup>1713</sup> d'étudier toi aussi l'arithmétique et, avec le zèle qui te caractérise, de compulsier avec fièvre les ouvrages de Vertacus, de Thrasybule, de Saturninus, en homme qui ne médites jamais que sur des sujets mystérieux et sublimes.<sup>1714</sup>

Sidoine entrouvre à nouveau ici les portes de sa bibliothèque secrète : Julianus Vertacus et Fullonius\* ou Apollonius Saturninus sont les deux astrologues qu'il a déjà mentionnés dans le *carmen* 22, et dont il est l'un des seuls à rapporter l'autorité. Quand au *mathematicus* Thrasybulus, on en retrouve la trace dans une seule autre œuvre : la *Vita Alexandri* de l'*Histoire Auguste*<sup>1715</sup>, rédigée par le prétendu Aelius... Lampridius. Rappelons que le nom de Lampridius n'est pas autrement attesté en Gaule tardo-antique<sup>1716</sup>.

Enfin, pour conclure cette lettre trop pleine d'ambiguïté religieuse, Sidoine, bien conscient de son infraction, prend soin de formuler les mises en garde suivantes :

*Atque utinam hunc finem, dum inconsulte fidens uana consultat, non meruisset excipere ! Nam quisque praesumpserit interdicta, secreta, uetita rimari, uereor huiusmodi a catholicae fidei regulis exorbitaturum, et effici dignum, in statum cuius respondeantur aduersa, dum requiruntur illicita.*

Et plût au ciel que notre ami n'eût pas mérité de subir cette fin, en interrogeant de vains oracles avec une crédulité inconsidérée ! Car je crains bien que quiconque aura l'audace de sonder les mystères interdits, secrets et défendus, s'écarte en agissant ainsi des règles de la foi catholique et ne finisse par mériter, en posant des questions sur des matières illicites, de n'obtenir que des réponses de malheur touchant sa destinée<sup>1717</sup>.

Par le miracle du discours, la foi en l'astrologie devient immédiatement le fait d'un homme *fidens uana*, qui se fie à de vaines matières, et la « crédulité » envers ces vains oracles se voit enfin

<sup>1713</sup>André Loyen (t. 3, p. 116) traduisait *licet* par « encore que » Mais plutôt que d'y voir une subordonnée concessive, ne faut-il pas donner à *licet* un sens plus neutre de permission ? Ainsi traduisent Grégoire et Collombet : « tu peux toi-même étudier l'arithmétique ». Ce terme recèle bien toute la difficulté de Sidoine : cette étude est-elle bien licite ?

<sup>1714</sup> *Epist.* 8, 11, 10.

<sup>1715</sup> *Histoire Auguste, Alex.* 62, 2 : *Thrasibulus mathematicus illi amicissimus fuit.* C'est Thrasybule qui prédit à l'orgueilleux Alexandre qu'il périrait de façon violente par le fer des barbares.

<sup>1716</sup>D'après les notices de la PCBE vol. 4, t. 2.

<sup>1717</sup>*Epist.* 8, 11, 13.



fermement condamnée par l'évêque comme péché d'orgueil (*praesumpserit*) tout autant que comme acte d'*hybris* : il n'est pas permis de rechercher en effet les *uetita*, les choses défendues, ni de sonder les *interdicta secreta*, sans devenir par la même occasion *a catholicæ fidei regulis exorbitaturum*, c'est-à-dire sans s'écarter de la foi catholique.

*Licet* ou *illicitum*? Seul l'embarras peut expliquer la contradiction manifeste des propos de Sidoine, chez qui s'est tout de même bien fait jour l'idée que la science divinatoire, pour passionnante qu'elle fût, n'était pas réconciliable avec la foi chrétienne ; ce qui n'exclut pas, on le voit, cette ambiguïté profonde chez notre auteur, qu'explique aussi Dominique Briquel : « les chrétiens étaient convaincus, tout autant que les païens, de l'efficacité des ces procédés [mantiqes] »<sup>1718</sup>. Si le recours à de tels procédés était depuis longtemps banni de la vie publique, l'usage de l'haruspicine comme de toute autre forme de prédiction de l'avenir conservait assurément de sa vitalité dans le cadre privé et individuel, puisque, comme l'analyse l'étruscologue : « on ne peut sans doute pas penser que les convictions religieuses de tous les fidèles [chrétiens] aient été suffisamment fortes pour qu'ils ne se sentissent jamais attirés par l'usage des pouvoirs dont disposaient les esprits mauvais »<sup>1719</sup>. Croyances et pratiques attachées au sacrilège art mantique ont bel et bien persisté après la christianisation « officielle » de l'empire, tantôt pour perpétuer certaines connaissances doctrinales liées à la divination, tantôt pour sonder, contre les prescriptions maintes fois redites de l'Église et de l'État, les mystères interdits. Nous avons vu, dans la première partie de ce mémoire, que cette forme de *superstitio* pouvait être assimilée aux formes d'une *rusticitas* païenne, volontiers rémanente dans les milieux ruraux et éloignés des foyers influents de l'Église ; nous avons désormais la preuve qu'elle est aussi le fait des élites urbaines elles-mêmes, pourtant massivement « converties » depuis le début du siècle, et que cette forme de *antiquus error* semble même toucher encore les membres éminents du clergé gaulois<sup>1720</sup>. C'est donc bel et bien jusqu'à la fin du V<sup>e</sup> siècle que survivent certaines formes de paganisme, au sein même du christianisme qui les exclut.

---

<sup>1718</sup>Briquel 1998, p. 189. Voir à cet égard le chapitre 4, p. 75-94 (« Du côté des chrétiens : une condamnation sans appel »). Ainsi p. 86 : « Les chrétiens ne remettaient pas en cause la véracité des indications sur l'avenir que donnait la divination païenne. Leur seul moyen donc pour s'opposer à cette « preuve par la divination » du bien-fondé du paganisme était d'y dénoncer l'action des esprits mauvais, et le combattre avec les armes que leur donnait la foi au Christ ».

<sup>1719</sup>*Ibid.*, p. 189

<sup>1720</sup>Nous en avons déjà l'indice dans quelques canons conciliaires, et notamment, pour la fin du siècle de Sidoine, le canon 83 des *Statuta*, prévoyant « que celui qui s'adonne aux augures ou à des enchantements soit exclu de la communauté de l'Église ; et de la même façon celui qui prend part aux superstitions ou aux fêtes juives.

## **Conclusions**

Pour revenir à nos questions initiales, les identités chrétiennes, ou « christianités » gauloises que nous permet d'entrevoir notre auteur dessinent un spectre très étendu, d'un christianisme « tiède », invisible, voire impie, dont il est lui-même un exemple dans ses années laïques, à une religiosité chrétienne perfectionnée et accomplie qu'incarnent les évêques et les moines, et vers laquelle tendent, tel un idéal proche, les *conuersi* qu'il salue et dont il deviendra lui-même un modèle. Toutefois, au sein de cette large chrétienté gauloise, se signalent surtout, à l'autre extrémité, des comportements chrétiens manifestement délictueux qui sont le fait d'hommes dont on pourrait dire qu'ils ne sont chrétiens que de nom. Car la christianité gauloise que nous donne à connaître Sidoine est aussi composée de ces ambiguïtés, de ces bivalences mêmes où l'on retrouve, mal dissimulés, les faits, gestes et croyances de l'ancien monde. Dans une Gaule tardo-antique encore superficiellement christianisée et où perdurent diverses formes d'hétérodoxie et de cultes définis comme sacrilèges et interdits, notre auteur laisse apparaître la présence de ces piètres chrétiens, de ces mauvais clercs que les canons conciliaires doivent encore s'employer à éduquer. Comme le remarquait Lisa K. Bailey<sup>1721</sup> en étudiant les sermons de Césaire d'Arles, il pouvait certes exister divers degrés de vertu chrétienne ; mais à rebours d'un discours historiographique sceptique qui interprète *a minima* ces normes promulguées par l'Église dans les sermons et les textes conciliaires en refusant d'y voir autre chose que des exagérations, nous observons à travers les œuvres de Sidoine que le christianisme gaulois accueille en son sein des chrétiens qui dérogent encore ouvertement aux *catholicae fidei regulae*. L'Église gauloise devait encore compter avec ces fidèles faiblement convertis – mais étaient-ils vraiment convertis ? Parmi eux, les uns appartiennent à un clergé dévoyé, ainsi le lecteur Amantius, les autres à un laïcat faillible et de toute façon peu soucieux de religion, ainsi Polemius, taciturne philosophe, ou le négligent, voire dédaigneux Magnus Felix, du moins jusqu'à sa propre (tardive) conversion. Et que dire du poète Leo, que stimulent l'intérêt pour les sciences occultes et la figure d'Apollonios de Tyane, que dire aussi de Lampridius, qui consulte les astrologues *a catholicae fidei regulis exorbitaturum*, « en s'écartant des règles de la foi catholique » ? Mais ces individus sont-ils chrétiens ? Et si c'est le cas, ne nous renseignent-ils pas bien sur les fragiles composantes de cette identité naissante qui absorbait encore l'antique erreur ? Dans cette Gaule tardo-antique incomplètement christianisée, les membres de l'élite sociale laïque que nous donne à connaître Sidoine, et dont il est lui-même une figure hautement représentative, épousent la religion nouvelle par des parcours singuliers où le dogme chrétien peut donc manifestement cohabiter avec des idées et des habitudes de l'ancien monde, voire des formes de superstitions sacrilèges.

---

<sup>1721</sup>Bailey 2016, p. 123.

On peut déceler dans ces errances et ces hésitations religieuses un défaut d'adaptation à la religion nouvelle, et un passage trop brusque, trop peu compris et trop peu assimilé des pratiques polythéistes à une forme de religiosité radicalement différente, plus intérieure et éthique. Le problème de la christianisation semble en effet avoir reposé, pour une bonne part, sur le caractère révolutionnaire qu'il revêtait sur le plan idéologique et pratique, et l'on est fondé à croire que Sidoine, s'il était chrétien de confession et d'héritage familial, a hérité en même temps de cette ambivalence constitutive des premiers temps du christianisme, dont il a pris conscience à peu près au moment où il est devenu évêque. Sur cette base, Augustin avait distingué les simples *catechumeni*, marchant (tout comme lui à ses débuts) docilement dans les pas de leurs parents, des vrais *christiani*, pleinement conformes aux exigences morales du baptême<sup>1722</sup> ; en dépit du faible nombre de chrétiens vraiment méritants, la grâce baptismale était alors généreusement distribuée, au grand dam de certains<sup>1723</sup>. Robert Markus<sup>1724</sup> a présenté la fin de l'« age of hypocrisy » (du moins dans les provinces occidentales de l'empire) comme consécutive à la mort de l'évêque d'Hippone, vers 430, dont la pastorale serait alors devenue efficiente par la christianisation profonde et définitive de la société. Or cette attitude de dissimulation ou de tiédeur pour laquelle l'auteur chrétien montre tant d'aversion outrepassait certainement cette borne chronologique en Gaule.

La lutte évangélique restait donc d'autant plus nécessaire à mener, pour les évêques de la moitié du V<sup>e</sup> siècle en Gaule, que le christianisme y était en fait très récemment implanté, et que des avatars d'une résistance païenne concurrençaient les efforts de la jeune Église des Gaules. En dépit des accents triomphalistes de certaines sources chrétiennes, qui donnent une vision partielle et partielle de la réalité, on entrevoit en fait que l'empreinte chrétienne en Gaule est encore, à bien des égards, superficielle : l'incomplétude de la christianisation des hommes, les rémanences païennes locales même dans les circuits officiels, la concurrence des hétérodoxies sont autant de contre-courants dont il faut tenir compte, et qu'il faut débusquer dans les sources. Devenu évêque, Sidoine doit employer, lui aussi, les stratégies rhétoriques du discours ecclésiastique qu'il a en grande partie assimilé depuis sa conversion, mais ses oeuvres sont encore largement marquées par les habitudes et les atours de l'ancien monde, quoiqu'il les rejette dans le même effort rhétorique. En ce sens, Sidoine n'eut d'autre choix que de participer à la transformation de la culture, dans un siècle où la promotion d'une forme perfectionnée de christianisme gaulois réduisit la part du profane dans la littérature. L'évêque et ses condisciples doivent encore dessiner les traits d'une identité chrétienne consolidée, qui trouve ses manifestations concrètes dans le phénomène de la conversion. Cet effort

<sup>1722</sup>Augustin, *In euang. Ioh.*, 11, 4 ; *Conf.*, 2, 3, 6-7 et 5, 14, 25.

<sup>1723</sup>Augustin, *In euan. Ioh.*, 4, 13.

<sup>1724</sup>Markus 1992, p. 64.

de conformation à un modèle de perfection implique divers renoncements d'ordre identitaire, culturels et intellectuels. Le V<sup>e</sup> siècle gaulois constitue à cet égard une période particulièrement critique : les membres de l'Église doivent alors précisément trouver tous les ajustements nécessaires à l'établissement durable de la fragile *religio noua*. Dans ces conditions, puisqu'il persiste bel et bien partout, dans ces provinces gauloises tardo-antiques, des formes manifestes ou rentrées de l'*antiquus error*, et des païens attachés au panthéon traditionnel classique, il a dû paraître problématique à Sidoine devenu évêque, de même qu'à ses contemporains chrétiens, de publier l'image et les figures de ce paganisme rémanent, fût-ce seulement comme ornement littéraire. En effet, peut-on concevoir qu'un chrétien fervent, pleinement acquis à sa religion et conscient de la ligne de conduite qu'elle impliquait, ait pu ainsi se jouer des conventions, ressusciter l'antique panthéon avec une telle liberté, et traiter ainsi librement les figures sacrées ? Comment interpréter autrement la fixation écrite de règles nécessaires pour remédier aux insuffisances des clercs, la multiplication des procédures de pénitence et d'excommunication dans les communautés chrétiennes, dont témoignent les éditions conciliaires ? C'est sans doute à cette période d'ambiguïté, à cette première expérience superficielle de la foi, que Sidoine fait allusion lorsqu'il évoque son passé teinté par l'*error*. Or, la définition du *christianus* telle que pourrait la formuler Sidoine se construit d'abord en creux, à partir de ce que n'est pas encore un authentique chrétien, c'est-à-dire un *erratus*, celui qui erre, qui reste dans l'erreur<sup>1725</sup>.

Au moment où il embrasse sa carrière d'évêque, Sidoine se forge une idée, qui restera instable, de la charge qu'il doit assumer : s'il conserve les prérogatives d'un « patron » chargé des devoirs traditionnels de l'homme public et défenseur de la romanité, Sidoine se familiarise peu à peu avec les attitudes exigibles d'un évêque appelé à devenir *uir sanctus* : la conscience accrue de son rôle vis-à-vis de l'orthodoxie chrétienne sera la raison principale de son rejet velléitaire des lettres classiques. Jusqu'à un certain point - qu'on peut avancer jusqu'à l'épiscopat, vers 470, le recours aux figures païennes traditionnelles, de même que la lecture (et la réécriture, qu'il s'agisse de pastiches ou de réemploi du matériau culturel) non seulement de textes issus de la *paideia*, mais aussi d'ouvrages controversés, ne faisait pas problème et n'avait pas de quoi choquer. Nous avons émis l'hypothèse que, de plus en plus familier de la rigueur théologique et des textes prescriptifs chrétiens légiférant dans les milieux ecclésiastiques et monastiques, Sidoine dut prendre conscience du caractère gênant de ses premières productions littéraires et de ses premières lectures. Dans un même mouvement, son mode de vie, de même que ses choix et ses injonctions, se voient marqués par quelques tentatives ascétiques évanescentes et finalement dépassées, vers la fin de sa carrière,

---

<sup>1725</sup>Pour reprendre la propre terminologie de Sidoine (*Epist.* 7, 9, 7) ; cf. à cet égard *infra*, p. 157-158.

par un retour de la vie profane sous forme de souvenirs nostalgiques. En ce sens, Sidoine participe bien lui aussi à l'ajustement d'une orthodoxie « culturelle », en vertu de laquelle, même si l'attachement au monde antique doit être repoussé dans le discours, il peut toutefois être maintenu, inséré, voir dissimulé dans le tissu textuel<sup>1726</sup>. C'est toutefois avec notre auteur que se diffusent et se fixent les éléments d'une définition de l'*ethos* chrétien : il est doublement polarisé par l'ascèse et la rigueur d'un cléricat exemplaire d'une part, et par les habitudes culturelles des anciennes élites d'autre part. D'ailleurs, le discours de Sidoine est souvent teinté d'une forme d'humour qui nous fait aussi tenir à distance ses déclarations de renoncement à l'ancien monde.

Notre démarche visait enfin à démontrer quels points de ruptures et de continuités étaient identifiables entre la vie profane de Sidoine et ses années d'épiscopat, en tentant aussi de voir si des déterminismes étaient à l'oeuvre dans sa mutation esthétique et ontologique du laïc au clergé : l'influence d'un milieu, d'une coercition législative plus sensible à l'égard des clercs, d'une meilleure connaissance des écritures saintes et de leurs commentaires comptent parmi quelques facteurs prégnants qui peuvent expliquer l'évolution spirituelle du frivole poète laïc vers la *grauitas ecclesiasticorum*. Toutefois, cet itinéraire n'est pas rectiligne, et la ligne de conduite dessinée par le prélat comporte encore bien des moments de compromis.

---

<sup>1726</sup>Tout le mouvement intellectuel de Sidoine apparaît d'ailleurs en quelques lignes si l'on compare les lettres 1, 1 et 7, 18 adressées au même destinataire, Constantius de Lyon, qui semble avoir suivi le même itinéraire spirituel que son ami : alors que la première lettre ne comporte aucune couleur religieuse, la dernière, en revanche, s'achève sur la mention des lettres sacrées que lit « sans répit » Constantius, par rapport auxquelles les *neniae* de Sidoine, doivent servir de lecture distrayante au moment où son destinataire cherchera à « respirer » (*respiras*) - c'est dire d'ailleurs si Sidoine considère la lecture des textes sacrés comme attrayante. En tout cas, l'on est bien passé d'une lettre classique à une lettre *visiblement* chrétienne.

## **Annexe 1. Les *Statuta Ecclesiae Antiqua***

### ***Les Statuta Ecclesiae Antiqua***

Durant la décennie au cours de laquelle Sidoine s'est familiarisé avec l'épiscopat, un texte circulait dans le Sud de la Gaule, voué à réguler les devoirs et relations cléricales dans les paroisses méridionales. Il s'agit d'une compilation anonyme d'une profession de foi, suivie de 102 canons eux-mêmes refermés par des articles de rituel d'ordination, intitulée *Statuta Ecclesiae Antiqua*. Charles Munier<sup>1727</sup> a proposé, de façon convaincante, de faire de Gennade de Marseille l'auteur de ce corpus ecclésiastique probablement élaboré dans les monastères provençaux, qui relayaient alors les traditions orientales. Ces canons présentent des similitudes avec les canons conciliaires de Nicée (425), de Riez (439) et de Vaison (442), ainsi qu'avec les *Constitutions Apostoliques*. Ils sont donc le reflet d'un courant de pensée relativement rigoriste qui devait prévaloir dans l'église gallicane du V<sup>e</sup> siècle, qui tendait notamment à limiter les devoirs de l'évêque et à imposer une ligne éthique d'inspiration ascétique. L'allusion aux vexations imposées aux clercs catholiques (c. 70 à 72), ainsi qu'aux réunions de schismatiques et d'hérétiques doit avoir été inspirée par le contact avec les barbares ariens. On remarquera la prégnance de plusieurs dispositions relatives aux conditions de la pénitence, et l'on soulignera la présence de canons traduisant le souci d'interdire la lecture de livres païens, le recours à des augures, les propos licencieux et les déplacements jugés indus hors de l'église.

Le texte latin est celui de l'édition de Charles Munier édité dans le *Corpus Christianorum* en 1960. Il s'agit ici d'une proposition de traduction de ce texte.

---

<sup>1727</sup>Munier 1960.



## Préface

<p><i>Qui episcopus ordinandus est, ante examinetur si natura prudens est, si docibilis, si moribus temperatus, si uita castus, si sobrius, si semper sui negotii, si humilibus affabilis, si misericors, si litteratus, si in lege Domini instructus, si in Scripturarum sensibus cautus, si in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus, et ante omnia si fidei documenta uerbis simplicibus asserat,</i></p> <p><i>id est Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum esse confirmans, totamque in Trinitate deitatem coessentialem et consubstantialem et coaeternalem et coomnipotentem praedicans,</i></p> <p><i>si singulam quamque in Trinitate personam plenum Deum et totas tres personas unum Deum, si incarnationem diuinam non in Patre neque in Spiritu Sancto factam, sed in Filio tantum, ut qui erat in diuinitate Dei Patris Filius, ipse fieret in homine hominis matris filius, deus uerus ex patre et homo uerus ex matre, carnem ex matris uisceribus habens et animam humanam rationabilem, simul in eo ambae naturae, idest homo et deus, unus filius, unus christus, unus dominus, creator omnium quae sunt, et auctor et dominus et creator cum patre et spiritu sancto omnium creaturarum, qui passus sit uera carnis passione, mortuus uera corporis sui morte, resurrexit uera carnis suae resurrectione et uera animae resumptione, in qua ueniet iudicare uiuos et mortuos.</i></p>	<p>Celui qui doit être ordonné évêque, qu'on examine d'abord s'il est sage de nature, s'il est apte à enseigner, s'il est tempéré dans ses mœurs, s'il mène une vie chaste, s'il est sobre, s'il est toujours attentif à ses affaires, s'il est charitable envers les humbles, s'il est miséricordieux, s'il est instruit, s'il est versé dans la loi du Seigneur, s'il est attentif au sens des Écritures, s'il est formé aux dogmes ecclésiastiques, et avant toute chose s'il énonce les articles de foi en termes simples,</p> <p>c'est-à-dire en affirmant que le Père, le Fils et le Saint Esprit sont un seul Dieu, en proclamant que toute leur divinité dans la Trinité est coessentielle, consubstantielle, coéternelle et qu'ils partagent la toute-puissance,</p> <p>S'il affirme que chacune des personnes dans la Trinité est pleinement Dieu et que les trois personnes sont toutes ensemble un seul Dieu, que l'incarnation divine ne s'est faite ni dans le Père ni dans l'Esprit Saint, mais dans le Fils seulement, de sorte que celui qui était en sa divinité Fils de Dieu le Père s'est fait en son humanité Fils de la mère d'un homme, vrai dieu par son Père et vrai homme par sa mère, ayant reçu la chair des entrailles de sa mère ainsi qu'une âme humaine raisonnable, et qu'il y a en lui deux natures en même temps, à savoir homme et Dieu ; Fils unique, Christ unique, Seigneur unique, Créateur de tout ce qui est, auteur, Seigneur et créateur, avec le Père et l'Esprit saint, de toutes les créatures ; qui a souffert la véritable passion de la chair, est mort de la vraie mort de son corps, est ressuscité dans la véritable résurrection de la chair et de la véritable recouvrance de l'âme, dans laquelle il viendra juger les vivants et les morts.</p>
<p><i>Quaerendum etiam ab eo si noui et ueteris Testamenti, idest legis et prophetarum et apostolorum, unum eundemque credat auctorem et Deum, si diabolus non per conditionem sed per arbitrium factus sit malus.</i></p>	<p>Qu'on lui demande aussi s'il croit que l'ancien et le nouveau Testament, c'est-à-dire la loi des prophètes et celle des apôtres, n'ont qu'un seul et même auteur, Dieu, et s'il croit que le diable est devenu mauvais non pas en raison de sa nature originelle, mais par sa volonté,</p>
<p><i>Quaerendum etiam ab eo si credat huius quam gestamus et non alterius carnis resurrectionem, si credat iudicium futurum et recepturos singulos pro his quae in hac carne gesserunt uel poenas uel glorias, si nuptias non improbet, si secunda matrimonia non damnet, si carniuum perceptionem non culpet, si paenitentibus reconciliatis communicet, si in baptismo omnia peccata, idest tam illud originale contractum quam illa quae uoluntarie admissa sint dimittantur, si extra ecclesiam catholicam nullus saluetur.</i></p>	<p>Qu'on lui demande aussi s'il croit à la résurrection de cette chair que nous portons et de nulle autre, s'il croit qu'il y aura un jugement et que chacun recevra, en fonction de ce qu'il a fait dans cette chair, des châtiments ou des récompenses, s'il ne désapprouve pas le mariage, s'il ne condamne pas un second mariage, s'il ne considère pas comme un péché de consommer de la viande, s'il accueille à la communion les pénitents réconciliés avec Dieu, si tous les péchés, c'est-à-dire tant le péché originel que ceux qui sont commis volontairement, sont absous dans le baptême, et s'il croit qu'en dehors de l'Église catholique personne peut être sauvé.</p>

<i>Cum, in his omnibus examinatus, inuentus fuerit plene instructus, tunc consensu clericorum et laicorum et conuentu totius prouinciae episcoporum maximeque metropolitani uel auctoritate uel praesentia ordinetur episcopus, suscepto in nomine Christi episcopatu, non suae delectationi nec suis motibus, sed his patrum definitionibus adquiescat.</i>	Quand, une fois qu'il aura été examiné sur tous ces points, on aura trouvé qu'il est pleinement instruit, qu'il soit alors ordonné évêque avec l'accord des clercs et des laïcs et l'assemblée des évêques de toute la province et ce surtout, soit sous l'autorité, soit en présence du métropolitain, après avoir reçu l'épiscopat au nom du Christ, qu'il obéisse non à son envie ou à son bon plaisir, mais à ces indications des pères.
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

### Canons

1. <i>Vt episcopus non longe ab ecclesia hospitium habeat.</i>	1. Que l'évêque ait un petit logement non loin de l'église.
2. <i>Vt episcopus in ecclesia in consessu presbyterorum sublimior sedeatur, intra domum uero collegam se presbyterorum esse cognoscat.</i>	2. Que l'évêque siège, dans l'église, au milieu des prêtres, mais à un niveau plus élevé, mais qu'il sache que, dans sa maison, il est le collègue des prêtres.
3. <i>Vt episcopus nullam rei familiaris curam ad se reuocet sed ut lectioni et orationi et uerbi Dei praedicationi tantummodo uacet.</i>	3. Que l'évêque n'ait plus nul souci de ses affaires particulières, mais qu'il s'occupe exclusivement de lecture, d'oraison et de la prédication de la parole de Dieu.
4. <i>Vt episcopus uilem suppellectilem et mensam ac uictum habeat et dignitatis suae auctoritatem fidei et uitae meritis quaerat.</i>	4. Que l'évêque ait un mobilier, une table et une nourriture humbles, et qu'il recherche l'autorité de sa charge dans la foi et dans les mérites de sa vie.
5. <i>Vt episcopus gentiliu libros non legat, haeticorum autem pro necessitate et tempore.</i>	5. Que l'évêque ne lise pas les livres des païens ; quant aux livres d'hérétiques, qu'il ne les lise que quand la nécessité et la circonstance l'exigent.
6. <i>Vt episcopus tuitionem testamentorum non suscipiat.</i>	6. Que l'évêque n'assume pas la protection des testaments.
7. <i>Vt episcopus gubernationem uiduarum et pupillorum ac peregrinorum non per seipsum, sed per archipresbyterum uel archidiaconum agat.</i>	7. Que l'évêque ne s'occupe pas de l'entretien des veuves, des orphelins et des pèlerins personnellement, mais par l'intermédiaire de l'archiprêtre ou de l'archidiacre.
8. <i>Vt episcopus nec prouocatus pro rebus transitoriis litiget.</i>	8. Que l'évêque n'intente pas de procès à propos de biens matériels, même s'il y est provoqué.
9. <i>Vt episcopus ad synodum ire satis graui necessitate inhibeat, sic tamen ut in persona sua legatum mittat, suscepturus salua fidei ueritate quicquid synodus statuerit.</i>	9. Que l'évêque ne soit empêché de se rendre au synode que par une nécessité très grave, et qu'il envoie toutefois un légat à sa place, afin de recueillir tout ce que le concile aura décidé en conservant la vérité de la foi.
10. <i>Vt episcopus absque consilio compresbyterorum suorum clericos non ordinet, ita ut ciuium conuentionem et testimonium quaerat.</i>	10. Que l'évêque n'ordonne pas de clercs sans l'avis de ses collègues dans la prêtrise, de manière à rechercher l'accord et l'approbation de ses concitoyens.

<p>11. <i>Vt episcopus de loco ignobili ad nobilem per ambitionem non transeat, nec quisquam inferioris ordinis clericus. Sane si id utilitas ecclesiae fiendum (leg. faciendum) poposcerit, decreto pro eo clericorum et laicorum episcopis porrecto, per sententiam synodi transferatur, nihilominus alio in loco eius episcopo subrogato ; inferioris uero gradus sacerdotes uel alii clerici, concessione suorum episcoporum, possunt ad alias ecclesias transmigrari.</i></p>	<p>11. Que l'évêque ne passe pas d'un siège médiocre à un siège noble par ambition, non plus qu'aucun clerc d'ordre inférieur. Bien sûr, si l'intérêt de l'Église exige qu'il soit fait ainsi, après qu'un décret des clercs et des laïcs aura été rédigé en sa faveur et adressé aux évêques, qu'il soit transféré, par jugement du concile, sans toutefois qu'on néglige d'élire un autre évêque à sa place ; mais les prêtres d'un grade inférieur ou les autres clercs, peuvent, avec l'autorisation de leurs évêques, être transférés à d'autres églises.</p>
<p>12. <i>Vt episcopus quolibet loco sedens stare presbyterum non patiatur.</i></p>	<p>12. Que l'évêque en quelque endroit que ce soit ne tolère pas qu'un prêtre reste debout quand il est assis.</p>
<p>13. <i>Vt in sacerdotibus ordinandis etiam aetas requiratur.</i></p>	<p>13. Que l'âge soit aussi examiné, pour l'ordination des prêtres.</p>
<p>14. <i>Vt episcopus nullius causam audiat absque praesentia clericorum suorum, alioquin irrita erit sententia episcopi nisi clericorum praesentia confirmetur.</i></p>	<p>14. Que l'évêque n'écoute personne plaider sa cause hors de la présence de ses clercs, sans quoi la sentence de l'évêque sera nulle et non avenue si elle n'est pas confirmée par la présence des clercs.</p>
<p>15. <i>Vt episcopus rebus ecclesiae tanquam commendatis non tanquam propriis utatur.</i></p>	<p>15. Que l'évêque use des biens de l'Église comme d'objets prêtés, et non comme les siens propres.</p>
<p>16. <i>Vt episcopus nullum prohibeat ingredi ecclesiam et audire uerbum Dei, siue gentilem, siue haereticum, siue iudaeum usque ad missam catechumenorum.</i></p>	<p>16. Que l'évêque n'empêche personne d'entrer dans l'église et d'entendre la parole de Dieu, qu'il soit païen, hérétique ou juif, jusqu'au renvoi des catéchumènes.</p>
<p>17. <i>Vt episcopus accusatores fratrum excommunicet. Et si emendauerint uitium, recipiat eos ad communionem, non ad clerum.</i></p>	<p>17. Que l'évêque excommunie ceux qui accusent leurs frères. S'ils corrigent ce vice, qu'il les reçoive à la communion, mais non dans le clergé.</p>
<p>18. <i>Vt sacerdos paenitentiam imploranti absque personae acceptione paenitentiae leges iniungat.</i></p>	<p>18. Que l'évêque, à celui qui implore la pénitence, impose les lois de la pénitence sans acception de personne.</p>
<p>19. <i>Vt negligentiores paenitentes tardius recipiantur.</i></p>	<p>19. Que les pénitents trop négligents soient reçus après un certain délai.</p>
<p>20. <i>Is qui paenitentiam in infirmitate petit, si casu dum ad eum sacerdos inuitatus uenit, oppressus infirmitate obmutuerit uel in phrenesim uersus fuerit, dent testimonium qui eum audierunt et accipiat paenitentiam. Et si continuo creditur moriturus, reconcilietur per manus impositionem et infundatur ori eius eucharistia. Si superuixerit, admoneatur a supradictis testibus petitioni suae satisfactum et subdatur statutis paenitentiae, quamdiu sacerdos qui paenitentiam dedit probauerit.</i></p>	<p>20. Celui qui réclame la pénitence en état de faiblesse, s'il arrive que pendant que le prêtre vient le voir après y avoir été invité, il ne puisse parler en raison de sa faiblesse ou qu'il soit dans le délire, que ceux qu'il l'auront entendu donnent leur témoignage et qu'il reçoive la pénitence. Et si l'on juge qu'il va mourir immédiatement, qu'on le réconcilie avec Dieu par l'imposition des mains et qu'on lui fasse recevoir l'eucharistie dans la bouche. S'il vient à survivre, qu'il soit informé, par les témoins précédemment mentionnés, que sa demande a été satisfaite, et qu'il soit soumis aux règles de la pénitence aussi longtemps que le prêtre qui la lui a donnée le jugera bon.</p>

21. <i>Paenitentes qui in infirmitate uaticum eucharistiae acceperint, non se credant absolutos sine manus impositione, si superuixerint.</i>	21. Que les pénitents qui ont reçu le viatique de l'eucharistie pendant leur maladie ne se croient pas absous sans l'imposition des mains, s'ils survivent.
22. <i>Paenitentes qui attente leges paenitentiae exequuntur, si casu in itinere uel in mari mortui fuerint, ubi eis subueniri non potuit, memoria eorum et orationibus et oblationibus commendetur.</i>	22. Que les pénitents qui suivent scrupuleusement les règles de la pénitence, si par hasard ils meurent lors d'un voyage ou sur mer, en un lieu où il n'est pas possible de leur venir en aide, que leur souvenir soit rappelé par des prières et des offrandes.
23. <i>Baptizandi nomen suum dent et diu sub abstinentia uini et carni ac manus impositione crebra examinati baptismum percipiant.</i>	23. Que ceux qui doivent être baptisés donnent leur nom et qu'après une longue période d'examen sous abstinence de vin et de viande, et recevant l'imposition des mains fréquemment, ils reçoivent le baptême.
24. <i>Neophyti aliquamdiu et lautioribus epulis et spectaculis uel coniugibus abstineant.</i>	24. Que les néophytes s'abstiennent un certain temps d'une nourriture trop recherchée, des spectacles et des relations conjugales.
25. <i>Clericus nec comam nutriat nec barbam radat.</i>	25. Que le clerc ne se laisse pas pousser les cheveux, et qu'il ne rase pas sa barbe.
26. <i>Clericus professionem suam etiam habitu et incessu probet et ideo nec uestibus nec calceamentis decorem quaerat.</i>	26. Que le clerc prouve sa profession aussi par son aspect extérieur et sa conduite ; ainsi, qu'il ne recherche pas l'élégance des vêtements ou des chaussures.
27. <i>Clericus cum extraneis mulieribus non habitet.</i>	27. Que le clerc n'habite pas avec des femmes étrangères.
28. <i>Clericus per plateas et andronas certa et maxime officii sui necessitate ambulet.</i>	28. Que le clerc ne traverse la place publique et les rues mal famées que si l'exige vraiment une stricte nécessité liée à sa charge.
29. <i>Clericus uictum et uestimentum sibi artificiolo uel agricultura absque officii sui dumtaxat detrimento praeparet.</i>	29. Que le clerc pourvoie à sa nourriture et à son vêtement par le travail manuel et la culture, à condition toutefois que cela ne porte pas préjudice à sa charge.
30. <i>Catholicus qui causam suam siue iustam siue iniustam ad iudicium alterius fidei iudicis prouocat excommunicetur.</i>	30. Que le catholique qui défère sa cause, qu'elle soit juste ou injuste, au jugement d'un juge d'une autre foi, soit excommunié.
31. <i>Sacerdote uerbum in ecclesia faciente, qui egressus de auditorio fuerit, excommunicetur.</i>	31. Que quiconque sera sorti au moment du sermon, alors que le prêtre prêche dans l'église, soit excommunié.
32. <i>Pauperes et senes ecclesiae plus ceteris honorandos.</i>	32. Les pauvres et les vieillards de l'Église doivent être plus honorés que tous les autres.
33. <i>Qui die sollemni, praetermisso ecclesiae conuentu, ad spectacula uadit, excommunicetur.</i>	33. Que celui qui, le dimanche, au lieu d'aller à l'église, se rend au spectacle, soit excommunié.

34. <i>Clericus, qui non pro emendo aliquid in mundinis uel in foro deambulat, ab officio suo degradetur.</i>	34. Que le clerc qui déambule dans les marchés ou sur le forum sans rien avoir à acheter, soit dégradé de sa fonction.
35. <i>Clericus, qui absque corpusculi sui inaequalitate uigiliis deest, stipendio priuetur.</i>	35. Que le clerc qui manque les vigiles, à moins que son corps ne soit affaibli par la maladie, soit privé de son revenu.
36. <i>Viduae adulescentes, quae corpore debiles sunt, sumptu ecclesiae, cuius uiduae sunt, sustententur.</i>	36. Que les jeunes veuves, qui sont de faibles constitution, soient prises en charge aux frais de l'Église où elles sont veuves.
37. <i>Mulier, quamuis docta et sancta, uiros in conuentu docere non praesumat.</i>	37. Qu'une femme, quelque docte et sainte qu'elle soit, n'ait pas l'audace d'enseigner à des hommes au sein de l'assemblée de l'Église.
38. <i>Laicus, praesentibus clericis, nisi ipsis probantibus, docere non audeat.</i>	38. Qu'un laïc n'ait pas l'audace d'enseigner en présence de clercs, à moins que ceux-ci ne l'y autorisent.
39. <i>Vir, qui religiosis feminis praeponendus est, ab episcopo loci probetur.</i>	39. Que l'homme qui doit être chargé des religieuses soit approuvé par l'évêque du lieu.
40. <i>Qui communicauerit uel orauerit cum excommunicato, excommunicetur, siue clericus siue laicus.</i>	40. Que celui qui aura communié ou prié avec un individu excommunié soit excommunié, qu'il soit clerc ou laïc.
41. <i>Mulier baptizare non praesumat.</i>	41. Qu'aucune femme n'ait la prétention de donner le baptême.
42. <i>Clericus inuidens fratrum profectibus, donec in uitio est, non promouetur.</i>	42. Qu'on ne promeuve pas un clerc jaloux des promotions de ses frères, tant qu'il reste dans ce vice.
43. <i>Clericus, qui adulationibus et proditiionibus uacareprehenditur, regradetur ab officio.</i>	43. Que tout clerc surpris à des flagorneries ou à faire des ragots soit dégradé de ses fonctions.
44. <i>Clericus maledictus, maximeque in sacerdotibus, cogatur ad postulandam ueniam ; si noluerit, regradetur, nec unquam ad officium absque satisfactione reuocetur.</i>	44. Le clerc médisant, surtout envers des prêtres, devra demander pardon ; s'il refuse, qu'il soit dégradé, et qu'il ne soit plus accueilli à l'office avant d'avoir fait pénitence.
45. <i>Omnes clerici, qui ad operandum ualidi sunt, et artificiola et litteras discant.</i>	45. Que tous les clercs aptes à travailler se forment à des métiers, et apprennent à lire et à écrire.
46. <i>Eius, qui frequenter litigat et ad accusandum facilis est, testimonium nemo absque grandi examinatione recipiat.</i>	46. Que personne ne reçoive le témoignage d'un homme habitué aux querelles et prompt à accuser autrui, sans un examen scrupuleux.
47. <i>Dissidentes episcopos, si non timor Dei, synodus reconciliet.</i>	47. Si la crainte de Dieu y est impuissante, que ce soit un concile qui réconcilie les évêques en désaccord.

48. <i>Discordantes clericos episcopus uel ratione uel potestate ad concordiam trahat, inoboedientes synodus per audientiam damnet.</i>	48. Que l'évêque ramène à la concorde, de gré ou de force, les clercs en désaccord ; ceux qui désobéiraient, qu'un concile les condamne dans un procès.
49. <i>Oblationes dissidentium fratrum neque in sacrario neque in gazophylacio recipiantur.</i>	49. Que les offrandes de frères dissidents ne soient acceptées ni dans la sacristie ni dans la chambre du trésor.
50. <i>Irrita erit episcopi uel donatio uel uenditio uel commutatio rei ecclesiasticae absque conniuentia et subscriptione clericorum.</i>	50. Toute donation, vente ou échange d'un bien de l'Église par l'évêque sera considéré comme nul sans l'accord et la signature des clercs.
51. <i>Irritam esse iniustam episcoporum damnationem et idcirco a synodo retractandam.</i>	51. Si un évêque prononce une condamnation injuste, celle-ci sera nulle, et, pour cette raison, réexaminée par un concile.
52. <i>Quaerendum in iudicio cuius sit conuersationis et fidei is qui accusat et is qui accusatur.</i>	52. Il convient de demander, lors d'un procès, quelle est la conduite et la religion de celui qui accuse et de celui qui est accusé.
53. <i>Caueant iudices ecclesiae ne, absente eo cuius causa uentilatur, sententiam proferant, quia irrita erit, immo et causam in synodo pro facto dabunt.</i>	53. Que les juges de l'Église prennent garde de ne pas prononcer de jugement en l'absence de celui dont la cause est débattue, parce qu'il sera alors annulé ; ils déféreront plutôt la cause au concile.
54. <i>Studendum episcopo ut dissidentes fratres, siue clericos siue laicos, ad pacem magis quam ad iudicium cohortetur.</i>	54. Que l'évêque emploie ses soins à exhorter ses frères en désaccord, qu'ils soient clercs ou laïcs, à faire la paix, plutôt qu'à engager un procès.
55. <i>Seditionarios nunquam ordinandos clericos, sicut nec usurarios nec iniuriarum suarum ultores.</i>	55. Les clercs séditieux ne doivent jamais être ordonnés, de même que les usuriers, non plus que ceux qui se vengent eux-mêmes d'une injure.
56. <i>Episcopus uel presbyter, si causa uisitandae ecclesiae, alterius episcopi ad ecclesiam ueniant, in gradu suo suscipiantur et tam ad uerbum faciendum quam ad oblationem consecrandam inuitentur.</i>	56. Si un évêque ou un prêtre viennent pour visiter l'église d'un autre évêque, qu'ils soient reçus conformément à leur grade, et qu'ils soient invités tant à prêcher qu'à consacrer l'Eucharistie.
57. <i>Diaconus ita se presbyteri ut episcopi ministrum nouerit.</i>	57. Que le diacre sache qu'il est le serviteur du prêtre comme celui de l'évêque.
58. <i>Vt diaconus, praesente presbytero, eucharistiam corporis Christi populo, si necessitas cogit, iussus eroget.</i>	58. Que le diacre, en présence d'un prêtre, si la nécessité l'exige et s'il y est invité, distribue l'eucharistie du corps du Christ au peuple.
59. <i>Vt diaconus quolibet loco, iubente prebytero, sedeat.</i>	59. Qu'un diacre ne s'assoie, en quelque lieu que ce soit, que si un prêtre l'y autorise.
60. <i>Vt diaconus tempore tantum oblationis et lectionis alba utatur.</i>	60. Que le diacre ne revête l'aube qu'au moment de l'offertoire et de la lecture.

61. <i>Vt diaconus in conuentu presbyterorum interrogatus loquatur.</i>	61. Que le diacre ne parle, dans l'assemblée des prêtres, que lorsqu'on l'interroge.
62. <i>Omni die exorcistae energumenis manus imponant.</i>	62. Que les exorcistes posent chaque jour leurs mains sur les possédés.
63. <i>Pauimenta domorum Dei energumeni euerrant.</i>	63. Que les possédés balaient le sol des églises.
64. <i>Energumenis in domo Dei assidentibus uictus quotidianus per exorcistas opportuno tempore ministretur.</i>	64. Qu'une nourriture quotidienne soit servie, au moment opportun, par les exorcistes aux énergumènes qui séjournent dans la maison de Dieu.
65. <i>Omni tempore ieiunii manus paenitentibus a sacerdotibus imponatur.</i>	65. Que tous les jours du jeûne, les prêtres imposent leurs mains sur les pénitents.
66. <i>Mortuos ecclesiae paenitentes efferant et sepeliant.</i>	66. Que les pénitents se chargent d'emporter et d'ensevelir les morts de l'église.
67. <i>Paenitentes etiam diebus remissionis genua flectant.</i>	67. Que les pénitents s'agenouillent même les jours de rémission.
68. <i>Ad reatum episcopi pertinet uel prebyteri qui paroeciae praeest, si, sustendendae uitae praesentis causa, adulescentiores uiduae uel sanctimoniales clericorum familiaritatibus subiiciantur.</i>	68. On tiendra pour responsable l'évêque ou le prêtre qui dirige la paroisse si, pour assurer leur subsistance, de jeunes veuves, ou de jeunes religieuses sont soumises à des rapports familiaux avec les clercs.
69. <i>Eorum qui pauperes opprimunt donaria sacerdotibus refutanda.</i>	69. Les prêtres doivent refuser les dons de ceux qui oppriment les pauvres.
70. <i>Christianum catholicum, qui pro catholica fide tribulationes patitur, omni honore a sacerdotibus honorandum, etiam in quotidiani uictus ministerio.</i>	70. Tous les honneurs doivent être rendus par les prêtres au chrétien catholique qui subit des tourments au nom de la foi catholique, même dans le service de la nourriture quotidienne.
71. <i>Clericum inter tentationes officio suo incumbantem gradibus sublimandum.</i>	71. Que le clerc qui remplit sa fonction au milieu des persécutions soit élevé à un grade supérieur.
72. <i>Clericum inter tentationes ab officio declinantem uel negligentius agentem ab ipso officio remouendum.</i>	72. Que le clerc qui, au milieu des persécutions, se détourne de sa fonction ou agit de façon trop négligente, soit démis de sa fonction.
73. <i>Clericum scurrilem et uerbis turpibus iocularum ab officio retrahendum.</i>	73. Que le clerc bouffon et qui se permet de plaisanter en employant des termes honteux soit démis de sa fonction.
74. <i>Clericum per creaturas iurantem acerrime obiurgandum ; si persistit in uitio, excommunicandum.</i>	74. Le clerc qui jure par les créatures doit être sévèrement réprimandé ; s'il persiste dans le vice, il doit être excommunié.
75. <i>Clericum inter epulas cantantem supradictae sententiae seueritate coercendum.</i>	75. Le clerc qui chante dans des festins doit être réprimé par la sévérité de la sentence susdite.

76. <i>Clericum, qui tempore indicti ieiunii absque inuitabili necessitate ieiunium rumpit, minorem habendum.</i>	76. Le clerc qui rompt le jeûne pendant la période où il est prescrit, à moins d'une nécessité absolue, doit être ramené à un rang inférieur.
77. <i>Qui dominico die studiose ieiunat, non credatur catholicus.</i>	77. Que celui qui fait exprès de jeûner pendant le jour du Seigneur ne soit pas tenu pour catholique.
78. <i>Paschae sollemnitatis uno die et tempore celebranda.</i>	78. La solennité de Pâques doit être célébrée par tous le même jour et au même moment.
79. <i>Clericus, quamlibet uerbo dei eruditus, artificio uictum quaerat.</i>	79. Que le clerc, quelque instruit qu'il soit de la parole du Seigneur, gagne sa nourriture par le travail.
80. <i>Clericus haereticorum et schismaticorum tam conuiuia quam sodalitates aequaliter uitet.</i>	80. Que le clerc se garde de prendre part aux repas tout autant qu'aux réunions d'hérétiques et de schismatiques.
81. <i>Conuenticula haereticorum non ecclesias sed conciliabula appellanda.</i>	81. Les réunions d'hérétiques ne doivent pas être appelées églises, mais conciliabules.
82. <i>Cum haereticis neque orandum neque psallendum.</i>	82. On ne doit ni prier ni chanter avec les hérétiques.
83. <i>Auguriis uel incantationibus seruientem a conuentu ecclesiae separandum ; similiter et iudaicis superstitionibus uel feriis inhaerentem.</i>	83. Celui qui s'adonne aux augures ou à des enchantements doit être exclu de l'assemblée de l'Église ; et de la même façon celui qui prend part aux superstitions ou aux fêtes des juifs.
84. <i>Ex paenitentibus, quamuis bonus, clericus non ordinetur ; si per ignorantiam episcopi factus fuerit, deponatur a clero, quia se ordinationis tempore non prodidit fuisse paenitentem ; si autem sciens episcopus ordinauit, etiam ipse ab episcopatus sui ordinandi dumtaxat potestate priuetur.</i>	84. On ne peut ordonner un clerc parmi les pénitents, quelque vertueux qu'il soit ; si un clerc est ordonné par suite de l'ignorance de l'évêque, qu'il soit déposé de sa charge, puisqu'il n'a pas informé au moment de l'ordination qu'il était alors pénitent ; si l'évêque l'a ordonné tout en le sachant, qu'il soit lui aussi privé de son pouvoir épiscopal d'ordination.
85. <i>Simili sententiae subiacebit episcopus, si sciens ordinauerit clericum eum qui uiduam aut repudiam uxorem habuit uel secundam.</i>	85. La même sentence s'appliquera à l'évêque qui aura ordonné un clerc tout en sachant qu'il avait épousé une veuve ou une femme divorcée, ou qu'il était marié deux fois.
86. <i>Qui oblationes defunctorum aut negant ecclesiis aut cum difficultate reddunt, tanquam egentium necatores excommunicentur.</i>	86. Que ceux qui refusent aux églises les offrandes des défunts ou qui ne les cèdent qu'avec difficulté soient excommuniés en tant qu'assassins des indigents.
87. <i>Presbyteri, qui per dioceses ecclesias regunt, non a quibuslibet episcopis, sed a suis, nec per iuniorum clericum, sed aut per seipsum aut per illum qui sacrarium tenet, ante paschae sollemnitatem, chrisma petant.</i>	87. Que les prêtres qui dirigent des églises dans les diocèses aillent chercher le chrême, avant la solennité de Pâques, non pas auprès de n'importe quel évêque, mais auprès du leur propre, et non pas par l'intermédiaire d'un clerc plus jeune, mais par eux-mêmes ou par l'intermédiaire de celui qui tient la sacristie.



88. <i>Clericus, qui episcopi circa se distractionem iniustam putat, recurrat ad synodum.</i>	88. Que le clerc qui estime que la rigueur de l'évêque envers lui est injuste fasse un recours devant le synode.
89. <i>Episcopus, si clerico uel laico crimen impegerit, deducatur ad probationem in synodo.</i>	89. Que l'évêque qui porte une accusation contre un clerc ou un laïc soit conduit à en faire la preuve durant l'assemblée des évêques.

### Procédure d'ordination

<i>Recapitulatio ordinationis officialium ecclesiae.</i>	Récapitulation de l'ordination de ceux qui ont une fonction dans l'Église.
90. <i>Episcopus cum ordinatur, duo episcopi ponant et teneant euangeliorum codicem super ceruicem eius, et uno super eum fundente benedictionem, reliqui omnes episcopi, qui adsunt, manibus suis caput eius tangant.</i>	90. Lorsqu'un évêque est ordonné, que deux évêques posent et tiennent le livre des évangiles au-dessus de sa tête, et pendant que l'un répand sur lui la bénédiction, que tous les autres évêques présents lui imposent les mains sur la tête.
91. <i>Presbyter cum ordinatur, episcopo eum benedicente et manum super caput eius tenente, etiam omnes presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas iuxta manum episcopi super caput illius teneant.</i>	91. Lorsqu'un prêtre est ordonné, tandis que l'évêque le bénit en tenant sa main au-dessus de sa tête, que tous les prêtres qui sont présents lui imposent aussi les mains sur la tête à côté de la main de l'évêque.
92. <i>Diaconus cum ordinatur, solus episcopus, qui eum benedicit, manum super caput illius ponat, quia non ad sacerdotium sed ad ministerium consecratur.</i>	92. Lorsqu'un diacre est ordonné, que seul l'évêque qui le bénit lui fasse l'imposition des mains, parce qu'il n'est pas consacré pour le sacerdoce mais pour un ministère.
93. <i>Subdiaconus cum ordinatur, quia manus impositionem non accipit, patenam de manu episcopi accipiat uacuum et calicem uacuum, de manu uero archidiaconi accipiat urceolum cum aquamanile ac manutergium.</i>	93. Lorsqu'un sous-diacre est ordonné, puisqu'il ne reçoit pas l'imposition des mains, qu'il reçoive une patène vide des mains de l'évêque ainsi qu'un calice vide, mais qu'il reçoive de la main de l'archidiacre un petit récipient avec un bassin pour se laver les mains, et un essuie-main.
94. <i>Acolythus cum ordinatur, ab episcopo quidem doceatur qualiter se in officio agere debeat, sed ab archidiacono accipiat ceroferarium cum cereo, ut sciat se ad accendenda ecclesiae luminaria mancipari ; accipiat et urceolum uacuum ad suggerendum uinum in eucharistiam sanguinis Christi.</i>	94. Lorsqu'un acolyte est ordonné, qu'il apprenne de l'évêque comment il doit se comporter dans sa fonction, mais qu'il reçoive de l'archidiacre un porte-cierge avec un cierge, afin qu'il sache qu'il est employé à l'éclairage des lampes de l'église ; qu'il reçoive aussi un petit récipient vide pour présenter le vin dans l'eucharistie du sang du Christ.
95. <i>Exorcista cum ordinatur, accipiat de manu episcopi libellum in quo scripti sunt exorcismi, dicente sibi episcopo : accipe et commenda, et habeto potestatem imponendi manus super energumenum siue baptizatum siue cathecumenum.</i>	95. Lorsqu'un exorciste est ordonné, qu'il reçoive de la main de l'évêque un livre dans lequel sont inscrits les exorcismes, tandis que l'évêque lui dira : « Prends, approuve, et reçois le pouvoir d'imposer les mains sur le possédé, qu'il soit baptisé ou catéchumène. »

<p>96. <i>Lector cum ordinatur, faciat de illo uerbum episcopus ad plebem, indicans eius fidem ac uitam atque ingenium ; post haec, exspectante plebe, tradat ei codicem de quo lecturus est, dicens ad eum : Accipe, et esto uerbi dei relator, habiturus, si fideliter et utiliter impleueris officium, partem cum his qui uerbum Dei ministrauerunt.</i></p>	<p>96. Lorsqu'un lecteur est ordonné, que l'évêque le présente à l'assemblée des fidèles, en indiquant sa foi, sa vie et son esprit ; après cela, sous le regard des fidèles, qu'il lui transmette un livre dont il fera lecture, en lui disant : « Prends, et sois le narrateur du verbe de Dieu, et si tu remplis fidèlement et utilement ta fonction, tu auras part avec ceux qui auront servi la parole de Dieu. »</p>
<p>97. <i>Ostiarius cum ordinatur, postquam ab archidiacono instructus fuerit qualiter in domo Dei debeat conuersari, ad suggestionem archidiaconi tradit ei episcopus clauis ecclesiae de altari dicens : Sic age, quasi redditurus Deo rationem pro his rebus quae istis clauibus recluduntur.</i></p>	<p>97. Lorsqu'un portier est ordonné, après que l'archidiacre l'aura instruit de la façon dont il doit se comporter dans la maison de Dieu, sur proposition de l'archidiacre, l'évêque lui transmet les clefs de l'église depuis l'autel en lui disant : « Agis comme si tu devais rendre compte à Dieu des objets qui sont enfermés par ces clefs. »</p>
<p>98. <i>Psalmista, idest cantor, potest absque scientia episcopi, sola iussione presbyteri, officium suscipere cantandi, dicente sibi presbytero : Vide ut quod ore cantas, corde credas et quod corde credis operibus probes.</i></p>	<p>98. Le psalmiste, c'est-à-dire le chanteur, peut, sur seul ordre du prêtre et sans que l'évêque en soit informé, recevoir la charge de chanter, quand le prêtre lui dit : «Veille à croire dans ton cœur ce que tu chantes avec ta bouche et de démontrer par tes actions ce que tu crois dans ton cœur. »</p>
<p>99. <i>Sanctimonialis uirgo, cum ad consecrationem sui episcopo offertur, in talibus uestibus applicetur qualibus semper usura est, professioni et sanctimoniae aptis.</i></p>	<p>99. Lorsqu'une vierge moniale est amenée à l'évêque pour sa consécration, qu'on la revête des vêtements qu'elle portera toujours, adaptés à sa profession et à sa pureté.</p>
<p>100. <i>Viduae uel sanctimoniales, quae ad ministerium baptizandarum mulierum eliguntur, tam instructae sint ad id officium, ut possint aperto et sano sermone docere imperitas et rusticanas mulieres, tempore quo baptizandae sunt, qualiter baptizatoris ad interrogata respondeant et qualiter, accepto baptisate, uiuant.</i></p>	<p>100. Que les veuves ou les religieuses qui sont choisies pour s'occuper du baptême des femmes soient formées à cette fonction de sorte qu'elles puissent, par une parole claire et juste, apprendre aux femmes inexpérimentées et ignares, au moment où elles doivent être baptisées, comment elles doivent répondre aux questions de l'officiant et, une fois qu'elles auront reçu le baptême, de quelle façon elles doivent vivre.</p>
<p>101. <i>Sponsus et sponsa, cum benedicendi sunt a sacerdote, a parentibus suis uel a paranympis offerantur. Qui cum benedictionem acceperint, eadem nocte, pro reuerentia ipsius benedictionis, in uirginitate manent.</i></p>	<p>101. Que l'époux et l'épouse, au moment de recevoir la bénédiction du prêtre, soient présentés par leurs parents ou par des garçons d'honneur. Une fois qu'ils auront reçu la bénédiction, la nuit venue, par respect envers cette même bénédiction, qu'ils conservent leur virginité.</p>
<p>102. <i>Viduae, quae stipendio ecclesiae sustentantur, tam assiduae in Dei opere debent, quae et meritis et orationibus suis ecclesiam iuuent.</i></p>	<p>102. Les veuves qui sont entretenues par les aides de l'Église doivent se consacrer continuellement à l'œuvre de Dieu de manière à aider l'Église par leur vertu et leurs prières.</p>

## **Annexe 2. Prosopographie**

**Prosopographie des destinataires et des individus mentionnés  
dans les œuvres de Sidoine Apollinaire**

Nous sommes grandement redevable, pour l'établissement de cette prosopographie, au travail des rédacteurs des riches notices du quatrième volume de la récente *Prosopographie Chrétienne du Bas Empire* (à laquelle nous renvoyons ici systématiquement par l'abréviation PCBE), consacré à la Gaule chrétienne (PCBE, vol. 4). Nous avons toutefois cherché, dans la mesure du possible, à compléter les données recueillies dans cet ouvrage par les éventuelles corrections apportées par la bibliographie critique récente et par des remarques personnelles visant notamment à éclairer la teneur des relations et des propos entretenus par ces divers personnages avec Sidoine, en précisant notamment le contenu des lettres qui leur étaient adressées, le cas échéant.

Lorsque les personnages sont destinataires de lettres ou de poèmes, ce qui est le plus courant, la référence de l'œuvre ou des œuvres qui leur sont adressées est indiquée sous leur nom ; sinon, la mention souscrite indique dans quelle œuvre le personnage est mentionné.

Nous avons concentré notre effort documentaire sur les individus gaulois ; quelques personnages proviennent toutefois d'autres provinces de l'empire.

Les évêques sont indiqués en majuscules.

Abraham<sup>1728</sup>

évoqué dans l'*epist.* 7, 17  
dans laquelle Sidoine  
introduit son épitaphe.

Prêtre originaire des bords de l'Euphrate, et dont la vie nous est connue par Sidoine, recopié et légèrement complété par Grégoire de Tours<sup>1729</sup>. Sur son chemin pour l'Égypte érémitique où le pousse sa vocation chrétienne, il est victime de la persécution menée par le roi de Suse, le sassanide Yazdgird II, vers 451. Après s'être échappé de la prison où il avait été retenu cinq ans, il se dirige vers l'Ouest, sans s'arrêter, chemin faisant, dans les grandes villes énumérées par Sidoine qui peuvent avoir ponctué son itinéraire vers sa destination finale, Clermont, où il aurait peut-être été invité par Eparchius, vers 465<sup>1730</sup>. Là, à environ 500 mètres au Nord-Ouest de la muraille d'enceinte de la ville, il élève une cabane recouverte de chaume pour mener une vie d'anachorète, et fonde un temple que l'on peut identifier avec la *basilica s. Cyrici*, qui pourrait avoir été consacrée avec les reliques du martyr d'Antioche (autrement appelé saint Quiricus, martyr vers 304) qu'Abraham aurait ramenées avec lui<sup>1731</sup>. Il établit dans le monastère de saint-Cirgues, au nord-ouest de Clermont<sup>1732</sup>, une communauté de frères parmi lesquels il a le titre d'*antistes* ou *sacerdos*. Grégoire de Tours l'appelle cependant *abbas*, et lui attribue également divers miracles, dont un de multiplication du vin, qui se trouvait en trop faible quantité à l'occasion d'une fête célébrée à saint-Cirgues en présence du *dux* Victorius\*. Ce dernier, d'ailleurs, le veille sur son lit de mort, vers 477, et finance en grande pompe ses funérailles dans le monastère, où sera prononcé le « chant funèbre en vers élégiaques » que Sidoine compose en son honneur, à la demande de Volusianus\* (*Epist.* 7, 17). Son successeur au monastère est Auxanius\*.

Agricola<sup>1733</sup>

*Epist.* 1, 2 et 2, 12

Beau-frère de Sidoine (frère de Papiantilla\* et d'Ecdicius\*, fils de l'empereur Avitus), originaire de Clermont, il se convertit à la suite d'une grave maladie et devient pénitent à la fin de sa vie.

*Epist.* 1, 2 : Sidoine lui adresse le portrait détaillé de Théodoric II, roi des Goths.

*Epist.* 2, 12 : cette lettre annonce à Agricola la maladie de sa nièce, la fille de Sidoine, Severiana.

Agrippinus<sup>1734</sup>

évoqué dans l'*epist.* 6, 2

Prêtre depuis peu vers 470, probablement au sein de l'Église arverne, il est le père d'une jeune femme récemment devenue veuve, et pour laquelle il intente un procès afin que cette dernière touche un héritage, contre la mère du défunt mari, Eutropia\*. Sidoine signale à demi-mots le caractère procédurier et quelque peu intransigeant de ce prêtre à l'égard de la mère endeuillée, puisqu'il demeure inflexible face à l'accord amiable qu'a

<sup>1728</sup>PCBE p. 46-47.

<sup>1729</sup>Grégoire de Tours, *Vit. Patr.* 3, 1, qui le nomme abbé.

<sup>1730</sup>Griffe, 3, 324-325.

<sup>1731</sup>TCCG 6, p. 36. On ignore si le culte de ce martyr existait avant l'arrivée d'Abraham à Clermont (Van Waarden 2016, p. 204)

<sup>1732</sup>Pietri 1980, p. 196 et Van Waarden 2010, p. 26.

<sup>1733</sup>PCBE p. 85.

<sup>1734</sup>PCBE p. 92.

proposé Sidoine et qu'il a recours au « souffle des astuces en usage dans le siècle », malgré son statut de clerc.

### AGROECIUS<sup>1735</sup>

*Epist.* 7, 5  
évoqué anonymement dans  
*l'epist.* 7, 9, 6

Evêque de Sens, et ainsi métropolitain de la Lyonnaise quatrième. À ce titre, il est appelé par Sidoine vers 470, pour le seconder dans le choix de l'évêque de Bourges, dont le siège épiscopal est vacant (l'occupation de l'Aquitaine Première par les Wisigoths explique l'absence du nombre suffisant d'évêques issus de cette province). Agroecius doit être reconnu en la personne du clerc (anonyme) mentionné par Sidoine et présent lors de la nomination, par ce dernier, de Simplicius\*. On peut l'identifier également au destinataire puis continuateur du *De orthographia* du grammairien Aper, qu'il complète avec une *Ars de orthographia* dédiée à Eucher : si tel est le cas, il aurait alors enseigné la grammaire aux côtés de ce dernier à Lyon au cours de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle. Les auteurs de la *Clavis*<sup>1736</sup> l'identifient aussi avec l'auteur de la lettre *De Fide* adressée à un certain Avitus.

*Epist.* 7, 5 : Agroecius est appelé par Sidoine à venir l'épauler à l'occasion de l'élection de l'évêque de Bourges.

### Albiso<sup>1737</sup>

évoqué dans *epist.* 9, 2, 1

Prêtre appartenant au clergé d'Autun, chargé par l'évêque de cette ville, Euphronius\*, avec le diacre Proculus\*, de porter une lettre à Sidoine alors qu'il est évêque depuis peu. Sidoine indique que ses mœurs sont exemplaires.

### Amantius<sup>1738</sup>

évoqué (anonymement)  
dans *l'epist.* 6, 8, dans  
*l'epist.* 7, 2, *l'epist.* 7, 7,  
*l'epist.* 7, 10 et dans *l'epist.*  
9, 4.

Lecteur et homme d'affaires d'origine auvergnate, porteur des lettres de Sidoine à Graecus\* de Marseille. Au fil des lettres adressées à Graecus\* se tisse la trame plaisante des aventures d'Amantius : issu d'une famille modeste d'Auvergne, dont les ancêtres assumèrent des charges dans l'Église, il fuit, vers 467<sup>1739</sup>, le domicile familial, désireux d'échapper à la rigueur de son père, pour gagner Marseille, où l'évêque Eustasius\* le fait bénéficiaire de son patronage, en lui proposant notamment un logement peu coûteux. Il a alors environ 17 ans. Sa sociabilité le rend rapidement populaire auprès de ses voisins, de ses concitoyens, et du comte de la cité. Promu *lector* par Eustasius qui le fait bénéficiaire de sa bénédiction, il épouse une jeune fille de bonne famille, d'environ 12 ans, qu'il avait prise en affection alors qu'elle était fillette, et à qui il offrait alors, comme voisin, « de modestes jouets ». Il reçoit également le soutien du comte de la cité. Après avoir falsifié son contrat de mariage en surévaluant ses biens, il finit par abandonner sa riche épouse en lui laissant plusieurs enfants, et en emportant sa fortune ainsi que des objets dont elle avait hérité de son père. La belle-mère de cet « Hippolyte » songe alors à lui intenter un procès. Revenu à Clermont vers 470, Amantius gagne la faveur de Sidoine qui le promeut aussi lecteur et rédige une lettre de

<sup>1735</sup> PCBE p. 95.

<sup>1736</sup> Dekkers E. et Gaar A. (éd.), *Clavis Patrum Latinorum* (3e éd.), Turnhout, 1995, 1463a.

<sup>1737</sup> PCBE p.103-104.

<sup>1738</sup> PCBE 123-124.

<sup>1739</sup> Cette chronologie est proposée par Van Waarden 2010, p. 132..

recommandation (*epist.* 6, 8) à l'adresse de Graecus\*, où il présente Amantius comme un commerçant chargé d'acheter pour ses clients des cargaisons achalandées à Marseille. L'homme va manifestement tenter de se réconcilier avec sa belle-mère, qu'il a spoliée. Une seconde lettre suivra, par laquelle Sidoine expliquera les méfaits et les tromperies d'Amantius, non sans toutefois prier Graecus de le faire bénéficier de sa protection. Amantius restera par ailleurs le porteur régulier de la correspondance entre les deux évêques.

#### AMBROSIUS<sup>1740</sup>

*Epist.* 9, 6

Évêque d'un siège non spécifié, qui peut être Cahors. Il est possible de l'identifier avec l'évêque homonyme qui échange des ouvrages patristiques avec Ruricius\* de Limoges<sup>1741</sup>.

*Epist.* 9, 6 : Sidoine apprend à Ambrosius qu'un jeune noble, dont l'indigne relation avec une domestique le préoccupait, est finalement revenu dans le droit chemin et a fini par épouser une chaste jeune fille de bonne famille. Sidoine l'invite à former des prières pour que le jeune couple, après avoir donné naissance à un ou deux enfants au maximum, opte ensuite pour la voie de la continence qui doit garantir l'expiation des péchés du jeune homme.

#### Anthedius<sup>1742</sup>

évoqué dans les  
*carm.* 9, v. 312,  
*carm.* 22,  
dans l'*epist.* 2,  
et dans *epist.* 8, 11, 2.

Poète gaulois présidant le cercle poétique que réunissait Pontius Leontius\* dans sa villa à Bordeaux. Il est particulièrement versé dans les sciences mathématiques, l'astronomie et la philosophie, et a d'ailleurs lu les grands ouvrages d'astrologie de Julius Firminus, Julianus Vertacus, et Fullonius Saturninus.

#### ANTIOLUS<sup>1743</sup>

évoqué dans l'*epist.* 8, 14

Évêque d'un siège inconnu vers 478/79, il a entretenu Sidoine des qualités de Principius\*, de son frère Rémi\* et de leur père, Emilius. Il fut « une personnalité fort éminente dans l'illustre monastère de Lérins, un compagnon de cellule des Loup et des Maxime », donc avant 433 (date jusqu'à laquelle Maxime est abbé sur l'île). On ne peut l'identifier avec l'évêque de Besançon, Antidius, mais il est possible de reconnaître en lui le moine Antidiolus de Condat (Jura)<sup>1744</sup>.

#### Aper<sup>1745</sup>

*Epist.* 4, 21  
*Epist.* 5, 14

Autunois d'origine, puis, orphelin de mère, élevé par ses grands-parents Fronto et Auspicia en Auvergne, cousin de la vierge Frontina dont on ne connaît rien d'autre que sa profonde dévotion. Aper reçoit, en sa qualité de noble citoyen, l'enseignement du *grammaticus* et du *rhétor* en Auvergne ; il y hérite de riches propriétés. Sa spiritualité chrétienne est vantée par Sidoine.

*Epist.* 4, 21 : Sidoine prie instamment Aper, résidant à nouveau à Autun,

<sup>1740</sup> PCBE p. 129.

<sup>1741</sup> Ruricius de Limoges., *epist.* 2, 44.

<sup>1742</sup> Ce poète est absent de la PCBE ; PLRE p. 93.

<sup>1743</sup> PCBE p. 152.

<sup>1744</sup> Dubreucq 2010, p. 196-99

<sup>1745</sup> PCBE p.158-159.

de revenir parmi ses concitoyens arvernes qui le réclament.

*Epist.* 5, 14 : Aper semble avoir accédé à la requête de Sidoine, qui l'imagine, dans cette lettre, occupé à divers loisirs oisifs dans les montagnes de l'Auvergne, avant de lui adresser une invitation à la fête des Rogations qu'il a organisée.

#### Apollinaris<sup>1746</sup>

*Epist.* 3, 13

*Epist.* 4, 4

*Epist.* 4, 6

*Epist.* 4, 12

*Epist.* 5, 3

*Epist.* 5, 6

Oncle de Sidoine, frère de Simplicius (avec lequel il partage la réception de certaines lettres) et de Thaumastus. Propriétaire du domaine de Vorocingus près de Nîmes (*carm.* 24, 51-68 et *epist.* 2, 9), il fut faussement accusé de trahison au bénéfice des Burgondes en 474.

*Epist.* 4, 4 : Sidoine demande à Simplicius\* en même temps qu'à Apollinaris des nouvelles de leur pays, par l'intermédiaire du prêtre Faustinus\*.

*Epist.* 4, 6 : Sidoine recommande à Apollinaris de renoncer à un projet de pèlerinage, en compagnie de dames pieuses, rendu périlleux par les hostilités concomitantes. Sidoine lui demande aussi de régler le conflit qui oppose le porteur de la lettre à l'un de ses clients, Genesisius.

*Epist.* 4, 12 : Simplicius\* et Apollinaris sont priés de réécrire leur lettre, qui a été perdue par le messager Constans\*.

*Epist.* 5, 3 : Sidoine apprend à Apollinaris, ainsi qu'à Simplicius\*, qu'il se remet tout juste d'une grave maladie, consécutive à sa prise de fonction à l'évêché de Clermont. Il lui demande aussi, inquiet en cette période troublée, des nouvelles, et s'étonne de son silence.

*Epist.* 5, 6 : Apollinaris a été injustement accusé d'avoir traîtreusement dirigé le parti impérial contre Chilpéric, maître des milices Burgondes. Sidoine propose à Apollinaris d'intercéder en sa faveur en se rendant à Lyon. Cette intervention réussira (*epist.* 5, 7).

#### APRUNCULUS<sup>1747</sup>

*Epist.* 9, 10

Évêque de Langres (puis de Clermont où il succédera à Sidoine), il réside un temps dans le *castrum* de Dijon, avant d'être soupçonné par les Burgondes de comploter avec les Francs, au témoignage (jugé peu cohérent) de Grégoire de Tours<sup>1748</sup>. Il se rend alors à Clermont, où Sidoine, sur son lit de mort (donc après 483), prophétise la venue d'Aprunculus et affirme qu'il sera son successeur sur le siège épiscopal de Clermont, ce qui adviendra en effet<sup>1749</sup>. Il restera évêque de cette cité jusqu'à sa mort en 490<sup>1750</sup> : pendant cette période, il correspond avec Ruricius\* de Limoges<sup>1751</sup>, dont il accueillera les fils (Ommatius et Eparchius) à Clermont afin de les intégrer à son clergé.

*Epist.* 9, 10 : Aprunculus a reçu une première lettre de Sidoine dont il n'a pas accusé réception ; cette fois-ci, il se voit remettre à sa demande, par l'intermédiaire de son frère Caelestius\*, une lettre de cession pour un certain Iniuriosus (cette forme s'apparente à un jeu de mots plutôt qu'à un

<sup>1746</sup> PCBE p.161-163.

<sup>1747</sup>PCBE p. 172-174.

<sup>1748</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 23.

<sup>1749</sup>*Id.*, *Ibid.*, p. 68, l. 26-29.

<sup>1750</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 3, 2.

<sup>1751</sup>Ruricius de Limoges, *Epist.* 2, 49 ; *ibid.*, *epist.* 2, 55 ; *Ibid.*, *epist.* 2, 56 ; *Ibid.*, *epist.* 2, 57 ; *Ibid.*, *epist.* 2, 58.



prénom), qui est probablement appelé à devenir serviteur dans l'Église de Langres. Par cette lettre, datée entre 476 et 483, Sidoine donne « possession » de ce dernier à Aprunculus, à la condition qu'il ne le considère pas comme un serviteur, du moment toutefois qu'Iniuriosus reste auprès de lui.

Aquilinus<sup>1752</sup>

*Epist.* 5, 9

Ami lyonnais de longue date de Sidoine, prolongeant l'amitié qu'avaient nouée leurs grands-pères respectifs, Apollinaris et Decimius Rusticus\*. Aquilinus et Sidoine ont le même âge, la même origine (Lyon) et ont suivi des études communes. Aquilinus est le père d'un fils nommé Rusticus (Rusticus 2\*), dont Sidoine souhaiterait voir prolonger l'amitié qu'il entretient avec son propre fils, Apollinaris\*.

*Epist.* 5, 9 : Sidoine rappelle quels motifs unirent son grand-père, Apollinaris, à celui d'Aquilinus, dans l'amitié ; il souhaite que cette amitié, que lui-même a prolongée avec Aquilinus, revive entre leurs fils respectifs homonymes.

Araneola<sup>1753</sup>

évoquée dans les  
*carm.* 14, *carm.* 15 et  
*carm.* 24, 90-91.

Fille du consul Magnus\*, sœur de Magnus Felix\* et de Probus\*, épouse de Polemius\*, à qui elle est mariée vers 461.

Sidoine compose son épithalame (*carm.* 15) à l'occasion de son mariage avec Polemius : il y vante ses qualités de tisseuse.

Arbogastes<sup>1754</sup>

*Epist.* 4, 17

*Spectabilis comes*, issu d'une noble famille, doté d'un pouvoir militaire et administratif<sup>1755</sup> à Trèves et dans les pays de la Moselle. Fervent chrétien, grand lecteur et habile prosateur maniant admirablement la langue latine, il réclame à Sidoine un commentaire des textes sacrés.

*Epist.* 4, 17 : Sidoine explique qu'il n'accèdera pas à cette requête, faute de se sentir suffisamment compétent en matière d'exégèse.

Arbogast est peut-être le destinataire du livre 7 ou des sept premiers livres de la correspondance de Sidoine, qui les fait acheminer à un personnage resté anonyme, mais par l'intermédiaire d'un proche de Loup de Troyes\*.

Peut-être aussi devient-il évêque de Chartres ou de Strasbourg, si l'on peut se fier au témoignage de certains catalogues épiscopaux<sup>1756</sup> ; il a en tout cas été encouragé à endosser la charge épiscopale par Auspicius\*, évêque de Toul, qui salue chez Arbogastes les qualités politiques et religieuses qui le rendent particulièrement apte au sacerdoce, et qui l'engage à s'abstenir de toute forme de *cupiditas*, au profit d'actes charitables envers les pauvres<sup>1757</sup>.

<sup>1752</sup>PCBE p. 175.

<sup>1753</sup>PCBE p. 176.

<sup>1754</sup>PCBE p. 178-179.

<sup>1755</sup>Auspicius de Toul, *epist. ad Arbogastem comitem Treuerorum*, *Epist. Austras.* 23, Malaspina, p. 148.

<sup>1756</sup>Duchesne, *Fastes* 2, p. 423 (Chartres).

<sup>1757</sup>Auspicius de Toul, *epist. ad Arbogastem comitem Treuerorum*, *Epist. Austras.* 23, Malaspina, v. 8-159, p. 144-158.

- Arvandus<sup>1758</sup>  
évoqué dans l'*epist.* 1, 7
- Gaulois d'origine plébéienne, il fut deux fois préfet du prétoire des Gaules : sa première charge laissa une bien meilleure impression que la seconde, assombrie par une mauvaise gestion financière. Accusé de crime de lèse-majesté et de complot avec Euric, il est appelé à comparaître en 469<sup>1759</sup> à Rome devant un tribunal où siège une délégation gauloise (composée de Tonantius Ferreol, Thaumastus et Petronius) ; sûr de son bon droit, Arvandus ne prend même pas la peine de se défendre, avoue avoir écrit une lettre, qui l'accablait, au souverain wisigoth, et se voit condamné à la peine capitale. Alors qu'il est incarcéré dans l'île Tibérine, Sidoine et les amis d'Arvandus font commuer la peine de mort en exil, ce que confirme Cassiodore<sup>1760</sup>.
- Astyrius<sup>1761</sup>  
évoqué dans l'*epist.* 8, 6
- Consul en 449 : à l'occasion de sa prise de fonction, le 1<sup>er</sup> janvier de cette même année, Sidoine a pu entendre Nicetius\* prononcer son panégyrique à Arles, au moment où le père de Sidoine est préfet du prétoire des Gaules. Astyrius reçoit alors la trabée consulaire, et se voit loué par divers discours élogieux, au cours d'une cérémonie à laquelle Sidoine assiste comme spectateur. Ancien magister *utriusque militiae*, il défait la Bagaude en Espagne en 441. Il est aussi le beau-père du poète Mérobaudes<sup>1762</sup>.
- Attalus<sup>1763</sup>  
*Epist.* 5, 18
- Nommé gouverneur des Éduens entre 471 et 474, il est un vieil ami de Sidoine, en lequel ce dernier a toute confiance, et peut-être l'un de ses parents (*proximus*).  
*Epist.* 5, 18 : Sidoine adresse ses félicitations à son ami pour la charge qu'il occupe, tout en lui témoignant toute sa confiance en sa vertu et en exprimant sa certitude qu'il acceptera de l'aider dans ses « transactions », c'est-à-dire d'éventuels traités entre Burgondes et Arvernes contre les assauts wisigoths.
- Audax<sup>1764</sup>  
(Castilius Innocentius Audax)  
*Epist.* 8, 7
- Promu préfet de Rome en 474, Audax rehausse encore, au témoignage de Sidoine, le renom de sa noble famille en s'élevant au-dessus de ses ancêtres.  
*Epist.* 8, 7 : D'après la lettre que Sidoine lui adresse et qui comporte une critique acerbe des jaloux et des individus dont le seul mérite repose sur leur patrimoine ou leurs ancêtres, on peut déduire que la situation d'Audax a pu éveiller des jalousies. Dans cette lettre d'éloge, on apprend aussi qu'il est père de plusieurs fils.

<sup>1758</sup>PLRE p. 157. Il est étonnant qu'Arvandus, ancien préfet du prétoire des Gaules, n'apparaisse pas dans la PCBE.

<sup>1759</sup>Cassiodore, *chron.* s. a. 469.

<sup>1760</sup>*Ibid.*

<sup>1761</sup>PLRE 2, p. 174-175.

<sup>1762</sup>Hydace, *Chron.*, *MGH aa* 11, 128.

<sup>1763</sup>PCBE p. 228-229.

<sup>1764</sup>PCBE p. 230.

Auspicia<sup>1765</sup>

évoquée dans  
*l'epist.* 4, 21, 4

Épouse de Fronto, d'origine arverne, et mère de deux filles : l'une est la mère d'Aper\*, qu'Auspicia élève lorsqu'il devient orphelin, et l'autre est la mère de Frontina\*.

AUSPICIUS<sup>1766</sup>

*Epist.* 7, 11  
évoqué dans *l'epist.* 4, 17,  
3

Très probablement évêque de la ville de Toul, Auspicius est révérend par Sidoine comme l'un des « illustres Pères et premiers pontifes des Gaules », et salué pour ses compétences qui le rendent plus apte que lui à composer un commentaire de l'Écriture Sainte (*epist.* 4, 17, 3). Prêlat important du Nord de la Gaule, il adresse par ailleurs à Arbogastes\*, comte de Trèves dont il semble proche, une lettre qui le félicite d'être un vrai chrétien, l'exhorte à embrasser une carrière ecclésiastique et le met en garde contre les dangers de la cupidité<sup>1767</sup>.

*Epist.* 7, 11 : Au temps de « l'orage des conflits entre les royaumes », donc probablement durant le siège de Clermont vers 473 ou 474, Sidoine lui recommande le porteur de sa lettre, un certain Petrus\*, ancien *tribunus* et *notarius*.

Auxanius<sup>1768</sup>

évoqué dans *l'epist.* 7, 17

Abbé successeur d'Abraham au monastère de saint-Cirgues après la mort de ce dernier vers 477, en dépit de ses faibles dispositions pour cette charge de direction d'un monastère, dont la règle est alors « flottante ». Il prie ainsi Sidoine d'intercéder auprès de Volusianus\*, probablement membre du même monastère, afin qu'il lui apporte un soutien tutélaire dans sa tâche. Un *uir praestantissimus* Auxanius est également mentionné par Sidoine comme soutien d'Arvandus\*, mais on ne peut affirmer qu'il s'agisse de la même personne, et le fait est présenté comme assez peu probable par Joop Van Waarden<sup>1769</sup>.

Avitus<sup>1770</sup>

*Epist.* 3, 1

Cousin germain et ami de Sidoine, titulaire d'une charge publique similaire à ce dernier. Habitant de Quissac, dans le Gard (*Cottion, carm.* 24, v. 75-79). Il lègue à l'Église de Clermont le domaine de *Cuticiacum*. Il prend part à l'ambassade auprès d'Euric au sujet des négociations territoriales.

*Epist.* 3, 1 : Sidoine évoque son passé commun avec Avitus, avant de le remercier pour le don de son domaine à l'église de Clermont, et de solliciter son appui auprès d'Euric pour préserver l'Auvergne.

BASILIUS<sup>1771</sup>

Évêque d'Aix-en-Provence. D'abord prêtre en Arles, où il assiste aux funérailles d'Hilaire en 449<sup>1772</sup>, il est probable qu'il occupe le siège

<sup>1765</sup>PCBE p. 298.

<sup>1766</sup>PCBE p. 300-301.

<sup>1767</sup>Auspicius Tull., *Ep. ad Arbogastem comitem Treuerorum*, dans *Epist. Austras.* 23, *Malaspina*, p. 144-158.

<sup>1768</sup>PCBE p. 310.

<sup>1769</sup>Van Waarden 2016, p. 248.

<sup>1770</sup>PCBE p. 241-242.

<sup>1771</sup>PCBE p. 318-319.

*Epist.* 7, 6

épiscopal d'Aix entre 463 et 470, date à laquelle on peut le reconnaître dans le destinataire homonyme qui reçoit la résipiscence de Lucidus<sup>1773</sup>, dont le prédestinatianisme est condamné. Il s'illustre également contre l'hérésie arienne d'un goth nommé Modaharius (*epist.* 7, 6, 3), dont on ne sait rien de plus : aucune autre source ne mentionne cette lutte. Basilius met en oeuvre, avec ses collègues Graecus\*, Fauste\* et Leontius\* et au nom de l'empereur Julius Nepos, les négociations de la « paix honteuse » qui conduiront à l'abandon de l'Auvergne aux Goths au profit de la Provence.

*Epist.* 7, 6 : au printemps 475, Basilius est avisé par Sidoine des méfaits d'Euric à l'égard de l'Église catholique et de ses ministres, dont les évêques Crocus\* et Simplicius\*, exilés. Sidoine sollicite d'autre part Basilius pour qu'il obtienne de droit d'ordonner des évêques dans les sièges laissés vacants, sous domination gothique.

Flavius Caecina  
Decius Maximus  
Basilius

évoqué par Sidoine dans  
*l'epist.* 1, 9, 2

Issu de la famille des Decii dont il est le chef, il est préfet du prétoire d'Italie en 458 et entre 463 et 465, patrice et consul en 463. Personnage de grande notoriété et parmi les « premiers après le prince et la pourpre », avec Gennadius Avienus, c'est auprès de cet ancien consul et préfet très influent au Sénat que Sidoine cherche « les faveurs de la Cour », c'est-à-dire une protection politique, à Rome, afin de faire aboutir sa mission de délégation auvergnate : il se voit alors conseiller, par Basilius, de composer le panégyrique d'Anthémius. C'est ainsi grâce à lui que Sidoine obtient, de l'empereur, la préfecture de la ville (*epist.* 1, 9, 6). On peut peut-être l'identifier avec le Basilius, descendant de Caecina Decius Albinus<sup>1774</sup>.

Il faut vraisemblablement l'identifier avec le père du préfet de la ville de Rome qui revendique, en 483, le droit d'être consulté lors de l'élection du successeur du pape Simplicius, et qui réunit un synode de sénateurs laïcs afin de préserver l'Église des abus des évêques (PCBE Italie, vol. 1, p. 262-263).

Burgundio<sup>1775</sup>

*Epist.* 9, 14

Jeune homme de famille sénatoriale inconnu par ailleurs, et dont Sidoine salue la culture et les talents oratoires. Tout juste remis d'une maladie, vers 477, il prie Sidoine de lui expliquer ce que sont des vers rétrogrades : l'unique lettre qui lui est adressée (*epist.* 9, 14), écrite par l'évêque de Clermont lui aussi convalescent, lui fournit éclaircissements et exemples. Sidoine ajoute que Burgundio est, à ses yeux, un talentueux orateur en devenir : il a lui-même été témoin de l'admiration qu'a suscitée l'un de ses récents discours. D'ailleurs, l'évêque l'encourage à terminer l'éloge de Jules César que Burgundio a commencé, afin qu'il le déclame au cours d'une lecture publique que Sidoine aura organisée, soucieux d'aider et de rassurer ce jeune élève de rhétorique. Burgundio est par ailleurs peut-être

<sup>1772</sup>Honorat de Marseille, *Vita s. Hilarii Arelatensis*, 29, SC 404, p. 158.

<sup>1773</sup>Lucidus, *epist.* 2.

<sup>1774</sup>Connu pour être à l'origine de l'inscription de *CIL* 15, 7115-16.

<sup>1775</sup>PCBE p. 377.

un surnom<sup>1776</sup>.

- Caelestius<sup>1777</sup>  
évoqué dans l'*epist.* 9, 10
- Clerc ou moine au service d'Aprunculus\*, il est chargé par ce dernier, alors encore évêque de Langres (jusqu'à 482 ou 483), de réclamer à Sidoine, sur son chemin de retour de Béziers à Dijon, une lettre de cession en faveur d'un certain Iniuriosus\*.
- Calminius<sup>1778</sup>  
*epist.* 5, 12
- Ami d'origine arverne de Sidoine, mobilisé de force par l'ennemi wisigoth qui a vraisemblablement envahi son territoire, il est contraint de participer au siège de sa propre *ciuitas*.  
*Epist.* 5, 12 : Sidoine se désole de l'état de Calminius, prisonnier contraint d'assiéger ses compatriotes ; il lui enjoint de profiter d'une trêve (probablement celle de 474) pour lui envoyer de nombreuses lettres.
- Campanianus<sup>1779</sup>  
*Epist.* 1, 9
- Sans doute sénateur gaulois, inconnu par ailleurs.  
*Epist.* 1, 9 : Sidoine lui détaille les difficultés qu'il éprouve en tant que préfet de la ville de Rome, notamment du fait de la famine.
- Candidianus<sup>1780</sup>  
*Epist.* 1, 8
- Ravennate natif de Caesena et ami de Sidoine.  
*Epist.* 1, 8 : Sidoine lui envoie une lettre où il compare, sur un ton humoristique, les deux cités de Lyon et de Ravenne, au détriment de cette dernière.
- CENSURIUS<sup>1781</sup>  
(nommé Censorius par Sidoine)  
*Epist.* 6, 10
- Évêque d'Auxerre. Il doit être reconnu comme le dédicataire de la *Vie de saint Germain d'Auxerre* de Constantius<sup>17821783</sup>. Il entretient une correspondance avec Sidoine ainsi qu'avec Constantius et Ruricius de Limoges, à propos d'une affaire touchant à une porcherie sise sur les terres de l'église de Limoges<sup>1784</sup>.  
*Epist.* 6, 10 : Sidoine prie Censurius, dans cette lettre acheminée par un diacre qui avait fui Clermont en proie aux Wisigoths pour Auxerre, d'autoriser ce dernier à recueillir le fruit de ses récoltes, et de l'exonérer de taxes foncières. Le diacre en question avait en effet cultivé, durant son exil, une terre appartenant à l'église d'Auxerre.
- Chariobaudus<sup>1785</sup>
- Abbé appartenant à un monastère non spécifié. Il a adressé, du temps de

<sup>1776</sup>Loyen t. 3, n. 58, p. 208.

<sup>1777</sup>PCBE p. 380.

<sup>1778</sup>PCBE p. 412.

<sup>1779</sup>PLRE p. 255.

<sup>1780</sup>PLRE p. 257.

<sup>1781</sup>PCBE p. 450-45.

<sup>1782</sup>*Gesta pontificum Autissiodorensium*, 10, éd. M. Sot, p. 53 : ce document indique que Censorius est le dixième pontife d'Auxerre.

<sup>1783</sup>Constantius, *epist. Censurio papae*, SC 112, p. 114 et 116.

<sup>1784</sup>Ruricius de Limoges, *epist.* 2, 51 et 2, 14.

<sup>1785</sup>PCBE p. 463.

- Epist.* 7, 16 son emprisonnement entre 476 et 477 à Livia ou Bordeaux, une lettre de consolation à Sidoine, qui l'en remercie en remettant aux porteurs de la lettre, les affranchis de l'abbé, un manteau en laine avec capuchon en guise de présent, afin qu'il s'en recouvre la nuit lorsqu'il priera ou dormira, affaibli par le jeûne. Chariobaudus, parfois écrit Chariobaudes, C(h)ariobaudus ou Chariobaldus<sup>1786</sup>, nom assez rare dans l'antiquité tardive, pourrait signaler une ascendance ou une origine germanique. Il est vraisemblable que ce personnage soit le membre éminent d'un monastère, en lien avec la cour wisigothique, peut-être dans la région de Toulouse, et qu'il ait fait bénéficier Sidoine de son influence auprès du roi – telle est l'hypothèse récente de Joop Van Waarden<sup>1787</sup> ; quoi qu'il en soit, Chariobaudus, puisqu'il possède plusieurs affranchis, a vraisemblablement été un homme d'importance avant de devenir abbé.
- Consentius<sup>1788</sup>  
*Epist.* 8, 4  
et *carm.* 23.  
évoqué dans *l'epist.* 9, 15,  
1, v. 23-28.
- Fils du poète homonyme de Narbonne, et natif comme lui de cette ville, où il possède la belle propriété de l'*ager Octavianus*, qui fait l'objet d'une description élogieuse dans la lettre 8, 4. Le poème 23 des *Carmina* de Sidoine évoque la famille de Consentius ainsi que l'éducation très soignée qu'il a reçue ; il maîtrise notamment la langue grecque et compose des poèmes dans cette langue. *Tribunus* et *notarius* au consistoire à Ravenne sous Valentinien III, il est couronné vainqueur d'une course de chars en 440 ou 445 à l'occasion de la cérémonie consulaire de janvier à Rome. Il exerce ensuite une importante fonction palatine, et est choisi pour partir en ambassade auprès de Théodose II avant 450 en raison de sa parfaite connaissance de la langue grecque. Sous Avitus (455/456), il est chargé de la *cura Palatii*. Les exhortations de Sidoine, dans les années 470, l'ont manifestement convaincu de délaisser quelque peu la poésie pour se consacrer à une vie pieuse.  
*Carm.* 23 : après avoir accueilli Sidoine chez lui en 462, Consentius lui a adressé un poème, puis l'a invité à faire de même. Sidoine lui répond donc, en lui envoyant une longue pièce contenant l'éloge de Consentius.  
*Epist.* 8, 4 : entre 476 et 479, Sidoine évoque les activités de Consentius, retiré désormais dans sa belle villa de l'*ager Octavianus* qui comporte un oratoire. Il s'adonne encore un peu à l'activité poétique, mais a embrassé une vie plus sainte ; Sidoine l'encourage à persévérer en ce sens, en se consacrant à des lectures « plus sérieuses », à la louange céleste et aux offrandes religieuses.
- Constans<sup>1789</sup>  
évoqué dans *l'epist.* 4, 12,  
2
- Lecteur de l'église de Clermont, que Sidoine charge d'acheminer des missives à Vaison à ses oncles Apollinaris et Simplicius, mais qui égare la lettre de réponse.
- Constantius<sup>1790</sup> Noble aristocrate, lettré, poète, probablement originaire de Lyon comme

<sup>1786</sup> Van Waarden 2016, p. 186.

<sup>1787</sup> *Ibid.*, p. 181-183.

<sup>1788</sup> PCBE. p. 511-512.

<sup>1789</sup> PCBE p. 513.

<sup>1790</sup> PCBE p. 521-522. Voir aussi Van Waarden 2016, p. 253-255.

*Epist.* 1, 1 ; 3, 2 ; 7, 18 et 8, 16.  
mentionné dans l'*epist.* 9, 16, 1

Sidoine, il semble appartenir à l'élite laïque lyonnaise avant de devenir *conuersus*. « Vénérable par sa piété » vers 474, donc peut-être clerc à cette époque-là, (*epist.* 3, 2, 3), il est très probablement<sup>1791</sup> l'auteur de la *Vita sancti Germani* entre 475 et 480, peut-être commandée par Patiens de Lyon, qu'il appelle son « patron pour l'éternité » (*in aeternum patronum*)<sup>1792</sup>. Il est possiblement proche du milieu lérinien, dont il défend la spiritualité dans son œuvre consacrée à Germain d'Auxerre, qui était lui-même proche d'Eucher, d'Hilaire et de Lupus. Nommé « grand seigneur » (*domine maior*), dans la première lettre de Sidoine, il est le commanditaire des sept premiers volumes de lettres. Défenseur des belles lettres, habile poète et orateur, il est l'auteur, comme Sidoine, d'une inscription métrique vouée à orner la cathédrale de Lyon, que lui a probablement également commandée Patiens\*. La référence à Constantius comme modèle d'éloquence dans la dernière lettre de Sidoine (*epist.* 9, 16, 1) nous invite à penser qu'il est encore en vie au moment de sa composition, en 482.

*Epist.* 1, 1 : Sidoine présente et dédie à Constantius son volume de lettres.  
*Epist.* 3, 2 : Sidoine exprime sa reconnaissance à Constantius pour la visite qu'il a effectuée, malgré son âge avancé, à Clermont assiégée par les Goths, en plein hiver 373-374. Sa venue a été profitable puisque les Clermontois ont retrouvé courage à son contact.  
*Epist.* 7, 18 : l'auteur envoie à Constantius son recueil de lettres pour qu'il en juge et en révise le contenu.  
*Epist.* 8, 16 : Sidoine lui dédicace à nouveau ce qu'il présente comme un ultime livre de lettres.

CROCUS<sup>1793</sup>  
évoqué dans l'*epist.* 7, 6, 9

Évêque d'un siège non mentionné, (peut-être de Nîmes<sup>1794</sup> ?) engagé auprès de Leontius d'Arles dans la lutte contre le prédestinarianisme, et cité par Sidoine au nombre des deux évêques ayant été exilés par Euric.

Decimius Rusticus<sup>1795</sup>  
évoqué dans l' *epist.* 5, 9

Noble grand-père d'Aquilinus, préfet du prétoire en même temps qu'Apollinaris, grand-père de Sidoine, c'est-à-dire entre 408 et 410, et *magister officiorum* en 408 sous l'usurpateur Constantin.

Desideratus<sup>1796</sup>  
*Epist.* 2, 8

Ami de Sidoine résidant dans les environs de Lyon ; son jugement critique est sollicité, avant 470, à propos de l'épithète qu'il a composée en l'honneur d'une dame respectable, Philomathia, récemment décédée, avant de pouvoir ajouter cette pièce poétique à ses *epigrammata*,  
*Epist.* 2, 8 : Sidoine avertit Desideratus de la mort de Philomathia\* et l'engage à présenter rapidement ses condoléances à son père, Philomathius\*, ainsi qu'à son époux, Eriphius. Sidoine lui demande

<sup>1791</sup>Van Waarden 2016, p. 253 cite les trois textes qui permettent cette association. Les deux épîtres dédicatoires de cette *Vita* nomment leur auteur *Constantius peccator*. L'identification de l'auteur de la *Vita Germani* avec ce Constantius est généralement admise, même s'il faut bien dire que Sidoine n'évoque pas cette œuvre.

<sup>1792</sup>Constance de Lyon., *Vita s. Germani*, SC 112, p. 112.

<sup>1793</sup>PCBE p. 533.

<sup>1794</sup>Duchesne, *Fastes I*, p. 312, n. 1.

<sup>1795</sup>PLRE p. 965.

<sup>1796</sup>PCBE p. 556.

ensuite son avis à propos de l'épithaphe, qu'il a jointe à la lettre.

- Domitius<sup>1797</sup>  
*Epist.* 2, 2  
 évoqué dans le *carm.* 24, 10.  
 Grammairien d'origine non spécifiée, mais probablement installé en Auvergne. Destinataire, parmi d'autres, du recueil des *Carmina*, il est également convié par l'*epist.* 2, 2, vers 465, à venir séjourner dans sa villa d'Avitacum, pour y jouir de la fraîcheur et de l'agrément des lieux qui lui sont longuement décrits.
- Domnicius<sup>1798</sup>  
*Epist.* 4, 20  
 évoqué dans l'*epist.* 5, 17  
 Illustre Lyonnais et ami cher à Sidoine. Il participe, avec lui, aux commémorations en l'honneur de saint Just, probablement en l'an 469. *Epist.* 4, 20 : Sidoine décrit à Domnicius le cortège du prince franc Sigismer lors de sa visite à son beau-père, le roi Burgonde, dont il fut témoin dans les années 460.
- Domnulus<sup>1799</sup>  
*Epist.* 4, 25  
 évoqué dans le *carm.* 14, l'*epist.* 2, ainsi que dans l'*epist.* 9,13, 4-5 et 9, 15, 1, v. 38  
 Questeur (*quaestor sacri palatii*) et poète d'origine africaine, installé en Gaule, où ses talents littéraires sont réputés puisqu'il est convié à un banquet poétique par l'empereur Majorien en 459, où il participe à une joute littéraire. Peut-être exerce-t-il la fonction de questeur depuis 458, si l'on peut reconnaître en lui le *quaestor disertus* évoqué par Sidoine dans le Panégyrique de Majorien (*carm.* 5, 570). Dix ans plus tard, il fréquente (en qualité de clerc?) les monastères du Jura. Il est en tout cas soumis à l'autorité religieuse de Patiens à Lyon. On peut l'identifier à deux autres *illustres* du même nom : l'un, Rusticius Helpidius Domnulus<sup>1800</sup>, conseiller du consistoire à Ravenne et auteur d'une copie de l'épitomé de Iulius Paris de Valère Maxime ; l'autre, également nommé Rusticius Helpidius<sup>1801</sup>, questeur et poète chrétien, auteur d'un *Carmen de Christi Iesu beneficiis*<sup>1802</sup>, dont le contenu pourrait en effet correspondre à la plume d'un homme retiré du monde, et d'un second poème composé de « tristiques » (3 vers) dépeignant, sur le mode de l'hypotypose, l'histoire du Nouveau et de l'Ancien Testament, et peut-être voués à légèrer des fresques ou des mosaïques dans une église<sup>1803</sup>. *Epist.* 4, 25 : Sidoine fait part à Domnulus de l'élection inattendue de Johannes 2\*, vénérable prêtre, à l'épiscopat de Chalon-sur-Saône, sur décision de Patiens\* de Lyon.
- Donidius<sup>1804</sup>  
*Epist.* 2, 9  
 évoqué dans l'*epist.* 6, 5.  
*Vir spectabilis* et ami clermontois de Sidoine, propriétaire d'un domaine à Ébreuil, dans l'Allier (*Eborolacensis praedium, epist.* 3, 5) ; Sidoine agit en sa faveur en le recommandant, en sa qualité de « client », à

<sup>1797</sup>PCBE p. 584

<sup>1798</sup>PCBE p. 585.

<sup>1799</sup>PCBE p. 591- 592.

<sup>1800</sup>PLRE 2, p. 374-5, s.v. Fl. Rusticius Helpidius Domnulus 2.

<sup>1801</sup>PLRE 2, p. 537 s.v. Rusticius Helpidius 7.

<sup>1802</sup>PL 62, 543-8.

<sup>1803</sup>Harries 1994, p. 122-124.

<sup>1804</sup>PCBE, p. 594.



- Theoplastus, évêque de Genève (*epist.* 6, 5).  
*Epist.* 2, 9 : Sidoine lui rapporte son séjour chez Tonantius Ferreolus et chez son oncle Apollinaris, en détaillant leurs activités quotidiennes : repas, lectures, jeux, sports et baignades.
- Ecdicius<sup>1805</sup>  
*Epist.* 2, 1,  
*Epist.* 3, 3  
*carm.* 20.  
 Beau-frère de Sidoine et (demi?)-frère de Papianilla et d'Agricola, peut-être fils de l'empereur Avitus et souvent tenu pour tel. Natif d'Auvergne et apprécié de tous, défenseur des lettres latines, de rang sénatorial, il s'illustre par des exploits militaires en résistant aux Wisigoths. Il apporte une aide matérielle à ses concitoyens en période de troubles. Il obtient, de l'empereur Julius Nepos, le titre de patrice en 474.  
*Epist.* 2, 1 : Ecdicius est prié par Sidoine de mener la résistance arverne face aux Wisigoths.  
*Epist.* 3, 3 : Sidoine loue ses hauts faits dans cette campagne  
*Carm.* 20 : Sidoine l'invite à venir célébrer, à Clermont, son anniversaire.
- Elaphius<sup>1806</sup>  
*Epist.* 4, 15  
 Riche et noble propriétaire d'un *castellum* à Rodez, où il fait bâtir un baptistère qu'il prie Sidoine de venir consacrer lors d'une cérémonie fastueuse de dédicace. On peut vraisemblablement l'assimiler au correspondant homonyme (et peut-être parent) de Ruricius de Limoges, à qui ce dernier adresse une lettre de recommandation pour un certain Ulfila, et qui assume alors une haute charge publique<sup>1807</sup>.  
*Epist.* 4, 15 : Sidoine accepte l'invitation d'Elaphius à la dédicace du baptistère et le félicite d'avoir entrepris cette construction. Il l'invite à accomplir sa conversion de façon manifeste (*conuersione manifesta*), et peut-être à devenir l'évêque du siège épiscopal alors peut-être vacant de Rodez.
- ELEUTHERIUS<sup>1808</sup>  
*Epist.* 6, 11  
 Évêque de siège non mentionné, peu probablement de Genève<sup>1809</sup>, sollicité par Sidoine afin de prendre la défense d'un juif dans une affaire que ce dernier lui exposera de vive voix.
- Epiphanius<sup>1810</sup>  
 évoqué dans l'*epist.* 5, 17  
 Secrétaire du sénateur Philomathius. Présent à la commémoration de saint Just, il recopie le quatrain improvisé par Sidoine après un jeu de balle organisé au moment de la pause séparant l'office des vigiles de celui de tierce.
- Eriphius<sup>1811</sup>  
*Epist.* 5, 17  
 Ami de Sidoine, gendre du sénateur Philomathius\* et bientôt veuf de Philomathia\*, qui a donné naissance à cinq enfants avant de mourir en 469.  
*Epist.* 5, 17 : cette lettre remercie Eriphius pour les compliments qu'il a

<sup>1805</sup>PCBE p. 607-609.

<sup>1806</sup>PCBE p. 619-620.

<sup>1807</sup>Ruricius de Limoges, *epist.* 2, 7.

<sup>1808</sup>PCBE p. 620-621.

<sup>1809</sup>Duchesne, *Fastes* I, p. 226 : cette liste n'est pas considérée comme très fiable.

<sup>1810</sup>PCBE p. 638.

<sup>1811</sup>PCBE p. 642.

adressés au préalable à Sidoine à propos de ses écrits qui « exhalent » selon lui « le parfum des Muses » et lui envoie un quatrain improvisé en l'honneur de son beau-père, Philomathius\*, lors de cérémonies qui s'étaient tenues en l'honneur de saint Just, à proximité du tombeau du consul Syagrius. Sidoine rapporte les circonstances de la composition de ce quatrain, pour lequel il demande l'indulgence de son destinataire, et évoque une autre pièce créée « contre quelqu'un qui supporte mal les beaux jours » qui suivra de près cet envoi.

Eucherius<sup>1812</sup>

*Epist.* 3, 8

*Vir inlustris*, probablement auvergnat, sans doute identifiable avec un prétendant du même nom à l'évêché de Bourges bigame (*epist.* 7, 9). Il se mettra au service de l'État romain contre les forces barbares, vraisemblablement comme soldat, peut-être pour prendre la défense de l'Auvergne contre les Burgondes ; sa récompense sera tardive. Il est vraisemblable que ce candidat déçu à l'élection épiscopale de Bourges soit le même Eucherius que celui qu'évoque Grégoire de Tours : il aurait ainsi été mis à mort par ordre de Victorius\*, peut-être en raison de son opposition au pouvoir wisigoth, avant 479/480<sup>1813</sup>. Ralph Mathisen<sup>1814</sup> établit un lien entre cet échec à l'élection épiscopale et la vulnérabilité de celui que le statut d'évêque aurait sans doute prémuni d'une telle chute. *Epist.* 3, 8 : Sidoine salue cette récompense tout en soulignant son caractère tardif et en déplorant les défaillances de l'empire.

EUPHRONIUS (ou Eufronius)<sup>1815</sup>

*Epist.* 7, 8

*Epist.* 9, 2

évoqué dans *l'epist.* 4, 25, 3

Évêque d'Autun, consacré avant 452. Il fait bâtir, alors qu'il est encore prêtre, la basilique Saint Symphorien dans cette même cité<sup>1816</sup>. Il écrit avec Loup\* de Troyes une réponse à Thalasius, évêque d'Angers, qui les avait consultés sur ces questions, à propos de la liturgie (en rappelant la nécessité d'alterner psaumes et lectures lors des veillées de Noël, de l'Épiphanie et de Pâques) ainsi que de la limitation de l'accès au clergé pour les hommes mariés et les bigames<sup>1817</sup>. Il participe vraisemblablement aux discussions à propos de la consécration d'Hermès de Narbonne<sup>1818</sup> et de Marcellus de Die<sup>1819</sup>, ainsi que, de façon certaine, à la condamnation du prédestinatianisme du prêtre Lucidus et de la doctrine de Pélage<sup>1820</sup>. Entre 467 et 471, Euphronius fait parvenir à Perpetuus de Tours\* une dalle de marbre vouée à recouvrir le sépulcre de saint Martin à Tours<sup>1821</sup>. Il prend part à l'élection de Iohannes à Chalon-sur-Saône avec Patiens vers 469. *Epist.* 7, 8 : à l'été 470, Sidoine consulte Euphronius afin recueillir son avis à propos de Simplicius\*, qu'il juge être le meilleur candidat, lors de la

<sup>1812</sup>PCBE p. 658-659.

<sup>1813</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 20, *MGH srm* I, 1, p. 66, l. 4-6.

<sup>1814</sup>Mathisen 1993, p. 103.

<sup>1815</sup>PCBE 673-676.

<sup>1816</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 15, *MGH srm* 1, 1, p. 64.

<sup>1817</sup>Lupus et Euphronius, *epist.*, CC 148, p. 140.

<sup>1818</sup>Hilaire., *epist.*, *Coll. Arelat.* 18, *MGH Epist.* 3, p. 25-28.

<sup>1819</sup>*Id.*, *epist.*, *Coll. Arelat.*, 19, *ibid.*, p. 28-29.

<sup>1820</sup>Fauste de Riez., *epist.* 1 *ad Lucidum presbyterum*, *CSEL* 21, p. 161-164, et Lucidus, *epist.* 2, *ibid.*, p. 165-168.

<sup>1821</sup>Grégoire de Tours, *Hist.*, *loc. cit.*

consécration du nouvel évêque de cette ville.

*Epist.* 9, 2 : au début de l'épiscopat de Sidoine, ce dernier répond par la négative à la demande (perdue) qu'Euphronius lui avait adressée de composer des commentaires sur des Écritures saintes.

EUSTASIUS<sup>1822</sup>  
(nommé Eustachius  
par Sidoine)

évoqué dans l'*epist.* 7, 2, 4  
et 7, 2, 9

Évêque de Marseille entre 457/461 et 464, il participe à divers conciles gaulois, notamment à propos de Marcellus de Die. On apprend par Sidoine qu'il réserve bon accueil à Amantius\* en le faisant bénéficiaire de son patronage et en lui trouvant un logement de coût modéré. En mourant, Eustasius laisse un testament, que son successeur Graecus\* fait exécuter.

Eutropia<sup>1823</sup>

évoquée dans l'*epist.* 6, 2

Pieuse *matrona*, veuve, que Sidoine souhaiterait aider dans l'adversité : alors qu'elle vient de perdre un fils ainsi qu'un petit-fils, le prêtre Agrippinus\* la menace d'un procès afin de réclamer un part de l'héritage en faveur de sa fille. Sidoine demande la médiation de l'évêque Pragmatius\* dans la lettre 6, 2 pour régler ce litige.

Eutropius<sup>1824</sup>

*Epist.* 1, 6  
*Epist.* 3, 6

*Vir inlustris* ayant géré une charge palatine avec Sidoine ; après une retraite volontaire, il s'adonne à la philosophie de Plotin et des néoplatoniciens, mais, exhorté par Sidoine, devient ensuite préfet du prétoire en 469/70.

*Epist.* 1, 6 : cette lettre consiste en une exhortation à embrasser une carrière publique, et à abandonner l'oisiveté de son étude des textes néoplatoniciens.

*Epist.* 3, 6 : Sidoine félicite Eutropius pour son élévation, sans doute consécutive à la lettre précédente, à la préfecture : cette charge permettra à Eutropius de défendre les intérêts des « provinciaux » contre les manœuvres de la famille Sabinianus.

EUTROPIUS<sup>1825</sup>

*Epist.* 6, 6

Évêque d'Orange. Natif de Marseille où il est élevé diacre par Eustasius\*, issu d'une famille noble, il épouse une fervente chrétienne après une adolescence licencieuse<sup>1826</sup> puis se consacre à la vie sainte en devenant diacre malgré quelques réticences. Après son ordination à l'évêché d'Orange entre 452 et 464, Eutropius éprouve le désir de quitter la cité dévastée, mais en est dissuadé par un certain Aper, disciple d'Augustin par ailleurs inconnu, et se consacre alors pleinement à son ministère. Son épiscopat est marqué par l'ascèse et le dévouement à son église ; on lui prête plusieurs faits de miracles, notamment le remplissage des greniers à blé d'Orange<sup>1827</sup> durant une famine en 471 (geste qui est certainement à mettre au compte du ravitaillement organisé par Patiens\*, et qui profita également à Clermont). Il participe probablement aux débats qui

<sup>1822</sup>PCBE p. 708-709.

<sup>1823</sup>PCBE p. 716.

<sup>1824</sup>PCBE p. 723 -724.

<sup>1825</sup>PCBE p. 719- 723.

<sup>1826</sup>Verus, *Vita s. Eutropii*, Varin, p. 6 (BHL 2782)

<sup>1827</sup>*Id.* p. 11-14.

concernent l'évêque de Narbonne, Hermès, et, de façon certaine, au concile réuni par Leontius d'Arles pour statuer à propos de l'ordination abusive de Marcellus de Die, ainsi qu'à celui qui condamne le prédestinatianisme du prêtre Lucidus (voir pour ces différents conciles la notice concernant Léontius d'Arles\*). Une révélation le conduit à faire construire une basilique à saint Julien d'Antioche, où il est finalement enterré, au sud d'Orange.

*Epist.* 6, 6 : Sidoine espère, par un court message de 471 ou 472, qu'Eutropius se porte bien, et qu'il lui conserve son affection malgré leur séparation.

Evodius<sup>1828</sup>

*Epist.* 4, 8

Ami et « confrère » littéraire de Sidoine, désireux d'obtenir le patronage et la protection de la reine Ragnahilde, épouse du roi Euric qui l'a convoqué à Toulouse.

*Epist.* 4, 8 : Sidoine envoie à Evodius, qui l'en avait prié par courrier, douze vers d'éloge à Ragnahilde, destinés à orner un vase d'argent qu'il comptait offrir à cette dernière. Sidoine s'excuse, dans la lettre de 466/467 qui l'accompagne, du peu de valeur de la pièce métrique, qu'il a composée hâtivement, au cours d'un voyage de Lyon en Auvergne.

Explicius<sup>1829</sup>

*Epist.* 2, 7

Homme de loi, peut-être juge.

*Epist.* 2, 7 : Sidoine loue son impartialité et son expertise dans les procès, avant de le prier de régler celui qui oppose depuis trop longtemps Alethius et Paulus, dont on ne sait rien de plus.

Faustinus<sup>1830</sup>

évoqué dans l'*epist.* 4, 4, 1  
puis 4, 4, 6

*Antistes* (prêtre) arverne, ami d'enfance de Sidoine. Il est père de famille avant d'entrer dans les ordres à Clermont, aidant ainsi Sidoine dans son ministère de l'évêché de Clermont. Il se rend à deux reprises auprès des oncles de Sidoine, Apollinaris et Simplicius, et sert ainsi d'intermédiaire pour leur correspondance.

FAUSTE de Riez

*carm.* 16  
*Epist.* 9, 3  
*Epist.* 9, 9

évoqué dans l'*epist.* 7, 6,  
10.

Moine puis évêque de Riez, originaire de Grande-Bretagne<sup>1831</sup> (le moine Riochatus\* devra apporter les ouvrages de Fauste « à ses chers Bretons », d'après l'*epist.* 9, 9, 6), il a peut-être pour grand-père le roi Vortigern<sup>1832</sup>. Il fréquente assez jeune une grande école urbaine de la Gaule, peut-être Lyon, où il approfondit sa culture littéraire et philosophique, avant d'entrer au monastère de Lérins avant 427. Il y devient abbé en 433, comme son prédécesseur Maximus, auquel il succéda deux fois, à Lérins puis plus tard à l'évêché de Riez. Il est également nommé prêtre dans la congrégation monastique en 449 au plus tard<sup>1833</sup> ; un conflit l'oppose, dès lors, à l'évêque Théodorus de Fréjus, qui avait outrepassé certaines règles fixant ses prérogatives sur l'île : un concile réuni par Ravennius d'Arles,

<sup>1828</sup>PCBE p. 694.

<sup>1829</sup>PCBE p. 726, 1457 et 106.

<sup>1830</sup>PCBE p. 734.

<sup>1831</sup>Avit de Vienne, *epist.* 4, *MGH aa* 6, 2, p. 30, l. 1 : *ortu Britannum*.

<sup>1832</sup>Nennius, *Historia Brittonum*, *MGH aa* 13, p. 192.

<sup>1833</sup>Gennadius, *Vir.* 86, *TU* 14, 1, p. 91 ; Honoratus Massil., *Vita s. Hilarii Arelatensis*, 12, SC 404, p. 118.

très probablement en 451, permettra de trancher le différend et d'annuler l'excommunication de Fauste, vraisemblablement décidée par Theodorus<sup>1834</sup>.

Vers la même époque, Fauste, célébré par Sidoine dans un poème d'action de grâce en son honneur (*carm.* 16, composé à la fin de la décennie 460), a « su sauvegarder » chez le frère de ce dernier « la pureté des mœurs, au temps où il vivait les années dangereuses ».

Devenu évêque de Riez entre 452 et 462, il est envoyé en délégation par les évêques gaulois, avec Auxanius\*, afin de remettre au pape Hilaire un dossier au sujet de la nomination litigieuse de l'évêque Hermes à Narbonne ; cette affaire donne lieu à un concile tenu à Rome le 19 novembre 462, auquel participe Fauste en tant qu'évêque<sup>1835</sup>. Certainement encore novice dans l'épiscopat, il adresse une lettre à Graecus (sans doute Graecus\* de Marseille) l'invitant à renoncer à l'hérésie nestorienne et à embrasser l'orthodoxie augustinienne, selon laquelle le Christ est un Dieu fait homme, et non le contraire<sup>1836</sup>. Moins de deux ans plus tard, il participe au concile relatif à l'intervention de Mamertus de Vienne\* à Die, où ce dernier a promu à l'épiscopat Marcellus, alors que la cité ne relevait pas de sa juridiction, mais de celle de Leontius\* d'Arles. Signataire, avec 19 autres destinataires, d'un rapport à ce sujet envoyé au pape Hilaire, il reçoit la réponse de ce dernier, qui déplore la désobéissance de Mamertus\*, contrevenant aux dispositions papales<sup>1837</sup>. Il a également accueilli Sidoine, quelque temps plus tard, chez lui, à Riez, lui offrant son hospitalité « à un moment où sévissait la canicule » : Sidoine y trouva « le réconfort de la paix, de [s]a maison, de l'ombre, de l'eau, de [s]a bénédiction, de la table, du lit. » (*carm.* 16, v. 72-74 et v. 78-82). Le poème nous apprend aussi que Fauste a « largement dépassé tous ces bienfaits » lorsqu'il a voulu que Sidoine « franchisse aussi le seuil sacré de la Sainte mère » (v. 83-84), formule où l'on peut voir une allusion possible à la conversion ou à la confirmation de Sidoine, que Fauste aurait donc orchestrée et pour laquelle il se voit remercié par le poème. La suite du *carmen* 16 évoque enfin la « vie rude » de l'anachorète Fauste « dans les Syrtes brûlantes et leurs solitudes inhospitalières », ou dans « la longue chaîne des Alpes » (v. 91-96), références à des retraites érémitiques. Il rend encore, « malgré la fatigue de l'âge » (v. 105), de fréquentes visites aux ermites de Lérins, où il continue à enseigner à ses frères, poursuivant d'ailleurs une vie d'abstinence. Il se consacre également, à Riez, au soin des pauvres et des nécessiteux, aux funérailles des défunts sans sépulture, et transmet à ses ouailles, dans ses prêches, ses commentaires des Écritures. (v. 118-126). D'après le moment de la publication du *De gratia*, œuvre dans laquelle il y fait référence, Fauste s'engage, probablement en 470, dans une lutte contre l'hérésie du prêtre Lucidus : il lui enjoint de souscrire, dans une lettre, à une liste d'anathématismes contre la doctrine de Pélage ainsi que contre le prédestinatianisme, en faveur de la grâce<sup>1838</sup>.

<sup>1834</sup>*Exemplar epistulae generalis*, CC 148, p. 132-133.

<sup>1835</sup>Hilaire, *epist.* Coll. Arelat. 18, *MGH Epist.* 3, p. 16 ; *id.*, *Ep.*, Coll. Arelat. 20, *ibid.*, p. 29-30.

<sup>1836</sup>Fauste de Riez, *epist.* 7, *CSEL* 21, p. 200-207.

<sup>1837</sup>Hilaire, *epist.*, Coll. Arelat. 20 et 21 *MGH Epist.* 3, p. 28-32.

<sup>1838</sup>Fauste de Riez, *epist.* 1 (*ad Lucidum presbyterum*), *CSEL* 21, p. 161.

La même année, Fauste participe au concile d'Arles réuni par Léontius et voué à condamner le prédestinarianisme<sup>1839</sup> en obtenant notamment la résipiscence de Lucidus qui ratifie les *recentia statuta concilii* des Pères d'Arles<sup>1840</sup>. Un autre concile, tenu à Lyon, suivra celui-ci, afin de condamner encore les « nouvelles erreurs » : Fauste y participa certainement, avant de rédiger, pour compiler les dispositions prises à cette occasion, les traités *De spiritu sancto*, avant 471, et *De gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio*<sup>1841</sup>, condamnés néanmoins comme hérétiques après sa mort. On peut également lui attribuer très probablement les homélies 25, 32, et 36 à 45 rassemblées dans la collection d'Eusèbe Gallican<sup>1842</sup>. Avant 468/470, une de ses lettres<sup>1843</sup> s'apparente à un traité de christologie dans lequel il conteste d'abord l'idée arienne que le Fils est inférieur au Père, justifie ensuite que Dieu compatit à celui qui souffre la passion, et soutient enfin la thèse de la matérialité de l'âme, de même nature que le corps<sup>1844</sup>. Il soutient cette idée avec l'argument que l'âme est liée au corps qui l'enferme jusqu'à la mort, après laquelle l'âme est libérée ; se fondant en cela sur quelques passages des Écritures, il récuse ainsi l'idée que l'homme puisse posséder le privilège, exclusivement divin, de la spiritualité. C'est à cette lettre, qui a circulé de façon anonyme, que Claudien Mamert\* a répondu, vers la même époque et au plus tard en 470, en soutenant la thèse adverse (celle de l'immatérialité de l'âme), dans son *De statu animae*. Fauste reçoit également quelques questions de la part du fils de Pontius Paulinus à qui il fait réponse, à propos, entre autres, des châtiments réservés à ceux qui ont péché par la chair, et de la possible pénitence et purification de leur âme<sup>1845</sup>. Avant d'être exilé par Euric en 477, il correspond encore avec Ruricius\*, futur évêque de Limoges, qui lui demande avis et prières pour l'accompagner dans sa conversion à la vie religieuse<sup>1846</sup>. La réponse de Fauste contient notamment des conseils pour se détacher des préoccupations terrestres, par l'abandon de toute propriété privée, et le choix de la gestion de tout domaine foncier par un tiers, administrateur ou esclave, ainsi que l'entrée dans l'ordre monastique (de préférence celui de Lérins)<sup>1847</sup>. C'est également entre 471 et 477, que Fauste a pu composer, contre l'hérésie arienne, le traité intitulé *De ratione fidei*<sup>1848</sup>, démontrant la consubstantialité des trois personnes de la Trinité, qui est peut-être celui qu'a intercepté Sidoine et dont il fait l'éloge dans sa lettre 9, 9<sup>1849</sup>. Enfin,

<sup>1839</sup>Fauste de Riez, *De gratia, ibid.*, p. 3., l. 9-10 et p. 4, l. 27-28.

<sup>1840</sup>Lucidus, *epist. 2, ibid.*, p. 165-168.

<sup>1841</sup>Récemment redaté de 474, d'après Neri 2011.

<sup>1842</sup>Ps. Eusèbe Gallican, *Hom. 36-45, CC 101*, p. 419-542.

<sup>1843</sup>Fauste de Riez, *Epist. 3, CSEL 21*, p. 168-181.

<sup>1844</sup>Cette troisième (longue) partie de la lettre est possiblement celle que Gennade intitule *Aduersos eos qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum* (*Vir. 86, TU 14, 1, p. 91*.)

<sup>1845</sup>Paulinus de Bordeaux, *epist.*, dans Fauste de Riez, *epist. 4, CSEL 21*, p. 181-183 et *epist. 5, ibid.*, p. 185-195.

<sup>1846</sup>Ruricius de Limoges, *epist. 1, 1 et 2, CC 64*, p. 313-316.

<sup>1847</sup>Fauste de Riez, *epist. 8, CSEL 21*, p. 208-211.

<sup>1848</sup>*Id.*, *De ratione fidei, ibid.*, p. 451-459. Il s'agit peut-être de l'ouvrage que Gennade (*Vir. 86, TU 14, 1, p. 91*) désigne comme un *paruus libellus aduersum arianos et macedonianos*.

<sup>1849</sup>Neri 2011.

on peut voir en Fauste l'auteur de l'*Homelia in Litaniis*, prononcée lors des Rogations de 477, et dans laquelle les fidèles, désespérés de voir la Provence dévastée par les Wisigoths, se voient rendus responsables de ce juste châtement, dû à leurs péchés, et sont exhortés à reconnaître la miséricorde divine qui les préserve de traitements plus cruels encore de la part d'Euric<sup>1850</sup>. La même année, c'est sans doute consécutivement à la publication de ses traités anti-ariens que Fauste est condamné par Euric à l'assignation à résidence dans un lieu « favorable à une retraite pieuse, où des liens de charité peuvent être noués avec de nouveaux citoyens<sup>1851</sup> », peut-être vers Arles, où il pourrait avoir fait la connaissance de Magnus Felix\*, avec qui il correspond<sup>1852</sup>. D'autres lettres sont échangées avec Ruricius\* et son épouse récemment convertie Hiberia\*, par lesquelles Fauste exhorte les époux à la continence, à l'exemple d'Abraham et de Sarah<sup>1853</sup>, puis les félicite pour l'accomplissement de ces résolutions ascétiques<sup>1854</sup> ; il passera d'ailleurs quelque temps, à la fin de son exil, à Limoges, aux côtés de Ruricius\*, qui est entre-temps devenu l'évêque de la cité et que Fauste remercie pour son hospitalité<sup>1855</sup>, avant de revenir à Riez, en 485. Dans le même temps, il formule une réponse détaillée à Felix\* qui le consultait sur les moyens de parfaire sa *conuersio* : Fauste l'exhorte à faire pénitence de ses crimes passés afin d'assurer son salut par l'abstinence, les veilles, les jeûnes et le renoncement à toute forme de passions<sup>1856</sup>. Il adresse une dernière lettre à Ruricius\*, cette fois-ci pour en recommander le porteur auprès de personnages influents<sup>1857</sup>.

*Epist.* 9, 3 : vers 476, alors que les Wisigoths et les Burgondes se disputent la Provence, Sidoine, retenu en exil près de la cour d'Euric, exprime d'abord ses inquiétudes à propos des dangers qui rendent les routes peu sûres pour les porteurs de nouvelles. Il dit ensuite son admiration pour Fauste ; il se rappelle notamment (§5) l'éloquence dont ce dernier avait fait preuve dans son discours prononcé à l'occasion de la dédicace de l'*ecclesia* de Lyon, à la fin de 469 ou au début de 470. Sidoine a pu également constater que l'évêque de Riez exerçait son ministère « sans relâcher la rigueur de son ancienne discipline » lérinienne ; Fauste est enfin invité à prier pour lui.

*Epist.* 9, 9 : pour faire réponse à une lettre (perdue) de Fauste qui s'étonnait de ne pas recevoir de nouvelles de Sidoine, ce dernier lui explique que Fauste n'a pas reçu sa précédente lettre car il n'était pas alors à Riez, où la missive devait le trouver, mais à Apt. Il reproche ensuite à Fauste de ne pas lui avoir adressé à lui aussi, alors qu'il les envoie à « ses chers Bretons », ses traités, que Sidoine a néanmoins pu intercepter

<sup>1850</sup>Ps. Eusèbe Gallican, *hom.* 25, CC 101, p. 295-298.

<sup>1851</sup>Fauste de Riez, *epist.* 9, CSEL 21, p. 211, l. 9-12.

<sup>1852</sup>*Id.*, *epist.* 6, CSEL 21, p. 196.

<sup>1853</sup>*Id.*, *epist.* 9, *ibid.*, p. 211-215.

<sup>1854</sup>*Id.*, *epist.* 10, *ibid.*, p. 215-219.

<sup>1855</sup>*Id.*, *epist.* 12, *ibid.*, p. 218-219.

<sup>1856</sup>*Id.*, *epist.* 6, *ibid.*, p. 195-198. Cette lettre est mentionnée avec admiration par Gennade (*Vir. Inl.*, 86, TU 14, 1, p. 91, l. 23-27), qui la présente comme une *epistulam ad timorem Dei exhortatorium, conuenientem personae pleno animo paenitentiam agere disponenti*.

<sup>1857</sup>*Id.*, *epist.* 11, *ibid.*, p. 217-218.

lorsque son porteur, Riochatus\*, a séjourné chez lui : il s'agit probablement de *De gratia*, ainsi qu'un autre ouvrage que Riochatus cachait jalousement dans ses bagages, mais que Sidoine a découvert et fait transcrire au plus vite, qui est peut-être l'ouvrage *De ratione fidei*. Pour ces deux ouvrages, Sidoine adresse ses compliments à Fauste, qu'il présente comme le seul gaulois à maîtriser encore la philosophie.

Firminus<sup>1858</sup>

*Epist.* 9, 1  
*Epist.* 9,16

Noble lettré arlésien, ami du fils de Sidoine, Apollinaris (qui est de la même génération que ce dernier puisque Sidoine l'appelle *filius*), Firminus est le dédicataire du dernier livre de la correspondance en 481, qu'il avait demandé à Sidoine de composer.

On peut assimiler Firminus à l'*illustris* arlésien qui aurait accueilli chez lui, en 498, Césaire d'Arles, alors qu'il était encore moine : il œuvre alors, comme une certaine Gregoria, une mère de famille qui lui est apparentée, en faveur du clergé et des moines<sup>1859</sup> ; il souhaite notamment, par l'intermédiaire du rhéteur Pomérius, ouvrir Césaire à la culture classique afin de « dégrossir sa simplicité monastique par l'étude des disciplines profanes<sup>1860</sup> ». Il est peut-être également le même individu que celui dont la grande maîtrise de la langue latine et de l'éloquence suscite l'admiration, vers 513, d'Ennode<sup>1861</sup>, qui est peut-être son parent<sup>1862</sup>.

*Epist.* 9, 1 : cette lettre de 482 nous apprend que Firminus est l'initiateur de la publication du neuvième livre ; selon lui, en ajoutant un livre aux huit premiers, Sidoine suivra les traces de Plin. L'auteur le prie donc de bien vouloir « défendre [sa] réputation » et de justifier cette publication auprès des curieux ; en outre, soucieux de connaître « ce qu'en pensent toutes les personnes de qualité », Sidoine le prie de lui adresser de nombreuses lettres pour l'informer de l'effet causé par l'ouvrage chez ceux qui l'auront lu.

*Epist.* 9, 16 : moins d'un an après la lettre précédente, Sidoine dresse le bilan de sa publication à Firminus : dès son retour chez lui, il a fait copier « toutes les improvisations qui étaient restées, ici ou là, à l'abandon ». Puisque Firminus a apprécié la poésie que Sidoine a envoyée à Gelasius (*epist.* 9, 15), l'ancien poète lui adresse, à lui aussi, un long testament politique et littéraire en vers saphiques, avant de terminer par quelques phrases de prose, afin de respecter les règles énoncées par Horace dans l'*Art Poétique* (21-22).

Flavius Nicetius<sup>1863</sup>

évoqué dans  
*l'epist.* 8, 6, 1-4  
et peut-être dans  
*l'epist.* 3, 1, 1

Avocat de noble origine, *clarissimus*, *spectabilis* (après avoir travaillé pour la préfecture du prétoire des Gaules, gérée par le père de Sidoine à ce moment-là, en tant qu'assesseur) et *inlustris* à la fois. Sidoine, dans sa jeunesse, a eu l'occasion d'entendre prononcer son panégyrique du consul Astyrius\*, lors de sa prise de fonction à Arles en 449. Homme modeste mais de grande science et de grande habileté, il est très admiré de Sidoine,

<sup>1858</sup>PCBE p. 771-772.

<sup>1859</sup>*Ibid.*, 1, 8.

<sup>1860</sup>*Vita Caesarii*, 1, 9, SC 536, p. 158-160 : *Vt saecularis scientiae disciplinis monasterialis in eo simplicitas poliretur.*

<sup>1861</sup>Ennode, *Epist.* I, 8, 1.

<sup>1862</sup>*Id.*, *epist.* I, 8, 3 et II, 7, 4.

<sup>1863</sup>PCBE p. 1368.



qui nous apprend en outre que Nicetius, en qualité d'assesseur du préfet du prétoire des Gaules, a fait connaître et appliquer en Gaule la *lex de praescriptione tricennii*, c'est-à-dire la *Novelle 27* de Valentinien III, inscrite au *Code Théodosien (C.Th. 4, 14)*, en vertu de laquelle tout procès qui se prolonge au delà du 6<sup>e</sup> lustre se voit annulé. Au témoignage de Sidoine, Nicetius a, de plus, produit « un immense éloge » du « petit volume » que Sidoine joint à sa lettre, qui désigne vraisemblablement le premier livre de sa correspondance : un tel compliment, formulé avant 469, date probable de la lettre, encourage Sidoine à poursuivre son œuvre. Ce Nicetius peut être identifié avec le personnage homonyme, qui fait d'Avitus\*, cousin de Sidoine, l'héritier de sa fortune en 471 : serait-il alors un membre de leur famille, oncle ou grand-oncle par alliance ?

Florentinus<sup>1864</sup>

*Epist.* 4, 19

Correspondant de Sidoine, qui reçoit de sa part un très bref billet (*epist.* 4, 19) lui reprochant son silence et ses retards, et l'avisant de son arrivée proche.

Fontenius<sup>1865</sup>

*Epist.* 6, 7

*Epist.* 7, 4

Évêque de Vaison. Né dans une famille aristocratique liée de longue date à celle de Sidoine, il est vraisemblablement d'abord prêtre dans l'entourage d'Auspicius de Vaison, qu'il accompagne dans divers conciles en 441 et 442. Sa consécration comme évêque de Vaison entre août 449 et mai 450 est contestée par Nicetas, évêque de Vienne, qui revendique pour son église le statut de métropole de la Viennoise avant que cette dernière ne soit séparée d'Arles<sup>1866</sup>. Fontenius participe probablement aux divers conciles gaulois des années 450 et 460, sans être toutefois nommé dans les documents pouvant l'attester, et prend part à plusieurs lettres échangées entre les évêques gaulois et le pape Hilaire, touchant notamment aux affaires relatives aux ordinations de Marcellus de Die et au prédestinatianisme de Lucidus.

*Epist.* 6, 7 : Sidoine argue des liens d'amitiés qui unissent sa famille à celle de Fontenius, son patron dans le Christ, afin que ce dernier le seconde dans son exercice de l'épiscopat, récemment débuté.

*Epist.* 7, 4 : en 474 ou au début de 475, Sidoine remercie Fontenius d'avoir accueilli le diacre Vincidius\* et de lui avoir fait porter des présents ; on apprend que Fontenius apporte sa protection de « *patronus* » à Simplicius\* et Apollinaris\*, accusés de vouloir livrer leur ville de Vaison à Julius Nepos. Fontenius est d'autre part sollicité pour aider le porteur de la lettre à propos d'une affaire urgente.

Fortunalis<sup>1867</sup>

*Epist.* 8, 5

Correspondant et ami de Sidoine d'origine espagnole. Sidoine lui adresse une lettre d'éloge dans laquelle il salue sa foi et sa culture, ainsi que la force qu'il a témoignée dans l'adversité, dans sa lettre datée de 479 ou 480.

<sup>1864</sup>PCBE p. 784.

<sup>1865</sup>PCBE p. 798-801.

<sup>1866</sup>Léon, *epist. Coll. Arelat.* 13, *MGH Epist.* 3, p. 20-21.

<sup>1867</sup>PLRE p. 482.

- Fronto<sup>1868</sup>  
évoqué dans l'*epist.* 4, 21,  
4 Riche propriétaire arverne, il épouse Auspicia\* dont il a deux filles ; l'une d'elle est vraisemblablement la mère d'Aper\* .
- Gallicinus<sup>1869</sup>  
évoqué dans l'*epist.* 8, 11 Évêque de Bordeaux, (siège qui sera vacant au printemps 475) qualifié de *sanctus* ; il est susceptible de loger Sidoine lors de sa venue en cité aquitaine dans les années 460.
- Gallus<sup>1870</sup>  
évoqué dans l'*epist.* 6, 9 Troyen évoqué par Sidoine dans une lettre à Loup de Troyes. Réfugié à Clermont, entre 470 et 476, après avoir abandonné son épouse, il est le destinataire d'une lettre de réprimandes de Loup, qui l'invite, par l'intermédiaire de Sidoine, à regagner son foyer. Repentant, Gallus rentre à Troyes, où il porte un message de Sidoine, pour informer Loup de l'action bénéfique de sa lettre.
- Gaudentius<sup>1871</sup>  
*Epist.* 1, 4 *Vir amplissimus*, vicaire, tribun gaulois, dont on ne sait rien de plus. *Epist.* 1, 4 : Sidoine félicite Gaudentius pour sa promotion au rang de vicaire des sept provinces des Gaules.
- Gelasius<sup>1872</sup>  
*Epist.* 9, 15 Ami par ailleurs inconnu de Sidoine, peut-être nîmois, comme Tonantius qu'il connaît, et manifestement amateur de poésie. Il réclame à ce dernier de faire figurer dans son recueil de lettres une missive à son nom, comportant une pièce de vers, comme il l'a fait pour Tonantius\* : tel est bien le contenu de l'*epist.* 9, 15 qu'il lui adresse, datée de 478-480, dans laquelle Sidoine exprime, en vers iambiques, sa faiblesse poétique et son incapacité à concurrencer les poètes anciens ou contemporains qu'il mentionne. Il achève sa lettre en priant Gelasius de lui adresser, en échange, « un poème » ou « une pantomime » composé par ses soins.
- Germanicus<sup>1873</sup>  
évoqué dans l'*epist.* 4, 13 *Vir spectabilis* né vers 410, fils d'un évêque anonyme, voisin de Vectius, à Cantillia dans l'Allier, dont il invite Sidoine à venir visiter l'église. Ce dernier aimerait voir le sémillant Germanicus, un homme remarquable, se livrer à une pénitence publique, entrer dans les ordres et devenir *sanctus*, comme il s'en explique à Vectius\*.
- GRAECUS<sup>1874</sup> Évêque de Marseille, nommé à cet évêché entre 464 et 467<sup>1875</sup>. Encore

---

<sup>1868</sup>PCBE p. 832.

<sup>1869</sup>PCBE p. 845.

<sup>1870</sup>PCBE p. 849.

<sup>1871</sup>PCBE p. 856

<sup>1872</sup>PCBE p. 860.

<sup>1873</sup>PCBE p. 877.

<sup>1874</sup>PCBE p. 906-907.

<sup>1875</sup>Van Waarden 2010, p. 129.

*Epist.* 6, 8  
*Epist.* 7, 2  
*Epist.* 7, 7  
*Epist.* 7, 10  
*Epist.* 9, 4

diacre, il est le destinataire d'une lettre de Fauste de Riez l'enjoignant à rejoindre l'orthodoxie et à rejeter l'hérésie qu'il professe en raison d'une mauvaise interprétation de la doctrine d'Augustin<sup>1876</sup>. Successeur de l'évêque Eustasius\* de Marseille dont il a distribué les legs après son trépas en 464<sup>1877</sup>, il a probablement participé à la condamnation synodale du prédestinatianisme autour de Léontius d'Arles, vers 470, puisqu'il reçoit, avec trente autres destinataires, la profession de foi de l'évêque Lucidus venu à résipiscence<sup>1878</sup>. Graecus est au nombre de la légation des quatre évêques provençaux en charge des négociations de paix avec Euric, tenues vers 475, et ayant conduit à l'abandon de l'Auvergne en échange de la Provence occupée depuis 473. On conserve de Graecus une lettre à Ruricius, dont il célèbre la charité<sup>1879</sup>.

*Epist.* 6, 8 : Sidoine recommande à Graecus un homme récemment promu lecteur, porteur de sa lettre où il faut très probablement reconnaître le fameux Amantius\*, présenté comme un homme d'affaire de confiance, recommandé par des amis communs, et amené à rejoindre Marseille, où il pourra se mettre au service de son évêque.

*Epist.* 7, 2 : en réponse à une lettre (perdue) de Graecus qui louait entre autres le style de Sidoine, ce dernier annonce que le lecteur Amantius\* l'a trompé en lui cachant diverses frasques conjugales. Sidoine lui demande néanmoins de lui accorder sa protection comme *patronus*, à l'instar des autres *cliens* de son prédécesseur Eustasius.

*Epist.* 7, 7 : lettre d'amers reproches, acheminée, en mai ou juin 475, par Amantius\*. Cette lettre condamne Graecus (adressée également, indirectement, à ses trois autres collègues responsables de l'abandon de l'Auvergne aux wisigoths) qui, dans les négociations de paix avec les wisigoths, n'a songé qu'à défendre ses intérêts propres et a abandonné l'Auvergne aux Wisigoths en échange de la restitution de la Provence. Rappelant l'héroïque résistance qu'opposa l'Auvergne à l'ennemi wisigoth, Sidoine demande donc à Graecus d'annuler ce traité.

*Epist.* 7, 10 : entre 472 et 475, Sidoine, dans Clermont assiégé par les Wisigoths s'excuse de ne pouvoir venir visiter Graecus.

*Epist.* 9, 4 : Sidoine adresse une courte lettre réconfortante à Graecus qui doit « braver les menaces et les averses des orages de ce monde », termes qui font peut-être référence au sac de Marseille de 473.

Herenius<sup>1880</sup>

Poète gaulois par ailleurs inconnu.

*Epist.* 1, 5 et 1, 9

*Epist.* 1, 5 : Sidoine lui dépeint son voyage de Lyon à Rome où il se rend pour une affaire qui les concerne tous deux. Il évoque les diverses étapes de son voyage en y mêlant des souvenirs littéraires, avant d'évoquer la faveur divine qui l'aurait guéri de sa maladie à son arrivée devant l'église des apôtres où il va se prosterner.

*Epist.* 1, 9 : Sidoine présente à Herenius les raisons qui l'ont poussé à composer le panégyrique à Anthémius : il y a été encouragé par son

<sup>1876</sup>Fauste de Riez, *epist.* 7, CSEL 21, p. 200-207

<sup>1877</sup>Gennade, *uir.*, 86, TU 14, 1, p. 91

<sup>1878</sup>Lucidus, *epist.* 2, *ibid.*, p. 165-168

<sup>1879</sup>Graecus de Marseille, *epist. ad Ruricium* 1, CC 64, p. 397.

<sup>1880</sup>PCBE p. 979

*patronus* romain, Caecina Basilius\*, afin de s'attirer les faveurs de l'empereur. Il obtiendra par ce moyen la préfecture de la ville.

- Hesperius<sup>1881</sup>  
*Epist.* 2, 10  
 Jeune rhéteur de l'école de Clermont ; *l'epist.* 4, 22, qui nous apprend qu'il revient alors de Toulouse, le présente comme un *uir magnificus*, et salue sa qualité de littérateur et d'ami. Il est aussi le correspondant de Ruricius de Limoges dont il a vraisemblablement fait publier une œuvre<sup>1882</sup>, et le précepteur du fils de ce dernier, dont la mère est aussi arverne.
- Himérius<sup>1883</sup>  
 évoqué dans *l'epist.* 7, 13  
 Fils de Sulpicius\* et petit-fils d'un certain Himérius, prêtre de l'église de Troyes, il a reçu sa formation religieuse de Loup de Troyes. Sidoine l'a rencontré lors d'un séjour dans cette ville, ainsi qu'une autre fois à Lyon : il peut ainsi attester de sa piété, de sa modestie et de sa sagesse dans une lettre, datée certainement de 469, qu'il adresse à son père, dont le fils partage les mêmes qualités.
- Hoenius<sup>1884</sup>  
 évoqué dans le *carm.* 9, v. 313  
 Poète gaulois, désigné par Sidoine comme son « maître » et comme l'un des plus éloquents évêques de la Gaule. Nous ne connaissons rien de plus de lui.
- Hypatius<sup>1885</sup>  
*Epist.* 3, 5  
 Notable arverne, peut-être sénateur.  
*Epist.* 3, 5 : Sidoine le sollicite pour qu'il prête son appui à Donidius, qui souhaite racheter une partie de son domaine familial.
- Industrius<sup>1886</sup>  
*Epist.* 4, 9  
 Vraisemblablement membre du milieu aristocratique chrétien, peut-être clerc, comme Sidoine, qui évoque leur *professio* commune.  
*Epist.* 4, 9 : Industrius est le destinataire d'une lettre faisant l'éloge du sénateur chrétien Vectius\*, que Sidoine aimerait voir pris pour modèle par les gens de sa profession en raison de sa piété et de sa sagesse.
- Iniuriosus<sup>1887</sup>  
 évoqué dans *l'epist.* 9, 10  
 Personnage dont la dénomination est probablement ironique, Iniuriosus semble avoir été au service de Sidoine avant de prendre la fuite pour Langres, où il se réfugie auprès d'Aprunculus\*, qui demande à Sidoine, par l'intermédiaire de Caelestius\*, une lettre de cession afin qu'il puisse le conserver auprès de lui. Sidoine accepte, à la condition qu'il ne le considère pas comme un esclave ; néanmoins, Iniuriosus doit désormais rester auprès d'Aprunculus, sans quoi il serait alors poursuivi comme fugitif par les deux évêques.

---

<sup>1881</sup>PCBE p. 984

<sup>1882</sup>Ruricius de Limoges, *epist.* 1, 3, 4 et 5.

<sup>1883</sup>PCBE p. 1016.

<sup>1884</sup>PLRE p. 566 .

<sup>1885</sup>PCBE p. 1031.

<sup>1886</sup>PCBE p. 1038.

<sup>1887</sup>PCBE p. 1046.

- Innocentius<sup>1888</sup>  
évoqué dans l'*epist.* 6, 9, 3  
*Spectabilis uir* évoqué par Sidoine dans une lettre à Loup de Troyes, qu'il avait sollicité pour une affaire non précisée : Innocentius a manifestement réalisé le souhait de Sidoine, ce pourquoi il lui adresse ses remerciements indirects.
- Iohannes<sup>1889</sup>  
*Epist.* 8, 2  
Peut-être identique au personnage évoqué dans l'*epist.* 2, 5  
Ami de Sidoine, dernier défenseur de la culture latine, selon Sidoine, et salué comme l'un des derniers gallo-romains à enseigner la grammaire et la rhétorique dans la Gaule occupée par les Wisigoths à partir de 475.  
*Epist.* 8, 2 : Sidoine adresse une lettre d'éloges à Iohannes, qu'il considère comme le « champion » de la culture latine et le dernier professeur des Gaules à même de former de bons lecteurs.  
On peut peut-être aussi l'identifier avec le personnage homonyme qu'il recommande au juriste Petronius\* afin que ce dernier lui apporte de l'aide dans un procès compliqué.
- IOHANNES<sup>1890</sup>  
évoqué dans l'*epist.* 4, 25  
Évêque de Chalon-sur-Saône, élevé à l'épiscopat par Patiens de Lyon vers 469, après avoir été lecteur depuis l'enfance, archidiaque, puis prêtre. Son élection est notamment motivée par ses qualités d'humanité, d'honnêteté et de douceur. Il participe manifestement au concile d'Arles organisé par l'évêque Léontius pour condamner le prédestinatianisme vers 470, puisque c'est probablement le même Iohannes qui figure parmi les 30 destinataires d'une profession de foi du prêtre résipiscent Lucidus<sup>1891</sup>.
- JULIANUS<sup>1892</sup>  
*Epist.* 9, 5  
Évêque de siège inconnu, sur le territoire Burgonde, vraisemblablement en lien avec une communauté monastique (peut-être dans le Jura<sup>1893</sup>?). On peut l'identifier à divers évêques homonymes de siège non mentionné actifs à la même époque, dont un Julianus qui intervient peut-être, lui aussi, dans l'affaire du prêtre Lucidus, à l'appel de Fauste de Riez\*, et aurait participé ensuite au concile réuni à Arles par Leontius\* pour condamner le prédestinatianisme<sup>1894</sup>. Il est le destinataire d'une seule lettre de Sidoine, vers 476-477, qui évoque les négociations de paix engagées entre les royaumes différents qu'ils habitent (donc certainement le royaume wisigoth et burgonde) : à l'avenir, leurs échanges épistolaires seront donc facilités, et devront être plus fréquents.

---

<sup>1888</sup>PCBE p. 1049.

<sup>1889</sup>PCBE p. 1055.

<sup>1890</sup>PCBE p. 1056.

<sup>1891</sup>Lucidus, *epist.* 2, p. 165-168.

<sup>1892</sup>PCBE p. 1075-1076.

<sup>1893</sup>Loyen, t. 3, p. 140, n. 17.

<sup>1894</sup>Fauste de Riez, *Epist. I ad Lucidum presbyterum*, CSEL 21, p. 161-165, et *id.*, *De Gratia*, Prol. *Ibid.*, p. 3, l. 9-10.

Justinus<sup>1895</sup>

*Epist.* 5, 21

évoqué dans le *carm.* 24, 26.

Neveu du poète Victorius\*, de même que Sacerdos\* dont il est vraisemblablement le frère : ces deux-là sont « les Dioscures de notre temps » (*carm.* 24, 26). Ils habitent le Gévaudan.

*Epist.* 5, 21 : Sidoine, proche du défunt Victorius\* par la vocation poétique, invite Justinus et Sacerdos\* à lui adresser une part de son héritage, à savoir ses poèmes.

Lampridius<sup>1896</sup>

*Epist.* 8, 9

évoqué dans le *carm.* 9, v. 311-314 dans l'*epist.* 8, 11 et l'*epist.* 9, 13, 2-5.

Écrivain gaulois réputé, il partage les goûts littéraires de son ami Sidoine. Dans leurs joutes poétiques, ils se surnomment par jeu « Phébus » (Sidoine) et « Orphée » (Lampridius) et s'assimilent volontiers aux plus grands auteurs antiques dont ils ont tous deux une bonne connaissance. Talentueux poète, Lampridius excelle dans toutes les formes littéraires, poétiques comme dramatiques ; il est aussi un habile orateur, et enseigne la rhétorique à Bordeaux. Entre avril 459 et mars 460, alors que Majorien réside à Arles, Lampridius participe avec Sidoine, sur invitation de l'empereur, à un dîner lettré réunissant d'autres célèbres poètes gaulois, tels Severianus et Domnulus ; il prend aussi part à la joute poétique qui s'y improvise. Il reçoit ensuite la visite à Bordeaux de son ami Sidoine entre 462 et 467, qui le prie, par un poème épistolaire (introduit dans la lettre 8, 11), de lui trouver un logement chez un de leurs amis, Pontius Leontius\*, Rusticus\* ou l'évêque Gallicinus\*. Il s'adonne volontiers, en plus de ses nombreuses activités littéraires, au jeu de balle. Lampridius jouit par ailleurs de la faveur du roi Euric, qui lui rend ses domaines ruraux après confiscation. Dans une lettre (lettre 9, 11) postérieure à la mort de Lampridius, Sidoine n'hésite pas à faire mention du caractère irascible et obstiné de son ami, avant de relater la mort, violente, de ce dernier : Lampridius aurait consulté, au mépris des règles de la foi chrétienne, des astrologues, afin de connaître le jour de sa mort. Celle-ci, survenue au terme fixé par les magiciens africains, fut néanmoins la conséquence d'un complot de ses serviteurs, qui l'assassinèrent en l'attaquant et en l'étouffant ; crime que Sidoine, éploré, interprète comme une forme de châtement envers l'insensé Lampridius, pour avoir cherché à « sonder les mystères interdits, secrets et défendus [...] en posant des questions sur des matières illicites ».

*Epist.* 8, 9 : Sidoine fait réponse, en 476, à une lettre (perdue) de Lampridius réclamant une pièce de sa composition ; Sidoine lui adresse effectivement un poème, mais souligne surtout la différence de leurs conditions respectives : tandis que Sidoine vit exilé et démuné, attendant que le roi wisigoth lui donne audience, Lampridius mène une vie de loisirs et bénéficie des largesses d'Euric, faisant « vibrer son luth, en promenant [s]es pas parmi les myrtes et les platanes », donc sans doute dans ses propriétés rurales. Le poème inclus dans cette lettre se présente par ailleurs comme un éloge sans doute forcé, et écrit pour s'attirer ses faveurs, du souverain wisigoth, présenté comme le vainqueur de tous les peuples.

<sup>1895</sup>PCBE p. 1087.

<sup>1896</sup>PCBE p. 1098-1099.

Leo (ou Léon de Narbonne)<sup>1897</sup>

*Carm.* 9, v. 314  
*Carm.* 14, *Epist.* 2.  
 Destinataire entre d'autres du *carm.* 23, v. 446-454.

Destinataire des *epist.* 4, 22 et *epist.* 8, 3,

évoqué dans  
*l'epist.* 9, 15, 1, v. 20  
 et *l'epist.* 9, 13, 2, vers 20.

*Vir spectabilis* de Narbonne, écrivain renommé, « subtil » poète, « savant » orateur, auteur d'un *commentaire sur la Loi des Douze Tables*, il est, d'après la lettre qui introduit l'épithalame à Polemius\* (*carm.* 14), lui aussi, particulièrement versé dans l'étude de la philosophie, l'astronomie et la philologie. Proche du roi wisigoth Euric à partir de 475, *princeps* de son conseil, « modérateur et arbitre », il compose ses discours et le conseille lors des négociations diplomatiques avec l'empire. Il reçoit l'évêque Epiphane de Pavie, envoyé par Julius Népos pour négocier les conditions de paix, qui conduiront à la cession de l'Auvergne aux Wisigoths en échange de la Provence en 475 : il se fait, pour l'occasion, traducteur de la réponse en « langue barbare » du roi<sup>1898</sup>. Il restera conseiller du roi Alaric II. Selon Grégoire de Tours, qui lui est certainement hostile en raison de sa collaboration avec les wisigoths, Leo fit démolir le toit de l'église Saint-Félix de Narbonne afin que le souverain pût bénéficier du panorama depuis son palais : il devint alors aussitôt aveugle<sup>1899</sup>.

*Epist.* 4, 22 : Sidoine refuse la demande que Leo avait adressée à Sidoine de composer un ouvrage d'histoire : Leo est bien plus à même d'entreprendre ce travail, au vu de ses nombreuses connaissances politiques, législatives et historiques.

*Epist.* 8, 3 : Sidoine adresse à Leo la copie de la *Vie d'Apollonios de Tyane*, de Philostrate, qu'il lui avait demandé d'exécuter. C'est (entre autres) à Leo que Sidoine doit la fin de son exil à Livia, ce dont il le remercie.

LEONTIUS<sup>1900</sup>  
 d'Arles

*Epist.* 6, 3

évoqué dans *l'epist.* 7, 6, 10

D'abord diacre, puis évêque de l'Église d'Arles, il assiste en novembre 442 au concile de Vaison<sup>1901</sup>, avant de devenir, au plus tard en 462, évêque d'Arles, date à laquelle il prie, par une missive perdue, le pape Hilaire de veiller à faire respecter la discipline canonique<sup>1902</sup>. Plus tard, ce dernier l'enjoint dans une lettre de reproche de lui adresser un compte-rendu de la consécration, contestée, d'Hermes au siège épiscopal de Narbonne<sup>1903</sup>. En conséquence de sa réponse, l'autorité de Leontius est renforcée dans la *prouincia* d'Arles, notamment par la tenue annuelle d'un synode interprovincial visant à arbitrer divers litiges, notamment lors de consécrations contestables. De même, Leontius contrôle désormais les transferts de clercs entre églises, puisqu'il doit en donner l'autorisation par l'intermédiaire de *litterae formatae*<sup>1904</sup>. Une autre lettre d'Hilaire, du 10 octobre 463, lui reproche de ne pas l'avoir avisé de l'élection, toujours contestée, de Marcellus à Die par Mamertus de Vienne : Leontius est donc chargé de présider un concile de 20 évêques, qui statuera, appuyé par Hilaire, contre la décision de Mamertus<sup>1905</sup>. D'autres lettres d'Hilaire lui sont adressées, par lesquels Leontius est investi d'une autorité renouvelée dans les affaires touchants à divers évêques. Il participe également au concile d'Arles de 470 visant à condamner le prédestinatianisme de Lucidus<sup>1906</sup>, ainsi, sans doute, qu'à celui de Lyon, à la suite duquel Leontius prie Fauste de rédiger le *De gratia*, pour statuer sur les questions du libre-arbitre et de la grâce<sup>1907</sup>. Il est chargé par Sidoine, au printemps 475, de transmettre les traités récemment négociés ayant abouti à la « paix

<sup>1897</sup>PCBE p. 1112-1113.

<sup>1898</sup>Ennode, *Vita Epiphani*, 85-89, *MGH aa* 7, p. 94 et 89-90, *ibid.*, p. 95.

honteuse » par laquelle l'Auvergne est abandonnée aux wisigoths en échange de la Provence, ainsi que d'aider à la mise en place d'élections épiscopales dans les églises abandonnées en territoire wisigothique. Entre 477 et 485, il se charge du catéchisme de Magnus Felix\* récemment devenu *religiosus*<sup>1908</sup>.

*Epist.* 6, 3 : Léontius reçoit de Sidoine les marques de sa plus profonde déférence avant de se voir prié d'aider le porteur de sa lettre qui s'achemine à Arles pour y obtenir, de la part d'avocats, des informations concernant ses droits à un héritage.

Lucontius<sup>1909</sup>

*Epist.* 4, 18

Ami de Sidoine et de Volusianus de Tours\*. Il s'agit peut-être d'un ancien *uicarius*, laïc tourangeau, puis disciple de Martin<sup>1910</sup>. Probablement chrétien, il promet à Sidoine de revenir pour « la sainte Pâque » ; il s'intéresse aux vers de Sidoine, qu'il réclame dans une lettre.

*Epist.* 4, 18 : Sidoine lui adresse une description de la nouvelle basilique Saint-Martin de Tours, ainsi que les vers qu'il a composés, à la demande de Perpetuus, pour être gravés sur ses murs.

LOUP de Troyes<sup>1911</sup>

*Epist.* 6, 1

*Epist.* 6, 4

*Epist.* 6, 9

*Epist.* 9, 11

évoqué dans  
le *car.* 16, v. 111  
*l'epist.* 4, 17, 3  
*l'epist.* 7, 13, 1  
*l'epist.* 8, 14, 2 et  
*l'epist.* 8, 15, 1

Evêque de Troyes. Loup est issu d'une noble famille de Toul, et reçoit une éducation classique, qui le forme notamment à l'éloquence, discipline où il excelle<sup>1912</sup>. En 420, il épouse Pimeniola, la sœur d'Hilaire d'Arles, avant de se tourner vers la continence et la vie ascétique en 426 en entrant dans la *militia Lerinensis*. De passage brièvement à Mâcon, Lupus est littéralement « enlevé » (*raptus*) par les habitants d'une ville voisine de Troyes qui trouvent en lui l'évêque qu'ils recherchent ; il va ensuite combattre l'hérésie pélagienne en Bretagne, et participe aussi au combat contre les envahisseurs Saxons et Pictes<sup>1913</sup>. C'est lui qui intervient auprès d'Attila afin de le prier d'épargner sa ville, avant d'être fait temporairement prisonnier<sup>1914</sup>. Dans une lettre commune avec Euphronius d'Autun et en réponse à Thalasius d'Angers, Lupus stipule notamment que les clercs mineurs bigames, portiers, exorcistes ou sous-diacres, doivent être déposés de leur office et exclus de la communion<sup>1915</sup>. Il semble avoir

<sup>1899</sup>Grégoire de Tours, *Glor. Mart.* 91.

<sup>1900</sup>PCBE p. 1134-1138.

<sup>1901</sup>*Conc. Vasense a.* 442, CC 148, p. 102.

<sup>1902</sup>Hilaire, *epist.*, *Coll. Arelat.* 17, *MGH epist.* 3, p. 24, l. 12-15.

<sup>1903</sup>*Id.*, *epist.*, *Coll. Arelat.* 15, p. 22-23.

<sup>1904</sup>*Id.*, *epist.*, *Coll. Arelat.* 10, p. 25-28.

<sup>1905</sup>*Id.*, *epist.*, *Coll. Arelat.* 21, p. 30-32.

<sup>1906</sup>Lucidus, *epist.* 2, *CSEL* 21, p. 165-168

<sup>1907</sup>Fauste de Riez., *De gratia*, Prol., *CSEL* 21, p.3-4.

<sup>1908</sup>*Id.*, *epist.* 6, *CSEL* 21, p. 196, l. 14-17.

<sup>1909</sup>PCBE p. 1189.

<sup>1910</sup>Harries 1994, p. 117.

<sup>1911</sup>PCBE p. 1201-1205.

<sup>1912</sup>*Vita s. Lupi*, 1, *MGH srm* 7, p. 295.

<sup>1913</sup>*Vita s. Germani*, 17-18, *SC* 112, p. 154, 156 et 158.

<sup>1914</sup>*Vita s. Lupi*, *MGH srm* 7, 5, p. 298.



encore été à l'initiative de tractations avec le roi des Alamans, Gebauultus, pour libérer des prisonniers du *pagus Breonensis*<sup>1916</sup>. Dans ses lettres, et notamment la lettre 6, 1, Sidoine exprime toute la vénération que lui inspire celui qu'il désigne comme « le père des pères, l'évêque des évêques et le Jacques de notre siècle » et « le premier de tous les pontifes jusqu'aux limites du monde » (lettre 6, 1, 1 et 3). Il voit par exemple en Loup un personnage bien mieux à même de composer des écrits spirituels que lui-même (lettre 4, 17, 3), et dont les entretiens, comme l'entremise, sont toujours salutaires. Loup lui adressera d'ailleurs une lettre de « conseils » et d'« exhortations », perdue (à laquelle répond la lettre 7, 13, 1 et 4). Il forma et consacra à la prêtrise Himérius\*. Loup achève son existence dans l'ascèse, mêlant veilles, prières et actes de charité<sup>1917</sup>.

*Epist.* 6, 1 : Sidoine, nouvellement promu évêque de Clermont, exprime ses louanges à Loup, qu'il prie de le seconder dans son épiscopat, charge dont il se sent indigne, en le faisant bénéficiaire de sa prééminence spirituelle.

*Epist.* 6, 4 : Sidoine réclame l'intervention de Loup dans un procès pour enlèvement d'une jeune femme par les Varges, dont la réalisation a été rendue possible par l'entremise de Prudens\*, un troyen : Loup doit prononcer la sentence.

*Epist.* 6, 9 : Sidoine, pour faire réponse à une lettre de réprimandes bienveillantes que Loup avait adressé à Gallus\*, un citoyen troyen qui avait abandonné sa famille, annonce à Loup que ce mari coupable est finalement revenu chez lui par la vertu de cette lettre pleine de sagesse. Sidoine prie enfin Loup de remercier un *uir spectabilis* du nom d'Innocentius\* pour un service rendu, dont on ne sait rien.

*Epist.* 9, 11 : Vers 477, Sidoine demande longuement pardon à Loup, qui lui reprochait de ne lui avoir pas destiné personnellement son *libellus*, qui désigne sans doute les livres 1 à 7 de la correspondance (ou peut-être seulement le livre 7), mais de l'adresser à un autre par son seul intermédiaire. Peut-être cet envoi était-il primitivement adressé à Arbogastes\* ; en tout cas, Sidoine argue, dans une prétérition, du fait qu'il est loisible, de cette façon, à Loup, de conserver aussi longtemps qu'il le désire, et de de corriger même, le manuscrit de cette œuvre, qu'il est le premier à avoir reçu.

Lupus<sup>1918</sup>

*epist.* 8, 11

Rhétteur originaire de Périgueux ou d'Agen, villes où il possède un patrimoine familial personnel et un autre obtenu par dot, Lupus est un ami de Sidoine, de Ruricius et de Lampridius\*. Il apprend, par l'unique lettre qu'il reçoit de Sidoine, la mort de Lampridius\*, un de leurs amis communs. Cette lettre indique que son destinataire porte le même intérêt pour l'astrologie que Lampridius : dans sa bibliothèque fournie, Lupus possède des ouvrages de Iulius Vertacus, Thrasybulus et Faltonius Saturninus. Enfin, la lettre 8, 11 de Sidoine fait réponse à une demande formulée précédemment par Lupus, qui l'invitait à lui envoyer un poème :

<sup>1915</sup>Lupus et Euphronius, *epist.* CC 148, p. 141.

<sup>1916</sup>*Vita s. Lupi*, 10, *ibid.* p. 300-301.

<sup>1917</sup>*Vita s. Lupi*, 7-8, *MGH srm* 7, p. 299.

<sup>1918</sup>PCBE p. 1206-1207.

Sidoine joint donc à la lettre qu'il adresse à Lupus le texte d'un poème envoyé quelques années plus tôt à Lampridius, que Sidoine a donc également conservé, dans lequel ce dernier annonce à son ami son arrivée proche. Sidoine prie par ailleurs Lupus de lui envoyer des nouvelles distrayantes afin de dissiper sa tristesse. On peut identifier Lupus à l'ami correspondant<sup>1919</sup> homonyme de Ruricius\*.

### Magnus Felix<sup>1920</sup>

*Carmen* 9

*Carmen* 24, v.90-94

*Epist.* 2, 3

*Epist.* 3, 4

*Epist.* 3, 7

*Epist.* 4, 5

*Epist.* 4, 10

Préfet du prétoire et patrice en 468 / 469, il est l'un des deux fils du consul Magnus, frère de Probus\* et d'Araneola\*, et ancien condisciple de Sidoine à l'école (peut-être d'Arles). Originaire et résident de Narbonne, il est le dédicataire du *carmen* 9 de Sidoine par lequel on induit sa grande culture, notamment littéraire. On sait aussi que, vers 474, Sidoine lui prête des activités littéraire dans sa bibliothèque et des fonctions officielles qu'il ne précise pas. Il épousera d'Attica, fervente chrétienne (qui aurait financé un aménagement dans le *titulus* de s. Lorenzo in Damaso à Rome). Toutefois, une forme de brouille dans leurs rapports est perceptible d'après les demandes répétées et visiblement restées sans réponse, de Sidoine à l'adresse de cet ancien ami qui ne lui écrit plus, après son épiscopat. Il se convertira, après 477, sous l'égide de l'évêque Léontius d'Arles, dont il suit l'enseignement, et de Fauste de Riez avec lequel il entretient une correspondance<sup>1921</sup>. Il reçoit notamment de ce dernier, conformément à sa demande, des conseils pour mieux vivre dans le Christ : Fauste l'enjoint à haïr l'homme qu'il fut, à veiller, à jeûner, à lire, à délaissier les vêtements élégants et à se montrer continent en tout point.

*Carmen* 9 : Sidoine dédie à Felix la préface de son recueil de *Carmina Minora*, dont ce poème est la première pièce, dédicatoire, et consiste, sur le mode de la prétérition, en une liste de tout ce que ne sera pas son œuvre poétique.

*Carmen* 24 : Felix est inscrit au nombre des destinataires de son *libellus* (les *Carmina Minora*).

*Epist.* 2, 3 : Sidoine le félicite de son élévation au patriciat et se réjouit que la nouvelle lui en ait été faite par un messager spécialement dépêché à cette fin<sup>1922</sup>.

*Epist.* 3, 4 : Sidoine l'informe de la situation de l'Auvergne, prise en tenaille entre les menées burgonde et wisigothe.

*Epist.* 3, 7 : Felix n'a pas répondu à Sidoine, qui le lui reproche, et lui demande des nouvelles de l'ambassade conduite par Licinianus pour négocier la paix avec Euric.

*Epist.* 4, 5 : Sidoine lui demande à nouveau des nouvelles.

*Epist.* 4, 10 : Sidoine déplore le silence qui l'éloigne de Felix, qui ne lui a pas écrit depuis longtemps ; il voudrait renouer des rapports amicaux avec lui.

<sup>1919</sup>Ruricus de Limoges, *epist.* 1, 10, CC 64, p. 323-324.

<sup>1920</sup>PCBE p. 749-751.

<sup>1921</sup>Fauste de Riez, *epist.* 6 (CSEL 21, p. 195-196).

<sup>1922</sup>Contrairement à ce qu'indique la PCBE t. 4, vol. 1, p. 750, prétendant que Sidoine « regret(t)e d'avoir été informé seulement par un tiers de cet honneur » : la lettre, au contraire, témoigne que Sidoine se réjouit de ce qu'un tiers ait été expressément chargé de lui porter cette nouvelle.

Mamertus  
 Claudianus<sup>1923</sup>  
 (Claudien Mamert)

*Epist.* 4, 2  
*Epist.* 4, 3  
 évoqué dans *l'epist.* 4, 11 et  
*l'epist.* 5, 2.

Moine, prêtre et auteur du *De statu Animae*. Frère cadet de Mamert\*, évêque de Vienne, oncle de Petreius, il est né avant 449 et est mort vers 473/474). Formé dans l'entourage d'Eucher de Lyon, versé dans les arts libéraux et les disciplines scientifiques, d'où de multiples aptitudes d'« orateur, logicien, poète, exégète, géomètre, musicien » (*Epist.* 4, 11, v. 8-9), mais aussi de grammairien, dialecticien, philosophe, compétent en arithmétique, astronomie, architecture et métrique. Il possède une triple bibliothèque latine, grecque et chrétienne. Personnage actif de l'Église de Vienne, il y seconde énergiquement son frère Mamert, qui en est l'évêque, en tant que prêtre, à partir de 463. Il met notamment en musique le psautier et organise les lectures suivant le calendrier liturgique. Ami de Sidoine, qu'il fait participer, chez lui, avec ses amis néoplatoniciens, à ses enseignements inspirés des dialogues de Platon, il lui dédicace le *De Statu Animae* qu'il achève entre 468 et 470/471, pour répondre à une lettre, anonyme, de Fauste de Riez, démontrant la corporéité de l'âme. Claudien soutient la thèse inverse en invoquant Platon, Porphyre, Grégoire de Nazianze, Hilaire, Ambroise, Jérôme, Eucherius, et Augustin, qu'il admire. Il est présenté par Sidoine comme étant « le philosophe le plus habile parmi les chrétiens » (*epist.* 5, 2, 1). Une lettre de Claudien Mamert (*epist.* 4, 2) est insérée dans le corpus de lettres de Sidoine, par lequel il regrette que Sidoine n'ait pas fait réponse à son ouvrage *De statu animae* qui lui était dédicacée. Claudien adresse aussi une lettre, conservée, à Sapaudus, rhéteur viennois, où il regrette l'incurie gallo-romaine à l'égard des sciences et des arts, qui fleurissaient en Grèce ancienne. Certains chercheurs tirent d'un vers de Sidoine (*epist.* 4, 11, 6, vers. 15-16) la conclusion que Claudien est aussi l'auteur d'un lectionnaire.

*Epist.* 4, 2 : Claudien adresse cette lettre à Sidoine pour lui reprocher de n'avoir pas accusé réception du *De statu Animae* qu'il lui avait fait parvenir avant l'épiscopat, en même temps qu'une hymne qu'il avait composée, mais qui n'est pas identifiée.

*Epist.* 4, 3 : Sidoine présente des excuses empressées à Claudien et formule l'éloge du *De Statu Animae*, dont il loue la forme et le fond, tout en reconnaissant son caractère ardu.

MAMERTUS<sup>1924</sup>  
 (Mamert de Vienne)

*Epist.* 7, 1  
 évoqué dans *l'epist.* 4, 11,  
 5-6 et dans *l'epist.* 5, 14, 2

Evêque de Vienne, frère aîné de Claudianus Mamertus\*, et oncle de Petreius\*. Il est possible de l'identifier avec le riche laïc homonyme qui fut sauvé par Anianus d'Orléans en 451 avant d'être consacré évêque<sup>1925</sup>. Successeur de Nicetas avant 463, qui est encore évêque de Vienne en 449 ou 450<sup>1926</sup>, il ordonne Marcellus, contre la volonté des paroissiaux, évêque de Die, ce dont le pape Hilaire est avisé par Gondioc, le roi burgonde et maître des milices : Mamertus est vigoureusement critiqué pour sa présomption à avoir usurpé ses prérogatives au métropolitain Léontius\* d'Arles. Il reçoit ainsi la menace, si récidive, de voir les cités qu'il contrôle (Valence, Genève, Grenoble et Tarentaise) confiées à l'autorité arlésienne<sup>1927</sup>. En 464, Mamert est encore vilipendé dans une autre lettre

<sup>1923</sup>PCBE p. 481-484.

<sup>1924</sup> PCBE p.1231-1233.

<sup>1925</sup>*Vit. Anian.*, 4-5, *MGH srm* 3, p. 110-111 (*BHL* 473).

<sup>1926</sup>Hilaire, *epist.*, *Coll. Arel.* 19, *MGH Epist.* 3, p. 28-29.

d'Hilaire, qui le présente à ses collègues, dans une lettre circulaire, comme un mauvais exemple<sup>1928</sup>. Mamert est secondé à l'évêché de Vienne par son frère Claudien Mamert qui doit être prêtre à cette époque, et qui l'épaule dans les diverses tâches épiscopales : administrations des biens, jugements, organisation des lectures, déplacements, exégèse. Dans les années 460, il institue à Vienne les Rogations, qui consistent en trois jours de pénitence, à l'Ascension ; à cette occasion, il préside une procession qui relie la cité à la basilique saint Ferréol. En 464 au plus tard, Mamertus baptise Avit, le futur évêque de cette même cité<sup>1929</sup>. Il prend part, vers 470, à la condamnation du prédestinatianisme de Lucidus<sup>1930</sup>. Inventeur de deux martyrs, il fait transférer le corps du martyr Ferréol et de la tête de Julien de Brioude dans l'église qu'il fait reconstruire<sup>1931</sup>.

*Epist.* 7, 1 : Sidoine expose la situation critique dans laquelle se trouve l'Auvergne, en proie aux incursions barbares. Il rend aussi hommage à son destinataire, à qui il attribue le miracle d'avoir fait cesser, par ses prières, les incendies et tremblements de terre qui ravagèrent Vienne. Sidoine annonce qu'il veut instituer à Clermont, à son exemple, la cérémonie des Rogations, afin d'écarter les fléaux de sa cité. Il rappelle enfin que Mamertus est l'inventeur des deux martyrs Ferréol et Julien, venu d'Auvergne : à ce titre, Sidoine sollicite la bénédiction et le patronage de Mamertus.

Maximus<sup>1932</sup>

évoqué dans l'*epist.* 4, 24

*Palatinus*, puis prêtre habitant un lieu isolé vers Toulouse, avec lequel Sidoine a entretenu des liens d'hospitalité et de camaraderie. Sa prêtrise modifie radicalement son comportement : désormais modeste et vivant dans le dénuement, il reçoit Sidoine qui vient lui présenter une demande de prorogation pour le remboursement de la dette qu'a contractée la famille de Turpio\* : cette requête est volontiers acceptée par Maximus qui, en sa qualité de prêtre, en refuse même les intérêts.

MEGETHIUS<sup>1933</sup>

*Epist.* 7, 3

Evêque de siège non mentionné<sup>1934</sup>, ayant souscrit à la lettre de Fauste à Lucidus condamnant son prédestinatianisme ; il participe également au concile réuni à Arles en 475 par Léontius pour rejeter cette hérésie. Il est salué par Sidoine pour son éloquence et la pertinence de ses critiques.

*Epist.* 7, 3 : Sidoine, tout en implorant son indulgence, envoie à Mégethius, qui le lui avait demandé dans une lettre précédente, un recueil de *contestatiunculae* (qui consistent en des textes de préfaces de messe, ou de présentation de la fête célébrée).

<sup>1927</sup>*Id, Epist. Coll. Arelat.* 21, *ibid.*, p. 30-32.

<sup>1928</sup>*Id. Epist. Coll. Arelat.* 20, *ibid.*, p. 29.

<sup>1929</sup>Avit de Vienne., *Hom.* 6, *MGH aa* 6, 2, p. 110.

<sup>1930</sup>Lucidus, *Epist.* 2, *ibid.*, p. 165-168

<sup>1931</sup>Grégoire de Tours, *Virt. Iul.*, 2, *MGH srm* 1, 2, p. 114-115 ; *Passio Iuliani*, 3, *ibid.*, p. 430 ; *Hist.* 2, 34, *MGH srm* 1, 1, p. 84.

<sup>1932</sup>PCBE p. 1304.

<sup>1933</sup>PCBE p.1315-1316.

<sup>1934</sup>Il n'y a pas de raison décisive pour assimiler ce Megethius à un évêque de Bellay, comme le suggère A. Loyer, t. II, p. 38, n. 13, ni à un évêque de Besançon : pour ces deux cités, un évêque du nom de Migetius est certes mentionné sur des catalogues épiscopaux, mais ceux-ci sont plus fiables (Duchesne, *Fastes* 3, p. 199 et 216).

- Megethius<sup>1935</sup>  
 évoqué dans *epist.* 8, 14 et  
 possiblement dans *epist.* 9,  
 8  
 Courrier et clerc d'une Église non mentionnée, mais sans doute de Soissons, puisqu'il achemine par deux fois au moins les messages entre Sidoine et Principius de Soissons, entre 477/ 478 et 480/482. Dans la lettre 8, 14, Sidoine indique n'avoir pu l'aider que de ses vœux, n'ayant « peut-être pas le pouvoir de l'aider en fait ».
- Menstruanus<sup>1936</sup>  
 Mentionné dans *epist.* 2, 6  
 Ami de Pegasus\* appartenant à la bonne société arverne, inconnu par ailleurs.
- Montius<sup>1937</sup>  
*Epist.* 1, 10  
 Aristocrate séquane, il fréquente le même cercle littéraire que Sidoine et lui demande de lui adresser le texte de la « satire d'Arles » que ce dernier aurait composée.  
*Epist.* 1, 10 : Sidoine lui rapporte les circonstances de l'affaire dite de la « satire d'Arles », dont Sidoine avait été injustement accusé d'être l'auteur.
- Namatius<sup>1938</sup>  
*Epist.* 8, 6  
 Riche propriétaire à Saintes et sur l'île d'Oléron, Namatius commande en tant qu'amiral la flotte d'Euric pour assurer la protection des côtes au Sud de la Loire contre les pirates saxons. Comme beaucoup d'aristocrates, il semble partager son temps entre la chasse à courre, la construction immobilière et les travaux des champs, vraisemblablement avec son père. En 469, date de la lettre qui lui est adressée, il doit recevoir la visite d'Apollinaire, fils de Sidoine, qui exprime de plus les craintes que lui inspirent ses luttes maritimes contre les cruels saxons. Enfin, Sidoine répond à une demande de Namatius en lui adressant les *libri logistorici* de Varron et la *chronographie* d'Eusèbe révisés.
- Nunechius<sup>1939</sup> ou  
 Nonnichius  
*Epist.* 8, 13  
 Ce *nobilis* correspondant de Sidoine, qui, d'après l'unique lettre qui lui est adressée, a œuvré pour la conversion d'un juif, peut être identifié avec l'évêque de Nantes, Nonnichius. Celui-ci participe à l'élection de l'évêque de Vannes, Paternus, entre 461 et 488, ainsi qu'au concile de cette même cité, qui donnera lieu à seize canons qu'il signera, en 5<sup>e</sup> position d'une lettre synodale<sup>1940</sup>.
- Nymphidius<sup>1941</sup>  
*Epist.* 5, 2  
 Peut-être évoqué dans le  
*carm.* 15, v. 200  
 Correspondant de Sidoine, non connu par ailleurs, mais manifestement amateur de lectures pieuses. Il peut être identifié, sans certitude, au grand-père du même nom d'Araneola\* ou de Polemius\*, dont il ratifie le contrat de mariage en 461/462.  
*Epist.* 5, 2 : Sidoine rappelle à Nymphidius qu'il lui a promis la restitution du *De statu animae* de Claudien Mamert\* après copie de l'ouvrage, dont il

<sup>1935</sup>PCBE p. 1316-1317.

<sup>1936</sup>PCBE p. 1323.

<sup>1937</sup>PCBE p. 1338.

<sup>1938</sup>PCBE p. 1348.

<sup>1939</sup>PCBE p. 1380-1381.

<sup>1940</sup>*Conc. Venet.* a. 461-491, CC 148, p. 150-157

<sup>1941</sup>PCBE p. 1384.

fait au passage l'éloge.

Oresius<sup>1942</sup>

*Epist.* 9, 12

Ami probablement espagnol de Sidoine Apollinaire, qui lui promet dans l'*epist.* 9, 12 de lui adresser, comme Oresius le lui demande, d'anciens poèmes, s'il en retrouve. Sidoine affirme néanmoins qu'il ne reprendra pas la plume pour composer de nouveaux poèmes maintenant qu'il est clerc et qu'il n'a pas écrit depuis « trois olympiades » (§2). Peut-être peut-on l'assimiler avec un laïc homonyme qui finança la construction d'une nouvelle église à Narbonne, commémorée dans une inscription de 445<sup>1943</sup>.

Pannychius<sup>1944</sup>

*Epist.* 5, 13

*Vir illustris*, probablement auvergnat, que Sidoine avise de l'arrivée du traître Seronatus\*. On peut peut-être l'identifier avec le candidat homonyme à l'élection épiscopale de Bourges de 470, lui aussi *uir illustris*, refusé toutefois parce qu'il s'était marié deux fois. Sur la base de cette identification, il est loisible de considérer que Pannychius put aussi être *comes ciuitatis* de la ville de Bourges<sup>1945</sup>.

*Epist.* 5, 13 : Seronatus, détestable collaborateur des Wisigoths, s'est mis en route, aidé en cela par un certain Euanthius (peut-être le gouverneur de l'Aquitaine I), qui lui ouvre la voie : que Pannychius se prépare à l'arrivée de ce « fléau » en réglant tout éventuel cas de litige, judiciaire ou financier.

Papianilla<sup>1946</sup>

*Epist.* 5, 16

évoquée sans être nommée dans l'*epist.* 2, 2, 3 et 2, 12, 2 et dans le *carm.* 18, 1

Epouse de Sidoine, fille d'Avitus, sœur d'Ecdicius et du *uir illustris* Agricola. Elle est la mère des enfants de Sidoine, trois filles (Severiana, Alcima et Roscia), et un fils (Apollinaris). Elle apporte en dot à Sidoine la propriété d'Auitacum (Aydat), en Auvergne, dotée d'un *triclinium matronalis*, où elle vit le plus souvent entre 461 et 467. Entre 465 et 470, elle séjourne avec Sidoine à Lyon, alors que sa fille Severiana tombe malade, avant de rechercher l'air plus sain de la campagne dans leur *suburbanum*. « *Uxor bona* », elle reste, semble-t-il, aux côtés de son époux durant l'épiscopat de ce dernier. Grégoire de Tours rapporte que Papianilla désapprouve la charité de Sidoine lorsqu'il fait don de leur vaisselle d'argent aux pauvres, qu'elle rachète ensuite<sup>1947</sup>.

*Epist.* 5, 16 : Sidoine annonce à Papianilla que l'empereur Julius Nepos, par l'intermédiaire du questeur Licinianus qui en informe Sidoine, élève Ecdicius, au rang de patrice. Cette nomination assure au couple une joie commune et fait naître de beaux espoirs pour leurs enfants. A ce propos, Sidoine adresse à Papianilla des nouvelles de sa fille Roscia, élevée avec tendresse et fermeté par sa grand-mère et ses tantes.

<sup>1942</sup>PLRE p. 810.

<sup>1943</sup>ILCV 1806 Narbo.

<sup>1944</sup>PCBE p. 1410-1411.

<sup>1945</sup>Mathisen 1982, p. 380.

<sup>1946</sup>PCBE p. 1413-1414.

<sup>1947</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 22, *MGH srm* 1, 1.

- Papianilla 2<sup>1948</sup>  
évoquée dans le *carm.* 24,  
37-43.
- Epouse de Tonantius Ferreol, louée pour son « discret dévouement » et comparée à Tanaquil, elle peut être la nièce, la sœur ou la cousine d'Eparchius Avitus<sup>1949</sup>.
- Pastor<sup>1950</sup>  
*Epist.* 5, 20
- Ami de Sidoine clermontois, originaire de la région d'Arles, où habitent sa mère et ses frères, et qui y détient une propriété avec un vignoble et une oliveraie.  
*Epist.* 5, 20 : Sidoine salue la modestie de Pastor, qui ne s'est pas présenté à l'élection de l'assemblée provinciale qui devait déterminer le représentant de l'Aquitaine Première à l'assemblée de sept provinces. Néanmoins, il convient que Pastor se rende aux vœux de ses concitoyens et ne s'abstienne pas une seconde fois de participer à cette assemblée.
- PATIENS<sup>1951</sup>  
*Epist.* 6, 12  
évoqué dans l'*epist.* 2, 10,  
2-4,  
l'*epist.* 4, 25, 5  
et probablement  
assimilable à l'évêque  
anonyme mentionné dans  
l'*epist.* 3, 12, 3 ; l'*epist.* 5,  
17, 10, ainsi que dans  
l'*epist.* 9, 3, 5
- Evêque de Lyon entre 450 et 475/ 480. De famille inconnue mais appartenant probablement à l'ordre sénatorial<sup>1952</sup>, sa fortune lui permet de bâtir notamment l'église cathédrale de Lyon, sur la rive de la Saône, pour laquelle il prie Sidoine de composer des vers afin de les graver dans l'abside : il s'agit très probablement du groupe épiscopal dédié plus tard à saint Jean-Baptiste<sup>1953</sup>. C'est certainement lui qui préside la cérémonie de dédicace de cette église ; il se joint alors sans doute aux autres évêques qui invitent Fauste de Riez à prononcer le discours de clôture de cette semaine de fêtes. Il est certainement aussi l'évêque mentionné par Sidoine, d'une part présidant la cérémonie de commémoration en l'honneur de saint Just (sans doute en 469), d'autre part approuvant Sidoine d'avoir châtié les fossoyeurs surpris à déterrer la tombe de son grand-père, Apollinaris. En raison de sa charge d'évêque métropolitain de la province de Lyonnaise I, il prend part avec Euphronius\* d'Autun, fin 469 ou début 470, à la consécration de Iohannes sur le siège épiscopal de Chalon-sur-Saône, en lui imposant les mains. Fauste de Riez l'appelle ensuite à se joindre à lui pour condamner le pélagianisme ainsi que le prédestinarianisme du prêtre Lucidus<sup>1954</sup>, qui adresse à Patiens ainsi qu'à 29 autres évêques une lettre de résipiscence<sup>1955</sup> : il a donc manifestement pris part, lui aussi, au concile « de toutes les églises des Gaules », tenu à Arles pour régler ces questions, ainsi qu'au synode de Lyon voué à condamner de « nouvelles erreurs », où il aurait lu des extraits du *Liber ecclesiasticorum dogmatis*<sup>1956</sup>, peut-être oeuvre de Gennade. Il mène une vie ascétique et œuvre contre les hérésies photiniennes et ariennes tout en faisant construire et rénover des églises. Il charge Constantius de composer la *Vie de saint germain d'Auxerre*, ouvrage qui lui sera dédié entre 475 et 480<sup>1957</sup>.

---

<sup>1948</sup>PCBE p. 1414.

<sup>1949</sup>Van Waarden 2016, p. 55 et n. 12.

<sup>1950</sup>PCBE p. 1428.

<sup>1951</sup>PCBE p. 1432-1435.

<sup>1952</sup>Beaujard 2000, p. 124.

<sup>1956</sup>*Conc. Lugd.* an. 470, CC 148, p. 161.

<sup>1955</sup>Lucidus, *epist.* 2, *ibid.*, p. 165-18.

<sup>1954</sup>Fauste de Riez., *epist. 1 ad Lucidum prebyterum*, CSEL 21, p. 161-164.

<sup>1953</sup>TCCG IV, p. 22-26.

*Epist.* 6, 12 : Sidoine rend grâce à Patiens pour sa charité, son œuvre de bâtisseur d'église et ses luttes contre l'hérésie arienne des burgondes, mais surtout pour les provisions de blé qu'il a envoyées, entre autres à Clermont dévastée par les goths, à l'hiver 471-472 : il achète en effet sur ses fonds propres de quoi nourrir en blé les « provinces bordées par la mer Tyrrhénienne » en proie à la famine, dont Arles, Riez, Avignon, Orange, Alba, et Saint-Paul-Trois-Châteaux. On apprend d'autre part qu'il entretient de bons rapports avec un roi burgonde arien qu'il faut sans doute identifier à Hilpéric l'Ancien, ainsi qu'à son épouse catholique, avec lesquels il partage des déjeuners ainsi que des jeûnes. Le souverain semble tolérer que Patiens construise des édifices religieux et tente de convertir les burgondes.

Paulinus<sup>1958</sup>

évoqué dans *l'epist.* 8, 12

Fils de Pontius Leontius\*, issu également de l'illustre Gens Pontia. Entre 463 et 467, son père projette, d'après la lettre 8, 12, d'aller chercher Trygetius\* à Bazac avec lui, à bord d'une embarcation luxueuse. On pourrait identifier ce Paulinus au correspondant bordelais homonyme de Fauste de Riez, qui s'enquiert auprès de lui des effets des péchés de la chair, et de la nature des liens qui unissent l'âme et le corps<sup>1959</sup>. Il pourrait alors également être le même personnage que l'auteur de traités religieux<sup>1960</sup>, notamment sur la pénitence, qu'évoque Gennade<sup>1961</sup>.

Pegasius<sup>1962</sup>

*Epist.* 2, 6

Destinataire inconnu d'une lettre de Sidoine, par laquelle ce dernier le félicite du choix d'un ami appartenant à la bonne société arverne, Menstruanus\*.

PERPETUUS<sup>1963</sup>

*Epist.* 7, 9

évoqué dans *l'epist.* 4, 18

Evêque de Tours. D'origine sénatoriale, apparenté aux Ruricii et propriétaire de nombreux biens dans diverses cités gauloises<sup>1964</sup>, il est consacré entre 458 et 459, en tout cas avant que le *magister militum* Egidius n'obtienne libération d'Arles assiégée par les Wisigoths en avril 459<sup>1965</sup>. Il accueille à Tours, en 461, divers collègues du Nord de la Gaule afin de réunir un concile visant à consolider la discipline ecclésiastique, et qui donne lieu à treize canons placés sous le patronage de Martin<sup>1966</sup>. Entièrement voué au culte de son saint prédécesseur Martin, il enregistre par écrits ses miracles posthumes (bientôt transcrits en vers par Paulin de Périgueux), fait bâtir une basilique plus vaste sur son tombeau, achevée en 467, ainsi que d'autres temples en l'honneur de cinq martyrs, un baptistère, et une autre basilique dédiée aux apôtres Pierre et Paul ; il accueille les

<sup>1957</sup>Constantius de Lyon, *Epist. Patienti papae*, SC 112, p. 112.

<sup>1958</sup>PCBE p. 1448-1450.

<sup>1959</sup>Fauste de Riez, *epist.* 5, et Paulin de Bordeaux, *epist.*, dans Fauste de Riez, *epist.* 4, CSEL 21, p. 181-195.

<sup>1960</sup>Paulin de Bordeaux ?, *De paenitentia ad monachos*, PL 58, 875-876.

<sup>1961</sup>Gennade, *uir.* 69, TU 14, 1, p. 85.

<sup>1962</sup> PCBE p. 1459.

<sup>1963</sup>PCBE p. 1464-1470.

<sup>1964</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 10, 31, 7, MGH srm 1, 1, p. 529.

<sup>1965</sup>Paulin de Périgueux, *Vit. Mart.*, 6, 106-151, CSEL 16, p. 143-144.

<sup>1966</sup>*Conc. Turon.*, CC 148, p. 143-147.



pèlerins venus visiter le tombeau de Martin, soigne les malades, et contribue encore à diffuser le culte de Martin en demandant son aide au poète Paulin de Périgieux vers 467<sup>1967</sup>, qui composera entre autres un *carmen* épigraphique pour la basilique<sup>1968</sup>. C'est vers cette période qu'il charge Sidoine de composer une pièce de vers afin de la faire graver dans l'abside du nouveau temple. La basilique sera consacrée en 471, avec translation du tombeau du saint<sup>1969</sup>. Organisant une résistance spirituelle à l'envahisseur arien au moment de l'occupation de Tours entre 471 et 473, il réorganisera l'année liturgique, fera bâtir d'autres basiliques<sup>1970</sup> et munira les fidèles de textes rassemblés pour guider leur pèlerinage ainsi que leur culte à saint-Martin (recueil d'inscriptions). Perpetuus préside enfin la consécration de Paternus à Vannes, ainsi que du concile qui s'y tient, et qui donne lieu à la publication de canons rappelant la discipline ecclésiastique aux divers membres du clergé de la province<sup>1971</sup>. Il meurt après trente ans d'épiscopat, en 488 ou 489, non sans avoir prévu de léguer, à diverses églises gauloises, ses biens par testament, et est enseveli dans la basilique Saint-Martin de Tours<sup>1972</sup>.

*Epist.* 7, 9 : Sidoine adresse à son Perpetuus, qui l'en a prié, le discours qu'il a prononcé à l'occasion de l'élection de l'évêque Simplicius de Bourges.

Petreius<sup>1973</sup>

Neveu, par sa mère, de Claudien Mamert\* et de Mamertus\* de Vienne.

*Epist.* 4, 11

*Epist.* 4, 11 : Petreius reçoit l'éloge funèbre de Claudien Mamert que Sidoine a composé sur sa tombe, à Vienne.

Petronius<sup>1974</sup>

*Vir inlustris*, jurisconsulte et légat gaulois participant à l'accusation contre Arvandus. Personnage lettré, il apporte son soutien à Sidoine dans son entreprise de publication des Lettres, qu'il révisé ; peut-être habitant d'Arles.

*Epist.* 2, 5

*Epist.* 5, 1

*Epist.* 8, 1

*Epist.* 2, 5 : Petronius est prié par Sidoine d'aider son ami Johannes\* 1 dans la préparation de son procès.

*Epist.* 5, 1 : Petronius est un fin lettré ; il a réclamé à Sidoine des « œuvrettes ». Il est également sollicité pour intercéder en faveur de Vincentius, un ami de Sidoine, qui doit légitimement recevoir un héritage.

*Epist.* 8, 1 : Sidoine adresse à Petronius, qui l'avait encouragé à le publier, le huitième livre de sa correspondance, afin qu'il le relise avant publication.

<sup>1967</sup>Paulin de Périgieux., *Vit. Mart.*, 6, 265-290, *CSEL* 16, p. 149-150.

<sup>1968</sup>*Id.*, *Versus de orantibus*, *ibid.* p. 165.

<sup>1969</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 10, 31, 6, *MGH srm* 1, 1, p. 529 et Paulin de Périgieux, *Vit. Mart.* 1, 6, *MGH srm* 1, 2, p. 142.

<sup>1970</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 14, *MGH srm* 1, 1, p. 64.

<sup>1971</sup>*Conc. Venet. a.* 461-491, *CC* 148, p. 150-157.

<sup>1972</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 10, 31, 6, *MGH srm* 1, 1, p. 530-531.

<sup>1973</sup>PCBE p. 1472.

<sup>1974</sup>PCBE p. 1475-1476.

- Petrus Ancien *tribunus* et *notarius*, recommandé par Sidoine vers 473 à l'évêque de Toul, Auspicius\*, afin que ce dernier lui apporte son aide à propos de « l'affaire qui le préoccupe ».  
évoqué dans l'*epist.* 7, 11.
- Philagrius<sup>1975</sup> Destinataire -peut-être fictif<sup>1976</sup> – d'une lettre qui s'apparente à un traité philosophique, Philagrius serait un homme de rang sénatorial, habitant à la campagne. À en croire la lettre *stricto sensu*, Sidoine ne l'a jamais rencontré *de visu*, et ne le connaît que d'après son excellente réputation auprès des gens de bien ; néanmoins, il a le sentiment de mieux le connaître, en raison de ses vertus, que s'il était son voisin. Sidoine affirme d'ailleurs, dans l'unique lettre qu'il lui adresse, qu'il le prend pour modèle dans son entreprise de *conuersio*, vers 469. Très cultivé, Philagrius domine « toutes les branches de la littérature » et cumule beaucoup de qualités morales, qui conduisent Sidoine à l'apparenter à un religieux (*personam religiosi*), sans que l'on sache s'il est clerc ou *conuersus*. En tout cas, il pratique le jeûne. On a parfois apparenté ce Philagrius à d'autres personnages du même nom, évoqués par Sidoine : un *patricius* mentionné dans *carm.* 7, 156, *carm.* 24, 93 et *epist.* 2, 3, 1 - ou un descendant de ce dernier - ou encore un *notarius* actif en Gaule de 361 à 363, et *comes Orientis* en 382. Or, ces identifications sont peu probables<sup>1977</sup>.
- Philomathia<sup>1978</sup> Jeune femme morte à environ trente ans, fille unique du sénateur lyonnais Philomathius\* et d'une mère morte également très jeune et épouse d'Eriphius. Mère de cinq enfants, elle est longuement vantée pour ses diverses vertus dans l'épithaphe que Sidoine lui compose, et douloureusement regrettée des siens.  
évoquée dans l'*epist.* 2, 8
- Philomathius<sup>1979</sup> *Vir illustris* lyonnais, conseiller d'un *vicarius*, puis encouragé par Sidoine à devenir conseiller du préfet du Prétoire des Gaules ; on ignore s'il a accepté cette charge. Il perd prématurément son épouse, ainsi que sa fille Philomathia\*. Il participe aux commémorations en l'honneur de saint Just, à Lyon. Beau-père d'Eriphius\* et père de Philomathia\*, qui mourra prématurément, il prend part à une partie de jeu de balle consécutive aux cérémonies, puis prie Sidoine de composer un quatrain à l'impromptu à propos de la serviette dans laquelle il s'éponge.  
*Epist.* 1, 3 : Sidoine l'exhorte à assumer la préfecture du prétoire.
- Placidius<sup>1980</sup> Originaire de Grenoble (Gratianopolis), amateur de littérature puisqu'il possède une bibliothèque personnelle, il apprécie les *nugae* de Sidoine.  
*Epist.* 3, 14 : Sidoine se réjouit des compliments reçus à propos de son recueil de *Nugae* tout en déplorant les critiques de ses détracteurs.

<sup>1975</sup>PCBE p. 1482.

<sup>1976</sup>Telle est l'hypothèse qu'avance Van Waarden 2016, p. 117-119

<sup>1977</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>1978</sup>PCBE, p. 1484.

<sup>1979</sup>PCBE, p.1485

<sup>1980</sup>PCBE p. 1490.

Polemius<sup>1981</sup>

*Carmen* 14, *epist.* 0,  
*Carmen* 15  
*Epist.* 4, 14

Possible descendant de Tacite (mais il s'agit peut-être d'une plaisanterie de la part de Sidoine jouant sur l'homonymie entre tacite (ou taciturne) et Tacite) et de la *gens* d'Ausone, Polemius est un fervent adepte du néo-platonisme comme en attestent les trois pièces que Sidoine lui adresse. Il est également orateur et poète. Il épouse Araneola, le fils du consul Magnus, en 461/462 : à cette occasion, Sidoine compose un épithalame qui l'apparente aux grands philosophes grecs. Polemius devient préfet du prétoire des Gaules en 471 sous Anthémios, empereur qui aime par ailleurs à s'entourer de philosophes.

*Carmen* 14 et *epist.* 0 : il s'agit d'une lettre de justification d'un épithalame « philosophique », où Sidoine réclame le droit d'utiliser des termes d'astrologie ; suit une préface en forme d'évocation à Calliope.

*Carmen* 15 : épithalame tissé de références philosophiques en l'honneur des noces de Polemius et d'Aranéola. Le marié y est présenté comme un disciple de Platon.

*Epist.* 4, 14 : Sidoine reproche à Polemius, qu'il soupçonne d'éprouver du mépris pour le nouveau ministère de Sidoine, de ne pas lui écrire et d'oublier ses amis : ce dernier pourrait toutefois l'absoudre en vertu de sa nouvelle autorité épiscopale, si Polemius confessait sa faute... Le préfet du prétoire est également invité à ne pas prononcer de jugements trop péremptaires à propos de causes qui conviendraient d'être remises au « juge du Monde ».

Pontius Leontius<sup>1982</sup>,

destinataire du *carm.* 22,  
évoqué dans l'*epist.* 8, 12

Sénateur aquitain issu de l'illustre *gens Pontia*, il est propriétaire d'une magnifique *domus* à Bordeaux où Sidoine loge peut-être vers 463, ainsi que d'un château fortifié nommé Burgus, probablement à Bourg-Sur-Gironde, situé en hauteur, aux confluent de la Garonne et de la Dordogne, dont il a hérité de son ancêtre Pontius Paulinus. Cette demeure raffinée, longuement décrite et louée pour son raffinement dans le *carmen* 22 de Sidoine, rédigé entre 461 et 467, abrite un cénacle de poètes et d'écrivains, dont ce dernier fait partie, ainsi que le poète Anthedius\*. Le *carmen* 22 est destiné à être lu dans le « choc des verres et entre les rasades », c'est-à-dire lors d'un des festins que Pontius est accoutumé à donner à ses convives lettrés. Son *Burgus* se signale par diverses pièces et dépendances qui témoignent de sa richesse et de sa grandeur : des entrepôts de grain, un portique d'été, des thermes d'hiver, un atelier de tissage, où œuvre l'épouse de Pontius. Vers 463, Pontius Leontius, bon vivant, invite Sidoine et Trygetius\* à prendre part, à Bordeaux, à ses festins. D'après la lettre 8, 12, il projette d'ailleurs de venir chercher ce dernier à Bazas, à bord d'un confortable bateau remontant ensuite la Garonne, avec son fils, Paulinus\*.

<sup>1981</sup>PCBE p. 1493-1494.

<sup>1982</sup>PCBE p. 1138-1139.

- Potentinus<sup>1983</sup>  
*Epist.* 5, 11  
 Ami de Sidoine, menant une vie de riche propriétaire terrien exemplaire. *Epist.* 5, 11 : l'habileté aux cultures, à l'élevage et à la chasse, associée à ses qualités morales, valent à Potentinus l'admiration et l'amitié de Sidoine, qui engage son fils Apollinaris à suivre son exemple.
- PRAGMATIUS<sup>1984</sup>  
*Epist.* 6, 2  
 Evêque de siège non mentionné, sollicité par Sidoine pour régler le contentieux qui oppose Agrippinus\* et Eutropia\*, deux arvernes appartenant à la paroisse de Sidoine. Pragmatius s'associe par ailleurs à la condamnation, exprimée par Fauste de Riez, de la doctrine pélagienne<sup>1985</sup>, et du prédestinarianisme augustinien, qui sera aussi honni dans le concile d'Arles auquel il prend part<sup>1986</sup>. Rien ne permet d'affirmer qu'il s'agisse du même Pragmatius\* que le *uir illustris* et orateur du même nom (*Epist.* 5, 10). *Epist.* 6, 2 : Pragmatius est informé par Sidoine du litige qui oppose le prêtre Agrippinus\* à la vénérable veuve Eutropia\*, avant d'être prié de venir arbitrer pour le mieux cette querelle de succession.
- Pragmatius<sup>1987</sup>  
 évoqué dans l'*epist.* 5, 10  
*Vir illustris*, ami de Sidoine et de Sapaudus\*, brillant par ses qualités tant physiques qu'intellectuelles. Orateur puis professeur de rhétorique talentueux, son mariage avec la fille du préfet du prétoire des Gaules Priscus Valerianus le fait accéder, pour ses qualités, au rang d'*illustris*, et il participe alors aux conseils et au tribunal de son beau-père.
- PRINCIPIUS<sup>1988</sup>  
*Epist.* 8, 14  
*Epist.* 9, 8  
 Evêque de Soissons, que Sidoine ne connaît pas *de visu*, mais dont il a entendu les éloges par l'intermédiaire d'Antiolus\*, ancien membre du monastère de Lérins. À sa mort en 511, Principius possède un coin de terre, des bois et des pâturages qui seront légués à son neveu, Lupus de Soissons<sup>1989</sup>. *Epist.* 8, 14 : Sidoine vante les qualités que Principius a en partage avec son frère, sans doute saint Rémi de Reims<sup>1990</sup> et qui font la fierté de leur père (anonyme), « nouvel Aaron » : charité, chasteté, tempérance, lutte contre l'hérésie, invitation au jeûne, prédication efficace sont en effet quelques-unes de ses nombreuses vertus. Sidoine réclame d'ailleurs de Principius, comme de son frère, qu'ils le fassent bénéficier de leurs « savantes lettres » et qu'ils contribuent par leurs prières à son « salut ». *Epist.* 9, 8 : entre 478/479 et 480 ou 482, c'est le clerc Mégéthius\* qui sert de courrier aux deux correspondants, de même que dans la seconde lettre, qui fait encore réponse à un envoi de Principius. Face aux obstacles dressés entre eux par les frontières, Sidoine l'y exhorte à prier pour qu'une mort pieuse vienne le délivrer des tourments endurés, et qu'il obtienne

<sup>1983</sup>PCBE p. 1510.

<sup>1984</sup>PCBE p. 1520-1521.

<sup>1985</sup>Fauste de Riez, *epist. 1 ad Lucidum presbyterum*, CSEL 21, p. 164.

<sup>1986</sup>*Id.*, *De gratia, Prol.*, CSEL 21, p. 3-4.

<sup>1987</sup>PCBE p. 1521.

<sup>1988</sup>PCBE p. 1523-1524.

<sup>1989</sup>*Ibid.*, p. 476, l. 60-62.

<sup>1990</sup>Remi de Reims, *Testamentum*, CC 117, p. 474 ; Hincmarus, *Vita Remigii*, 1, MGH srm 3, p. 260, l. 14-16.

l'absolution de ses péchés pour pouvoir séjourner avec lui parmi les bienheureux.

- Probus<sup>1991</sup>  
*Epist.* 4, 1  
Fils du consul Magnus, Frère de Magnus Felix\* et d'Araneola\*. Mari d'Eulalia, cousine de Sidoine. Il lui dédie aussi son recueil de *Carmina* en 462/ 463.  
*Epist.* 4, 1 : Magnus a joué un rôle prédominant dans l'éducation de Sidoine, l'initiant aux lettres, à la philosophie et au droit, alors qu'ils étaient tous deux élèves d'Eusebius à Arles.
- Proculus<sup>1992</sup>  
*Epist.* 4, 23  
Ami de Sidoine et père d'un jeune homme ayant fui le domicile familial par la suite d'une faute honteuse.  
*Epist.* 4, 23 : Sidoine intercède auprès de Proculus en faveur de son fils, en l'invitant à le pardonner, estimant que ce dernier, a bien expié sa faute par la honte et les reproches dont l'évêque l'a déjà accablé.
- Proculus<sup>1993</sup>  
évoqué dans *epist.* 9, 2, 1  
Diacre appartenant au clergé d'Autun, chargé par l'évêque de cette ville, Euphronius\*, avec le prêtre Albiso\*, de porter une lettre à Sidoine alors qu'il est évêque depuis peu. Sidoine indique que ses moeurs sont exemplaires.
- PROSPER<sup>1994</sup>  
*Epist.* 8, 15  
Evêque d'Orléans sans doute dès 454, il succède à saint Aignan, à propos duquel il invite Sidoine à composer un ouvrage voué à célébrer sa mémoire et à relater la guerre contre Attila, qui devrait contenir « le siège, l'attaque, l'invasion de la ville d'Orléans, qui néanmoins ne fut point pillée » comme le prophétisait Aignan. Sidoine lui confie, dans la lettre 8, 15, qu'il ne se sent pas de taille à produire un tel ouvrage, dont il a pourtant commencé la rédaction, médiocre à son goût. Sidoine le prie donc de ne pas exiger de lui ce travail pour lequel il s'était engagé.
- Prudens<sup>1995</sup>  
évoqué dans *l'epist.* 6, 4, 2  
Individu par ailleurs inconnu, qui se porte garant lors de la vente, comme esclave, d'une femme enlevée par les Vargi, à un homme d'affaire de Sidoine. Installé alors à Troyes où l'évêque Loup est sollicité pour régler le contentieux, Prudens est appelé à comparaître lors du procès intenté par les parents de la malheureuse, morte par ailleurs chez ce négociant.
- Pudens<sup>1996</sup>  
*Epist.* 5, 19  
Correspondant par ailleurs inconnu de Sidoine, et dont un *tributarius*, fils de sa nourrice, a enlevé la fille de la nourrice de Sidoine.  
*Epist.* 5, 19 : Sidoine réclame réparation de cet enlèvement par l'affranchissement du serviteur de Pudens, qui deviendra alors son client, de sorte que la jeune femme devienne son épouse légitimement.

---

<sup>1991</sup>PCBE p. 1535.

<sup>1992</sup>PCBE p. 1545.

<sup>1993</sup>PCBE p. 1545.

<sup>1994</sup>PCBE p. 1557.

<sup>1995</sup>PCBE p. 1561.

<sup>1996</sup>PCBE p. 1562.

- REMI de Reims<sup>1997</sup>  
*Epist.* 9, 7
- Evêque de Reims, frère de Principius\* de Soissons et oncle du fils de ce dernier, Lupus\*. Issu d'une riche famille propriétaire de nombreux domaines dans les Ardennes, ainsi qu'à Reims et à Soissons, il est élevé avec son frère par un père comparable à l'« Aaron » biblique<sup>1998</sup>. Selon l'une des *Vitae* qui lui est consacrée, il accède à l'épiscopat de Reims à 22 ans<sup>1999</sup> ; c'est précisément à l'évêque que Sidoine adresse ses compliments, dans l'unique lettre qu'il lui envoie (*Epist.* 9, 7) entre 476 et 483, qui contient un éloge de l'important volume d'exercices oratoires qu'a composé Remi. Ce dernier est d'autre part connu pour avoir accompli, à l'instigation de la reine Clotilde, le baptême de Clovis et de ses soldats<sup>2000</sup>, probablement vers 506 (quoique la date fasse l'objet de discussions), formulant alors les propos suivants : « Courbe humblement la tête, Sicambre ; adore ce que tu as brûlé, brûle ce que tu as adoré ». Il adresse, par ailleurs, plusieurs lettres à Clovis<sup>2001</sup>, consacre Vedastis à l'évêché d'Arras, et est impliqué dans diverses polémiques avec d'autres membres du clergé du Nord de la Gaule. Son testament (dans sa version brève qui est l'unique version autographe) nous apprend encore qu'il hérite du patrimoine de Principius à sa mort avant 511, et entretient ses terres et ses vignes avec assiduité ; le même document informe qu'il lègue ses biens (propriétés et richesses, vaisselle, vin, vignoble, argent) à sa famille, à son entourage et à diverses églises du diocèse de Reims, et qu'il affranchit une trentaine d'esclaves<sup>2002</sup>. Il meurt après 70 ans d'épiscopat et est inhumé dans une basilique rémoise<sup>2003</sup>.
- Riochatus<sup>2004</sup>  
 évoqué dans l'*epist.* 9, 9, 6
- Prêtre et moine chargé par Fauste\* de Riez d'apporter les ouvrages de ce dernier en Bretagne, dont il est aussi originaire. Sur le chemin de retour, il s'arrête à Clermont, où Sidoine lui extorque les volumes de Fauste de Riez qu'il tenait cachés.
- Riothamus<sup>2005</sup>  
*Epist.* 3, 8
- Ce destinataire d'une lettre de recommandation de Sidoine est sans doute assimilable à Riotimus, roi Breton vaincu par Euric<sup>2006</sup>.  
*Epist.* 3, 8 : Sidoine prie Riothamus de venir en aide au porteur de sa lettre, dont les esclaves ont été débauchés par des Bretons.
- Ruricius de Limoges<sup>2007</sup>  
*Carm.* 10 et 11  
*Epist.* 4, 16  
*Epist.* 5, 15  
*Epist.* 8, 10  
 évoqué dans le *carm.* 11, 63
- Ami proche de Sidoine, consacré évêque de Limoges en 485. Aristocrate cultivé probablement formé aux belles-lettres à Clermont où il noue des liens avec Sidoine, il épouse Hiberia, qui appartient aussi à la famille d'Avitus : à cette occasion, Sidoine compose un épithalame. Il aura au moins trois enfants, auxquels il adresse des lettres. Il loue le talent littéraire de Sidoine, qu'il appelle son *peculiaris patronus*, et dont il souhaite imiter la *disciplina*<sup>2008</sup>. Ce dernier lui adresse un *libellus* qui est peut-être le troisième volume de sa correspondance : Ruricius le recopie,

<sup>1997</sup>PCBE p. 1600-1604.

<sup>1998</sup>Rémi de Reims., *Testamentum*, CC 117, p. 474-475. Sidoine Apollinaire, *epist.* 8, 14, 2-3.

comme il l'avoue à Sidoine dans une lettre conservée<sup>2009</sup>, et à laquelle l'évêque de Clermont répond par la lettre 4, 16. Ruricius entretient une correspondance avec de nombreux personnages du monde littéraire, tels les rhéteurs Lupus\* de Périgueux, et Hespérius\* de Clermont, ainsi qu'avec de grands évêques, tels Fauste de Riez\*<sup>2010</sup>, Graecus de Marseille\*<sup>2011</sup>, Censurius d'Auxerre<sup>2012</sup>. Ruricius exprime de nombreuses fois son admiration pour Sidoine, jusque dans une lettre de 485, qui le salue comme un « voyant »<sup>2013</sup>. Tout comme ce dernier, il encourage nombre de ses correspondants sur la voie de la conversion. Après la mort de Sidoine, son fils Apollinaris se rapprochera de Ruricius afin de mener avec lui un travail d'édition d'une œuvre inédite de son père<sup>2014</sup>. Entre 485 et 505, Ruricius présidera les travaux d'une église à Limoges, *templum Augustini*<sup>2015</sup>.

*Epist.* 4, 16 : Sidoine félicite Ruricius de se livrer à des lectures édifiantes, qui enrichissent ses connaissances et accroissent ses dispositions littéraires.

*Epist.* 5, 15 : Sidoine fait réponse à Ruricius, qui l'a prié, dans sa lettre 1, 9, de lui envoyer des lectures édifiantes, en l'avisant de la venue de son propre libraire et copiste, qui lui confiera une copie de l'*Heptateuque* et des *Prophètes*.

*Epist.* 8, 10 : Sidoine répond aux éloges, selon lui immérités, que lui a adressés Ruricius dans une de ses lettres (perdues) et évoque son sentiment d'incompétence face à sa récente prise de fonction comme évêque de Clermont.

Rusticus<sup>2016</sup> (2)

Fils d'Aquilinus\* et ami vraisemblable du fils de Sidoine, Apollinaris. Il faut peut-être l'identifier à Rusticus, évêque de Lyon dès avant 494.

évoqué dans l'*epist.* 5, 9

Sacerdos<sup>2017</sup>

<sup>1999</sup>Ps. Fortunatus, *Vita s. Remidii*, 5, *MGH aa* 4, 2, p. 64, l. 27.

<sup>2000</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 31, *MGH srm* 1, 1, p. 76-78.

<sup>2001</sup>Remi de Reims, *Epist. Austras.* 1 et 2, 2, *Malaspina*, p. 58-64.

<sup>2002</sup>*Id.*, *Testamentum*, CC 117, p. 473-479.

<sup>2003</sup>Grégoire de Tours, *Glor. Conf.*, 78 *MGH srm* 1, 2, p. 344-345 ; *id.*, *Hist.* 8, 21, *MGH srm* 1, 1, p. 387.

<sup>2004</sup>PBCE p. 1616.

<sup>2005</sup>PCBE p. 1616.

<sup>2006</sup>Iordanes, *Getica*, 45, 237-238, et Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 18.

<sup>2007</sup>PCBE p. 1635-1649.

<sup>2008</sup>Ruricius de Limoges, *epist.* 1, 8 et 1, 9, CC 64, p. 321-323.

<sup>2009</sup>*Id.*, *epist.* 1, 9, *ibid.*, p. 321-322.

<sup>2010</sup>Ruricius de Limoges, *epist.* I, 3, *ibid.*, p. 314-316.

<sup>2011</sup>Graecus de Marseille. *epist. ad Ruricium* 1, CC 64, p. 397.

<sup>2012</sup>Ruricius de Limoges, *epist.* 2, 51, *ibid.*, p. 386.

<sup>2013</sup>Ruricius de Limoges, *epist.* 1, 16, *ibid.*, p. 329.

<sup>2014</sup>*Id.*, *epist.* 2, 26 et 27, *ibid.*, p. 365-367.

<sup>2015</sup>*Id. epist.* 2, 64, *ibid.*, p. 393-394.

<sup>2016</sup>PCBE p. 1665.

- Epist.* 5, 21  
évoqué dans le *carm.* 24,  
26
- Neveu du poète Victorius\*, de même que Justinus\* dont il est vraisemblablement le frère : ces deux-là sont « les Dioscures de notre temps » (*carm.* 24, 26). Ils habitent le Gévaudan.  
*Epist.* 5, 21 : A la mort de leur oncle, le poète Victorius\*, Sacerdos et Justinus\* sont priés de livrer à Sidoine, proche du défunt par leur vocation commune, une partie de son héritage : ses poèmes.
- Sagittarius<sup>2018</sup>
- Epist.* 2, 4
- Noble gaulois par ailleurs inconnu.  
*Epist.* 2, 4 : Sidoine demande à Sagittarius de suppléer au père défunt d'une jeune femme en consentant à son mariage avec Proiectus, *uir clarissimus*.
- Salonius<sup>2019</sup>
- Epist.* 7, 15
- Clericus* ou *conuersus* viennois, également propriétaire d'un domaine agricole, et que Sidoine regrette, dans l'unique lettre qu'il lui adresse vers 469, de ne jamais pouvoir rencontrer à Vienne. D'après Sidoine, il « entoure l'Église de ses soins », ce qui peut laisser croire qu'il assume une charge cléricale. Il indique par ailleurs être lié à Salonius, ainsi qu'à son frère, par leur *professio* commune, sans que cette dernière soit qualifiée : peut-être s'agit-il d'un ordre mineur.  
Van Waarden suggère que Salonius pourrait être un membre de la famille des Eucherii, dans laquelle ce nom était commun, et qui fut même porté par le fils d'Eucherius de Lyon, évêque de Genève en 439 et dédicataire du *De Gubernatione Dei* de Salvien. Le correspondant de Sidoine nommé Salonius pourrait ainsi être un membre de cette même éminente famille chrétienne, une génération plus tard<sup>2020</sup>.
- Sapaudus<sup>2021</sup>
- Epist.* 5, 10
- Rhétteur à Vienne, et peut-être professeur, en tout cas membre d'un cercle de lettré. Sa culture et son éloquence sont vantées par Claudien Mamert\*<sup>2022</sup>, qui lui adresse une lettre vers 474, le félicitant pour ces qualités devenues rares, de même que par Sidoine. Il est considéré comme l'un des derniers défenseurs de la culture classique.  
*Epist.* 5, 10 : vers 476/477, Sidoine fait un portrait élogieux de l'ami de Sapaudus, le sénateur Pragmatius\*, lui aussi grand lettré et professeur de rhétorique ; Sidoine poursuit par l'éloge de Sapaudus, habile orateur qui n'a rien à envier aux anciens rhéteurs, tout en regrettant la déliquescence de la culture.
- Secundinus<sup>2023</sup>
- Epist.* 5, 8 et évoqué dans  
*l'epist.* 2, 10, 3.
- Ami de Sidoine, auteur d'épithalames et de poèmes en l'honneur des chasses des rois burgondes, mais aussi, et surtout, de satires, d'après un ouvrage qu'il a composé et que Sidoine a beaucoup apprécié. Il est également l'auteur d'une inscription métrique commandée par Patiens pour

<sup>2017</sup>PCBE p. 1674.

<sup>2018</sup>PCBE p. 1680.

<sup>2019</sup>PCBE p. 1688.

<sup>2020</sup>Van Waarden 2016, p. 170.

<sup>2021</sup>PCBE p. 1704-1705.

<sup>2022</sup>Claudien Mamert, *epist.* 2, *CSEL* 11, p. 203-206.

<sup>2023</sup>PCBE p. 1724.



orner la cathédrale de Lyon, en 469 (*Epist.* 2, 10, 3).

*Epist.* 5, 8 : Sidoine adresse ses compliments à Secundinus pour son œuvre poétique, et notamment pour ses satires contre des « tyrans ».

#### Secundus<sup>2024</sup>

*Epist.* 3, 12

Neveu de Sidoine, et arrière-petit-fils d'Apollinaris, le grand-père de Sidoine, dont le tombeau a été profané par des fossoyeurs, comme le déplore ce dernier dans la lettre 3, 12. Dans la même missive, il charge Secundus de veiller à la conformité de l'épithaphe avec les vers que Sidoine a composés pour la sépulture de son grand-père.

#### Seronatus<sup>2025</sup>

évoqué dans l'*epist.* 2, 1, 1,  
l'*epist.* 5, 13, 1  
et l'*epist.* 7, 7, 2

Sans doute vicaire des sept provinces de Gaules et collaborateur des Wisigoths ; personnage détestable aux yeux de Sidoine, « Catilina de notre siècle » (2, 1, 1), il fait régner la terreur sur son passage, depuis la cour d'Euric, à Toulouse, à Aire sur Adour, ainsi que dans le Gévaudan, en imposant le joug wisigoth. La noblesse gauloise exigera sa condamnation à mort à Rome avant 475 (*epist.* 7, 7, 2).

#### Simplicius<sup>2026</sup>

*Epist.* 3, 11  
*Epist.* 4, 4  
*Epist.* 4, 7  
*Epist.* 4, 12  
*Epist.* 5, 4

Oncle de Sidoine Apollinaire, frère d'Apollinaris et de Thaumastus, et fils du préfet du prétoire de 408. Habitant de Vaison, où il est bientôt rejoint par Apollinaris, Sidoine témoigne souvent de l'affection qu'il a pour lui : il est l'un des « deux maîtres de son âme » avec son oncle Apollinaris (*Epist.* 7, 4). Un délateur anonyme propagera la rumeur qu'il aurait soutenu le parti impérial contre Chilpéric, le roi Burgonde : la situation, après intercession de Sidoine, s'apaise toutefois rapidement (*Epist.* 5, 7).

*Epist.* 3, 11 : Simplicius reçoit les compliments de Sidoine pour l'éducation réussie dont il a fait bénéficier sa fille, qui fait par ailleurs un bon mariage.

*Epist.* 4, 4 : Sidoine demande à Simplicius en même temps qu'à Apollinaris\* des nouvelles de leur pays, par l'intermédiaire du prêtre Faustinus\*.

*Epist.* 4, 7 : Simplicius reçoit les salutations de Sidoine des mains d'un messager moqué pour sa rusticité.

*Epist.* 4, 12 : Simplicius et Apollinaris\* sont priés de réécrire leur lettre, qui a été perdue par le messager Constans\*.

*Epist.* 5, 4 : Sidoine se plaint du silence de Simplicius, trop accaparé par ses possessifs enfants.

#### SIMPLICIUS<sup>2027</sup>

évoqué dans l'*epist.* 7, 8 et  
l'*epist.* 7, 9  
et vraisemblablement dans  
l'*epist.* 7, 6, 10

Evêque de Bourges consacré, entre autres, par Sidoine, à l'été 470. D'origine sénatoriale, descendant d'évêques et de préfets, ce *uir spectabilis* a déjà une femme et deux enfants lorsqu'il accède à sa charge. Il a fait construire, dans sa jeunesse, une église, sans doute dans la *civitas* de Bourges. Habitué aux ambassades auprès des empereurs comme des rois barbares, il est fait prisonnier de ses derniers avant d'être finalement libéré. Il a refusé deux fois la charge épiscopale de Bourges afin de la

<sup>2024</sup>PCBE p. 1725.

<sup>2025</sup>PLRE p. 996.

<sup>2026</sup>PCBE p. 1818-1819.

<sup>2027</sup>PCBE p. 1816-1817.

céder à son beau-père, Palladus, puis à son père, Eulogius<sup>2028</sup>, mais l'accepte finalement, soutenu par les habitants de la cité. Sidoine juge qu'il est parfaitement indiqué pour devenir l'évêque métropolitain de la province d'Aquitaine Première, au vu de ses nombreuses qualités, dont notamment la modestie et l'altruisme. Il est possible de le reconnaître aussi dans l'évêque homonyme exilé avec Crocus par Euric vers 475, et évoqué par Sidoine dans l'*epist.* 7, 6, 10.

Suplicius<sup>2029</sup>

*Epist.* 7, 13

Ce correspondant, fils d'un certain Himérius par ailleurs inconnu de Sidoine reçoit, sans doute en 469, une lettre de ce dernier, vouée à vanter les qualités morales et religieuses de son fils, prénommé Himérius\* lui aussi, prêtre de l'Église de Troyes. Sidoine encourage Sulpicius à profiter de sa pieuse retraite solitaire.

Syagrius<sup>2030</sup>

*Epist.* 5, 5

*Epist.* 8, 8

Arrière-petit-fils du consul et poète Fl. Afranius Syagrius (382), cousin germain de Tonantius Ferreol\*. Il reçoit une formation, à Lyon, en même temps que Sidoine, aux belles-lettres, qu'il poursuit par de brillantes études de rhétorique. Il occupe un rôle de conseiller à la cour Burgonde de Lyon, sans doute sous Helpéric l'Ancien.

*Epist.* 5, 5 : Sidoine adresse d'ironiques félicitations à Syagrius pour sa maîtrise de la langue germanique et son influence à la cour burgonde, où il œuvre comme traducteur et conseiller dans les délibérations et les décisions législatives du conseil germanique, devenant ainsi le « Solon des Burgondes ».

*Epist.* 8, 8 : dans les années 460, Sidoine exhorte Syagrius à délaisser quelque peu ses occupations agricoles afin de briguer le consulat, où l'appel son rang.

Tetradius<sup>2031</sup>

*Epist.* 3, 10

Sans doute jurisconsulte.

*Epist.* 3, 10 : Sidoine lui demande son appui en faveur de son ami Theodorus, *uir clarissimus* par ailleurs inconnu, qui se trouve aux prises avec des intrigants.

Thaumastus<sup>2032</sup>

*Epist.* 5, 7

évoqué dans et destinataire du *carm.* 24, v. 84-89

évoqué dans l'*epist.* 1, 7, 4-5

Oncle paternel de Sidoine résidant aux *Tres Villae* (Tréviens ou Saint-Mathieu de Tréviens dans le Gard) avec son fils homonyme ; frère d'Apollinaris et de Simplicius, il est l'un des destinataires du *libellus des carmina* en 462/463 d'après le *carm.* 24, v. 84-89). Il est au nombre des trois légats gaulois chargés de soutenir l'accusation contre Arvandus\*, dont il dévoile une lettre adressée à Euric, qui le convainc de crime de lèse-majesté. En 474, veuf depuis peu, il vient visiter Sidoine et lui exprime ses inquiétudes pour son frère Apollinaris, inquiété par Chilpéric pour avoir soutenu le parti de Julius Nepos alors que la ville de Vaison secouait le joug de la domination burgonde.

<sup>2028</sup>Comme en attestent les *Fastes* II, de Duchesne, p. 22.

<sup>2029</sup>PCBE p. 1837.

<sup>2030</sup>PCBE p. 1845.

<sup>2031</sup>PCBE p.1860 et 1875.

<sup>2032</sup>PCBE p.1867.

*Epist.* 5, 7 : cette lettre informe Thaumastus qu'Apollinaris et Simplicius sont hors de danger, grâce à l'action de Sidoine contre les délateurs d'une part, et auprès de la reine burgonde, qui est intervenue auprès de son époux, d'autre part.

### THEOPLASTUS<sup>2033</sup>

*Epist.* 6, 5

Évêque, probablement de Genève<sup>2034</sup>, il participe au concile d'Arles, tenu vers 470, condamnant le prédestinatianisme de Lucidus<sup>2035</sup>.

*Epist.* 6, 5 : Theoplastus est prié d'assister Donidius\*, « fils spirituel » de Sidoine, de même que son « client », et ses serviteurs, dans un contexte incertain de changement politique, peut-être l'intronisation du roi burgonde Godegisèle.

### Tonantius Ferreolus<sup>2036</sup>

*Epist.* 7, 12

évoqué dans le *carm.* 24, v. 32-41, et dans l'*epist.* 2, 9.

Préfet du prétoire des Gaules issu d'une noble famille de magistrats, et notamment petit-fils de Flavius Afranius Syagrius qui fut préfet du prétoire en 381 et consul en 382. Tonantius est manifestement apparenté à Sidoine par son épouse, qui se nomme également Papiantilla (2)\*. Il a plusieurs fils, dont Tonantius\*, avec qui Sidoine correspond. Il est également lié par des liens familiaux indéterminés avec Syagrius\*, autre correspondant de Sidoine, par l'intermédiaire de son arrière-grand-père Flavius Afranius Syagrius. Son riche patrimoine comporte les propriétés de *Prusianum*, près de Nîmes (où Sidoine séjourne quelques temps entre 462 et 464), et de *Treuidos* (peut-être saint-Laurent-de-Trèves), toutes deux dans le Gard. Là, Ferreol est au nombre des divers destinataires de son *libellus* de vers, le dernier poème de ses *Carmina Minora* (c. 24). Sous Valentinien III, en 451, Tonantius administre avec talent, à en croire Sidoine, la préfecture du prétoire des Gaules, en dégageant notamment les propriétaires terriens de l'impôt, et en apportant son aide à Aetius\* pour délivrer Orléans des Huns d'Attila : c'est pourquoi Sidoine le désigne comme « guide et soutien des Gaules » (*carm.* 24, v. 35). Moins de deux ans plus tard, il parvient à convaincre le roi wisigoth Thorismond de lever le siège d'Arles.

À *Prusianum*, Ferreol mène la vie raffinée d'un grand aristocrate : Sidoine évoque (*epist.* 2, 9, 6-10) les divers jeux et loisirs, notamment des activités thermales dans une sorte de *caldarium* naturel, auquel lui et ses convives s'adonnent dans sa riche demeure. Cette dernière comporte par ailleurs une bibliothèque, dont les ouvrages classiques et chrétiens constituent des sujets de conversation : par exemple, Ferreol se demande avec Sidoine pourquoi la traduction d'Origène par Rufin, qu'il juge bonne, est ainsi rejetée par « certains pontifes ».

En 469<sup>2037</sup>, alors qu'il est toujours préfet honoraire, il prend part, en qualité de légat gaulois, à l'accusation portée contre Arvandus\*, accusé de crime de lèse-majesté, en même temps que Thaumastus\* et que Petronius\*, qui dévoilent notamment la lettre accablante qu'Arvandus\* aurait adressée à

<sup>2033</sup>PCBE p. 1884.

<sup>2034</sup>Duchesne, *Fastes* I, p. 226.

<sup>2035</sup>Lucidus, *epist.* 2, *ibid.*, p. 165-168.

<sup>2036</sup>PCBE p. 762-763.

<sup>2037</sup>Cassiodore, *Chron.*, 1287 (*MGH aa* 11, p. 158)

Euric contre l'empereur.

*Epist.* 7, 12 : En 476 ou 477, Sidoine adresse ses salutations à Ferreol, dont l'honneur tient désormais encore davantage à sa place « parmi les parfaits du Christ » qu'à son statut de sénateur. Sidoine l'apostrophe en effet comme « le plus humble des religieux », dont le nom est digne de figurer avec celui des *sacerdotes* : il est donc alors soit *conversus*, soit même clerc.

Tonantius<sup>2038</sup>

*Epist.* 9, 13  
mentionné dans  
*carm.* 24, 34, dans l'*epist.*  
2, 9, 7 et l'*epist.* 9, 15, 1.

Fils de Tonantius Ferreolus\* et de Papianilla\*, il fait l'objet de l'estime de Sidoine pour sa noblesse et sa science ; ce dernier a certainement eu l'occasion de le rencontrer lorsque, entre 462 et 466, il a séjourné chez Tonantius Ferreol\*, près de Nîmes : à cette occasion, Tonantius doit en effet souvent laisser son lit pour les invités, de même que ses frères. Encore jeune homme, il prie Sidoine, dont il loue le talent poétique, de lui adresser quelques-uns de ses vers, afin de les réciter dans un festin : il se voit adresser, dans l'*epist.* 9, 13, un court poème dans lequel Sidoine chante justement sa difficulté à écrire en vers désormais, avant d'ajouter, en prose, la recommandation d'animer plutôt ses festins avec des « histoires pieuses », ou des questions de tables d'Apulée (les *quaestiones conuiuiales*). Sidoine ajoute néanmoins à son envoi le texte d'un poème qu'il avait improvisé en l'honneur d'un ouvrage de Petrus, le *magister epistularum* de Majorien, une vingtaine d'années plus tôt : Tonantius se voit, enfin, recommander aussi la lecture de cet ouvrage.

Trygetius<sup>2039</sup>

*Epist.* 8, 12

Ami résidant à Bazas, il aurait participé à des expéditions en Bétique, notamment à Calpé et à Gadès, sous Majorien, en 460. Trygetius est invité par Sidoine à se joindre à lui, à Bordeaux, afin de répondre à l'invitation du sénateur Pontius Leontius\*, qui projette même de venir le chercher, avec son fils Paulinus, à Langon, et de descendre la Garonne en bateau avec lui, promettant une traversée tout en luxe et en confort. Sidoine l'invite par ailleurs à apporter des provisions de son garde-manger pour régaler les amis du Médoc, et notamment des crabes et des poissons.

Turnus<sup>2040</sup>

*Epist.* 4, 24

Fils aîné, et certainement orphelin, d'un certain Turpio\* en faveur duquel Sidoine intercède auprès du créancier de la famille, Maximus\*, vers 465-67.

*Epist.* 4, 24 : Turnus reçoit de Sidoine la nouvelle que ce dernier a obtenu, pour le remboursement d'une dette contractée dix ans plus tôt par son père auprès du Palatinus Maximus, un délai de remboursement ainsi qu'un dégrèvement des intérêts, qui s'élevaient au double du capital. Sidoine l'invite à remercier Maximus, tout en le remboursant.

<sup>2038</sup>PCBE p. 1892.

<sup>2039</sup>PCBE p. 1897.

<sup>2040</sup>PCBE p. 1899.

- Turpio<sup>2041</sup>  
évoqué dans l'*epist.* 4, 24,  
1 et 2
- Père de Turnus\*, ancien *uir tribunicius*, ayant contracté une dette à 12 % auprès du palatin Maximus. Gravement menacé par la maladie et pressé par les huissiers, il prie Sidoine d'intervenir auprès de son créancier afin d'obtenir un délai de remboursement ; il semble être mort peu de temps après.
- Vectius<sup>2042</sup>  
*Epist.* 4, 13  
évoqué dans l'*epist.* 4, 9
- Vir inlustris*, propriétaire auvergnat d'un domaine à Cantillia (Chantelle-la-Vieille, dans l'Allier), voisin du *uir spectabilis* Germanicus\*, et d'une *domus* urbaine en Auvergne. Sénateur veuf et père affectueux d'une jeune fille, il est, pour Sidoine, un parfait modèle d'aristocrate chrétien, soucieux de soigner son apparence, habile chasseur, *paterfamilias* exigeant mais généreux et animé d'un esprit de justice envers ses esclaves, ce qui lui assure une respectabilité en public comme dans le privé. Son comportement est celui d'un bon chrétien, puisqu'il pratique des lectures saintes, chante des psaumes, respecte le jeûne. Ces qualités toutes dignes d'un prêtre ou d'un moine en font un exemple que devraient imiter tous les hommes qui partagent la profession de Sidoine, à l'en croire.  
*Epist.* 4, 13 : Vectius est sollicité par Sidoine pour exhorter Germanicus, son voisin, à se déprendre des séductions du siècle pour embrasser une carrière religieuse, comme son père.
- Victorius<sup>2043</sup> 1  
évoqué dans l'*epist.* 5, 21
- Poète et savant, admiré par Sidoine. À sa mort vers 465, Sidoine adresse une lettre à ses neveux, Sacerdos\* et Justinus, afin qu'ils acceptent de lui envoyer, en guise d'héritage, les poèmes de Victorius. On a pu voir en Victorius, sans preuve suffisante, l'auteur du même nom d'un *Cycle Pascal* de 457, ou encore Claudius Marius Victorius, auteur d'un commentaire de la Genèse intitulé *Alethia*.
- Victorius<sup>2044</sup> 2  
évoqué dans l'*epist.* 7, 17
- Dux* préposé aux sept Cités depuis 471 ou 472, puis comte de l'Aquitaine Première au service des Wisigoths durant la décennie 470. Probablement d'origine arverne, il obtient auprès d'Euric le rappel d'exil de Sidoine (*Epist.* 4, 10, 2), qui lui témoigne dès lors la déférence due à un *patronus* ; il administre sept des huit cités de cette province dès 470, puis, en 475, Clermont, où il réside, chargé de faire accepter les lois wisigothiques, sans chercher à empêcher la répression imposée sur ce territoire. Quoique collaborant avec les ariens wisigoths, il démontre sa foi catholique (Sidoine le désigne comme son « fils selon la loi de l'Église») en rendant les derniers hommages à Abraham\*. Curieusement, nous apprend Grégoire de Tours, il refuse tout d'abord, puis finit par démontrer sa dévotion à saint Amable de Riom (*uicus Ricomagensis*), au tombeau duquel il vient finalement régulièrement prier<sup>2045</sup>. Il finance également l'ornementation, par des colonnes, de la basilique Saint-Julien de Brioude, et la construction d'un sanctuaire à saint Laurent et saint Germain, au

---

<sup>2041</sup>PCBE p. 1899.

<sup>2042</sup>PCBE p. 1914.

<sup>2043</sup>PCBE p. 1954.

<sup>2044</sup>PCBE p. 1955 et Van Waarden 2016, p. 205-209.

<sup>2045</sup>Grégoire de Tours, *Glor. Conf.*, 32, *MGH srm* 1, 2, p. 317-318.

village de Lembron (*uicus Licaniacensis*), dans le Puy-de-Dôme<sup>2046</sup>. Ces décisions permettent autant d'asseoir son autorité que de concurrencer celle de Sidoine, avec lequel on ignore quelle fut la véritable nature de leur relation : respect ou hostilité<sup>2047</sup> ? Par ailleurs, au témoignage de Grégoire de Tours qui lui est sans doute assez hostile, ses débauches, ainsi que l'exécution sommaire du sénateur Eucherius\* qu'il commandita, le rendirent impopulaire auprès des Clermontois. Révoltés, ils le poussèrent à quitter la ville, peut-être d'ailleurs pour d'autres raisons (des affaires de mœurs?) pour fuir en compagnie du fils de Sidoine, Apollinaris\*, vers Rome, où il connut la mort par lapidation en 480<sup>2048</sup>.

Vincentius<sup>2049</sup>

*Epist.* 1, 7

Peut-être sénateur gaulois, dont on ne sait rien de plus.

*Epist.* 1, 7 : Sidoine lui rapporte les circonstances du procès de leur ami commun, Arvandus\*, accusé de complicité avec les Burgondes contre Rome.

Vindicius<sup>2050</sup>

évoqué dans l' *epist.* 5, 2, 2-3 et 7, 4, 1

Ami ou parent (*necessarius*) de Sidoine, diacre sans doute à l'Église de Clermont. C'est par son intermédiaire que l'évêque fait acheminer ses « oeuvrettes » à Petronius\* vers 471. Vindicius est recommandé, par la même occasion, à Petronius, afin que ce dernier l'aide à recouvrer l'héritage qui lui est dû après le décès de son cousin germain intestat malgré une éventuelle cabale contre lui (*Epist.* 5, 2). Sidoine le charge aussi de présents pour Fonteius\*, évêque de Vaison, loué par Vindicius (*Epist.* 7, 4)

Volusianus<sup>2051</sup>  
(entre 467 et 496)

*Epist.* 7, 17

évoqué dans l' *epist.* 4, 18, 2, 4 et 6.

Issu de l'éminente famille des *Volusiani*, il semble qu'on puisse identifier ce correspondant de Sidoine, sans doute abbé de Saint-Cirgues, avec le riche aristocrate tourangeau qui appartient aux familles de Ruricius de Limoges\* (avec qui il correspond) et de Perpetuus de Tours\*<sup>2052</sup>. Sidoine le salue du nom de *frater* (ce qui signale qu'il a entamé une conversion, mais pas nécessairement qu'il est moine, même si c'est probable), d'*amicus* et *commilito* ou (« compagnon d'arme ») dans le service de l'état. Dans une lettre que Sidoine adresse à Lucontius\* pour lui communiquer le texte du *titulus* voué à être inscrit sur les murs de la basilique saint-Martin de Tours, l'auteur nous apprend que Volusianus vient de quitter Clermont pour rejoindre ses propriétés à Bayeux avec l'intention de « parcourir la province de Lyonnaise seconde tout entière » (*Epist.* 4, 18, 2). Joop Van Waarden imagine ses propriétés changées en une sorte de « monastère privé »<sup>2053</sup>. S'il s'agit bien du même homme, on sait aussi que Volusianus

<sup>2046</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 20, *ibid.* p. 66.

<sup>2047</sup>Van Waarden 2016, p. 207-208.

<sup>2048</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 20, p. 66-67 ; *Glor. Mart.* 44, *MGH srm* 1, 2, p. 68.

<sup>2049</sup>PLRE p. 1168

<sup>2050</sup>PCBE p. 1985.

<sup>2051</sup>PCBE p. 2001-2003.

<sup>2052</sup>Ruricius de Limoges, *epist.* 2, 65, *CC* 64, p. 304, l. 5 et p. 394, l. 8 ; Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 26, *MGH srm* 1, 1, p. 71 ; 10, 31, 7, p. 531.

<sup>2053</sup>Van Waarden 2016, p. 200.

devient évêque de Tours, succédant à Perpetuus entre 488 ou 489 et 490 ou 491<sup>2054</sup>, après avoir été marié ; il reçoit d'ailleurs une lettre caustique de la part de Ruricius qui lui pardonne mal son silence prolongé, et ironise sur l'« ennemi domestique » que représente son agressive et dominante épouse, qui avait mal reçu les porteurs d'une précédente lettre<sup>2055</sup>. Inquiété par les Goths de vouloir se soumettre à Clovis, Volusianus sera retenu prisonnier et mourra, en 495 ou 496, en « Espagne », (terme qui désigne vraisemblablement l'Aquitaine élargie aux territoires ibériques qu'elle domine)<sup>2056</sup>.

*Epist.* 7, 17 : par cette lettre de réponse, Sidoine accède aux prières de Volusianus qui lui avait vraisemblablement demandé de lui adresser une nénie funèbre en l'honneur du « saint homme » Abraham\*, qui a fondé le monastère de Saint-Cirgues près de Clermont. La lettre contient donc un court éloge funèbre d'Abraham<sup>2057</sup>. Sidoine prie de plus Volusianus de conformer la règle monastique « flottante » qui y a cours à Saint-Cirgues aux disciplines exemplaires de Lérins ou de Grigny ; pour ce faire, la lettre l'enjoint à exercer son autorité sur le jeune abbé du monastère, Auxanius\*.

---

<sup>2054</sup>Luce Pietri, « La succession des premiers évêques tourangeaux », *MEFRM* 94, 1982, p. 551-619 ; Van Waarden 2016, p. 200.

<sup>2055</sup>Ruricius de Limoges, *epist.* 2, 65, *CC* 64, p. 394.

<sup>2056</sup>Grégoire de Tours, *Hist.* 2, 26, *MGH srm* 1,1. Néanmoins, on ne peut établir avec certitude l'identité de ce Volusianus avec l'évêque de Tours, malgré les convictions croissantes des chercheurs. Cf. Van Waarden 2016, p. 100-101.

<sup>2057</sup>Voir aussi RICG VIII, 20.

## **Bibliographie**



## *Abréviations*

<i>AASS</i>	<i>Acta Sanctorum</i> , Paris, 1863
<i>BAug</i>	Bibliothèque Augustinienne, Paris, 1936 -
<i>B.H.L.</i>	<i>B.H.L.</i> = <i>Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis</i> , éd. Bollandistes, 2 vol., Bruxelles, 1898-1901 (2e éd. 1949) ; <i>Supplementum</i> , vol. 3, Bruxelles, 1986
<i>CC (SL)</i>	<i>Corpus Christianorum (Series Latina)</i>
<i>CIL</i>	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> , éd. Th. Mommsen, Berlin, 1893
<i>CLE</i>	<i>Carmina Latina Epigraphica</i> , dans <i>Anthologia Latina</i> , éd. F. Bücheler, A. Riese et E. Lommatsch, 4 vol., Leipzig, 1869-1926 ; rééd. 1972-1982
<i>Coll. Arelat.</i>	<i>Collectio Arelatensis</i>
<i>Coll. Auell.</i>	<i>Collectio Auellana</i>
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vienne, Hölder – Pichler – Tempsky
<i>CSHB</i>	<i>Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae</i>
<i>C. Th.</i>	<i>Codex Theodosianus. Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et leges nouellae ad Theodosianum pertinentes</i> , éd. Th. Mommsen et P.-M. Meyer, 2 vol., Berlin, 1904 et 1905
<i>CUF</i>	Collection des Universités de France
<i>Fastes</i>	Duchesne (L.), <i>Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule</i> , 3 vol., Paris, 1907- 1915
<i>Gallia Christiana</i>	<i>Gallia Christiana, in provincias ecclesiasticas distributa in qua series et historia archiepiscoporum</i> , Denis de Sainte-Marthe, 16 vol., Paris, 1715-1865
<i>GCS</i>	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten</i> , Leipzig, 1897- ; Berlin, 1954 -
<i>ILS</i>	<i>Inscriptiones Latinae Selectae</i>
<i>MGH</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> <i>aa</i> = <i>auctores antiquissimi</i> <i>srm</i> = <i>scriptores rerum merovingicarum</i> <i>Ep.</i> = <i>Epistulae</i>
<i>PCBE</i>	Luce Pietri, Marc Heijmans, <i>Prosopographie chrétienne du Bas-Empire</i> , vol. 4, <i>Prosopographie de la Gaule chrétienne (314-614)</i> , 2 t., Paris, 2013
<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina</i> , Paris
<i>PG</i>	<i>Patrologia Graeca</i> , Paris
<i>PLRE</i>	J. R. Martindale, <i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> , 3 vol., Cambridge, 1980
<i>RICG</i>	<i>Recueil des Inscriptions Chrétiennes de la Gaule</i> I. Première Belgique, N. Gauthier (éd.), Paris, 1975 VII. Aquitaine Première, Prévot F. (éd.), Paris, 1997
<i>SC</i>	Sources Chrétiennes, Paris, 1941
<i>TCCG</i>	<i>Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines jusqu'au milieu du VIII<sup>e</sup> s.</i> , éd. N. Gauthier et J. Ch. Picard, 16 vol., Paris, 1986-2013
<i>TCCG 16</i>	Prévot F., Gaillard M. et Gauthier N. (dir.), <i>Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, XVI. Quarante ans d'enquête (1972-2012)</i> . 1. Images nouvelles des villes de la Gaule ; 2. Christianisation et espace urbain, Atlas, Tableaux, Index, Paris, 2014
<i>ThLL</i>	<i>Thesaurus Linguae Latinae</i> , Leipzig, B.G. Teubner, puis Munich, K.G. Saur, maintenant Berlin, de Gruyter, 1900
<i>TU</i>	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i> , Berlin, 1882 -
<i>RIC X</i>	Kent, J. P. C., <i>Roma Imperial Coinage</i> , Londres, X, Spink, 1994

## *Sources*

### **Aethicus**

*Cosmographia*, éd. M. W. Herren, *The Cosmography of Aethicus Ister, edition, translation, and commentary*, Publications of the Journal of Medieval Latin 8, Turnhout, Brepols, 2011

### **Agroecius**

*Ars de orthographia*, éd. H. Keil, *Grammatici latini VII*, Leipzig, 1880, p. 113-125.

### **Ambroise**

- *La pénitence*, éd. Roger Gryson, Paris, SC 179, 1971.
- *Expositio de Psalmo CXVIII*, CSEL 62<sup>2</sup>, éd. M. Petschening, 1866, édition revue par M. Zelzer, 1999.
- *De Helia et ieiunio*, CSEL 32-2, p. 411-465, 1866.
- *De fide ad Gratianum*, PL 16, p. 549-726.
- *Les Devoirs* (Livres II et III), trad. M. Testard, Paris, CUF, 1992.

### **Ammien Marcellin**

*Res Gestae*, Livres 17-19, éd. G. Sabbah, Paris, CUF, 1970.

### **Apulée**

*Opusculs philosophiques. Fragments: Du Dieu de Socrate - Platon et sa doctrine - Du monde*, éd. J. Beaujeu, Paris, CUF, 1973.

### **Arno**

*Contre les gentils*, éd. H. le Bonniec, Paris, CUF, 1982 (Livre 1).

### **Athanase**

*Vie d'Antoine*, éd. M. G. J. M. Bartelink, Paris, SC 400, 1994.

### **Augustin**

- *De agone christiano*, BAug 1, 1949.
- *De Catechizandis rudibus*, éd. G. Madec, BAug 11/1, 1991.
- *De Ciuitate Dei*, éd. B. Dombart, A. Kalb, Turnhout, CC, 1955 ; éd. L. Jerphagnon, *La Cité de Dieu*, livres I à III, Paris, La Pléiade, 2000.
- *La Trinité I* (Livres I-VII) *et II* (Livres VIII-XV), BAug 15 et 16, 1991-1997.
- *Les Confessiones*, éd. E. Tréhorel, G. Bouissou, BAug 13-14, 1998.
- *De fide et operibus*, éd. J. Pegon et G. Madec, BAug 8, 1982.
- *Enarrationes in Psalmos 18-32 (Sermones)*, éd. C. Weidmann, CSEL 93/1B, 2011.
- *Enarrationes in Psalmos 37-44*, éd. Martine Dulaey, Paris, BAug 59A, 2017.
- *In epist. Ioh. : In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus*, éd. J.W. Mountain, BAug 76, 2008.
- *In euang. Ioh. : In euangelium Iohannis tractatus*, éd. M.-F. Berrouard BAug 71, 1993.
- *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, éd. Dolbeau, Paris, BAug, 1996.

### **Auspice de Toul**

*Epistula ad Arbogastem comitem Treuerorum*, dans *Epistulae Austrasicae* 23, éd. Malaspina, p. 144-148.

**Avit de Vienne**

- *Homelias*, *MGH aa*, 6, 2, p. 103-157, éd. Peiper.
- *De uirginitate*, éd. N. Hecquet-Noti, Paris, SC 546, 2011.
- *Lettres*, éd. E. Malaspina et M. Reydellet, Paris, CUF, 2016.
- *Histoire spirituelle*, éd. N. Hequet-Noti, Paris, SC 444, 1999 (t. I, chants I-III), et SC 492, 2005 (t. II, chants IV-V) ?

**Basile de Césarée**

*Aux jeunes gens, sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, éd. F. Boulenger, Paris, CUF, 2002.

**Cassiodore**

*Chronique*, éd. N. Desgrugillers, Clermont-Ferrand, édition Paléo, 2014.

**Césaire d'Arles**

- *Sermones*, CC 103-104, 1953.
- *Sermons au peuple*, éd. M.-J. Delage, Paris, SC 175, 243, 330, 1971-1986.

**Censorinus**

*Sur le jour de naissance*, trad. G. Rocca-Serra, Vrin, 1980.

**Chromace d'Aquilée**

*Tractatus in Mattheum* dans *Chromatii Aquileiensis opera*, éd. R. Étaix et J. Lemaire, CC 9A, 1974.

**Chronica gallica**

éd. Th. Mommsen, *MGH aa* 9, *Chronica minora saec.* IV, V, VI, VII, Berlin, 1892, p. 615-666.

**Chronicon paschale**

éd. L. Dindorf, PG 92.

*Chronicon paschale* 284-628 AD, M. Whitby (trad.), Liverpool, 1989.

**Cicéron**

- Discours. Tome XII (Pour le poète Archias - Pour L. Flaccus)*, éd. A. Boulanger, Paris, CUF, 1928.
- Discours, Tome XIII (Au Sénat - Au Peuple - Sur sa maison)*, éd. P. Wuilleumier, Paris, CUF, 1952.
- Divisions de l'art oratoire. Topiques*, éd. H. Bornecque, Paris, CUF, 1925.

**Claudien**

*Oeuvres* (t. I -III), éd. J-L. Charlet, Paris, CUF, 1991-2017.

**Claudien Mamert**

- *De Statu Animae*, CSEL 11, p. 18-206.
- *Epistula ad Sapaudum*, *ibid.*, p. 203-206.

**Codex Iustinianus (=C. I.)**

*Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. 2, *Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, éd. R. Delmaire, L. Guichard, O. Huck, Th. Mommsen, F. Richard, J. Rougé, Paris, SC 531, 2009.

**Codex Theodosianus (=C.Th.)**

P. Krueger, Th. Mommsen, 2 vol., Berlin, 1904.

Livre I-XV :

*Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. 2, *Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, éd. R. Delmaire, L. Guichard, O. Huck, Th. Mommsen, F. Richard, J. Rougé, Paris, SC 531, 2009.

Livre V :

*Code Théodosien, livre V*, éd. S. Crogiez-Pétrequin, P. Jaillette, J.-M. Poinssotte *et alii*, Turnhout, 2009.

Livre XVI :

*Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. 1, *Code Théodosien. Livre XVI*, éd. R. Delmaire, Th. Mommsen, F. Richard, J. Rougé, Paris, SC 497, 2005.

*Le Code Théodosien, livre XVI, et sa réception au Moyen Âge*, éd. Élisabeth Magnou-Nortier, Paris, éditions du Cerf, 2002.

**Collectio Avellana**

éd. O. Guenther, *CSEL* 35, 1895-1898, 2 vol.

**Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle**

éd. J. Gaudemet, Paris, SC 241, 1977.

**Concilia Galliae 314 – 506**

éd. C. Munier, Turnholt, *CC* 148, 1963.

**Concilia Galliae 511 - 695**

éd. C. De Clercq, Turnhout, *CC* 148a, 1963.

Traduction annotée de B. Basdevant et J. Gaudemet, Paris, SC 353-354, 1989.

**Constance de Lyon**

éd. R. Borius, *Vie de Saint Germain d'Auxerre*, Paris, SC 112, 1965.

**Consularia italica**

éd. Th. Mommsen, *MGH aa* 9, *Chronica minora saec* IV, V, VI, VII, Berlin, 1892.

*I. Anonymi valesiani pars posterior*

*II. Fasti vindobonenses priores.*

*III. Fasti vindobonenses posteriores*

*IV. Paschale campanum*

*V. Continuatio havniensis Prosperi*

*VI. Excerpta ex Barbaro Scaligeri*

*VII. Excerpta ex Agnelli Libro pontificali ecclesiae*

**Cyprien de Carthage**

*Correspondance*, éd. Chanoine Bayard, Paris, CUF, 1961.

**Cyprien le Gaulois**

- *Heptateuchos*, CSEL 23, p. 1-208, 1891.
- *Deperditorum carminum reliquiae*, CSEL 23, p. 209-211, 1891

**Damase**

*Lettres*, PL 13.

**Ennode**

- *Lettres*, éd. S. Gioanni, Paris, CUF, livre 1-2 (2006) et 3-4 (2010).
- *Vita Epiphani*, MGH aa 7, p. 84 – 109.

***Epistulae Austrasicae***

- CC 117, Turnhout, Brepols, 1957, p. 405-470
- E. Malaspina, *Il Liber epistolarum della cancelleria austrasica (sec. V-VI)*, Rome, Herder, 2011.

**Eucher de Lyon**

- *De laude eremi*, éd. S. Pricoco, Catane, 1965.
- *De contemptu mundi et saecularis philosophiae*, éd. S. Pricoco, Florence, 1990.
- *Passio Acaunensium martyrum*, MGH srm 3, 32-39, 1884.

**(Pseudo) Eusèbe Gallican**

*Homelias*, CC 100, 101, 101a.

**Eusèbe de Césarée**

- *Histoire Ecclésiastique*, éd. Th. Mommsen, E. Schwartz, F. Winkelmann, Berlin, GCS, 1999.
- Livres V-VII*, éd. G. Bardy, Paris, SC 41, 1955.
- *Vita Constantini*, GCS, éd. F. Winkelmann.
- *Préparation évangélique*, éd. E. Des Places, Paris, SC 338, 1987.

**Eutrope**

*Abrégé d'histoire romaine*, éd. J. Hellegouarc'h, Paris, CUF, 1999.

***Exemplar epistulae generalis***

CC 148, p. 132.

**Fauste de Riez**

- *De gratia (libri duo)*, CSEL 21, p. 3-98.
- *De ratione fidei*, *ibid.* p. 453- 459.
- *De spiritu sancto, (libri duo)*, *ibid.*, p. 101-157.
- *Epistulae xii*, *ibid.*, p. 161-220.
- *Epistulae ad Ruricium*, CC 64, p. 406-415.

**Firmicus Maternus**

- *Mathesis*, éd. P. Monat, Paris, CUF, 1992-1997.
- *L'erreur des religions païennes*, éd. R. Turcan, Paris, CUF, 1982.

**Gélase**

- *Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*, éd. G. Pomarès, Paris, SC 65, 1959.

- *Ad episcopos Dardaniae epistula*, dans *Collectio Avellana, epist. 95*, CSEL 35, p. 369-398, 1895.

**Gennade**

*De Viris inlustribus*, éd. E. Richardson, TU, 14, 1, p. 57-97, Leipzig, 1896.

**Graecus de Marseille**

*Epistula 1 ad Ruricium*, CC 64, p. 317.

**Grégoire de Nazianze**

*Orationes 4-5*, éd. Jean Bernardi, Paris, SC 309, 1963.

**Grégoire de Tours**

- *Hist. : Historiarum libri decem*, MGH srm 1, 1, Hanovre, 1951.

éd. R. Latouche, *Histoire des Francs*, Paris, CUF, 1963.

- *Liber in Gloria Confessorum, Miracula et opera minora*, MGH srm 1, 2, Hanovre, 1885, p. 294-370.

- *Liber in Gloria Martyrum*, *ibid.*, p. 34-111.

- *Passio Iuliani : Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris*, *ibid.*, p. 112-134.

- *Libri I-IV de virtutibus sancti Martini Episcopi*, *ibid.*, p. 134-211.

- *Liber Vitae Patrum*, *ibid.*, p. 211-294.

**Hilaire (pape)**

*Epistula, Collectio Arelatensis*, 15-21, MGH Epist. 3, p. 18-32.

**Hincmarus**

*Vita s. Remigii episcopi*, MGH srm 3, p. 250-341 (BHL 7152-7163).

**Histoire Auguste**

Tome 5, *Vies d'Aurélien et de Tacite*, éd. F. Paschoud, Paris, CUF, 1996.

**Homère**

*Odyssée*, éd. V. Berard, Paris, CUF, 1924.

**Honorat de Marseille**

*La Vie d'Hilaire d'Arles*, éd. P.-A. Jacob, Paris, SC 404, 1995.

**Innocent (pape)**

*Epistulae et Decreta*, PL 20, p. 463-608.

**Irénée de Lyon**

*Contre les hérésies* (livre I), éd. A. Rousseau et L. Doutreleau, Paris, SC 264, 1979.

**Jean Cassien**

*Conférences* (t.I), trad. Dom E. Pichery, Paris, 1958, SC 42, 1955.

**Jean d'Antioche**

*fragments* (= *frg.*), éd. U. Roberto, *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia chronica*, Berlin, New York, 2005.

**Jean Malalas**

*Chronographia* (livre 14), *PG* 97, c. 523-560.

**Jérôme**

- *Chronique*, éd. B. Jeanjean et B. Lançon, Rennes, 2004.

- *Correspondance* (t. I – t. VII), trad. J. Labourt, 1949-1961.

**Jordanès**

*Histoire des Goths*, éd. et trad. A. Grillone, Les Belles Lettres, Paris, 2017.

**Juvénal**

*Satires*, éd. P. de Labriolle, Paris, CUF, 1921 ;

**Lactance**

*Institutions divines*, livre 7, *CSEL* 19, 1, Brandt, 1866.

**Laterculus**

*Laterculus Imperatorum Romanorum ad Iustinum I.*, éd. Theodor Mommsen, *MGH aa* 13, 1 (= *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*), Berlin 1898, p. 418-423.

**Leges Alamannorum**

éd. G. H. Pertz, *MGH Leges* 3. Stuttgart, Anton Hiersemann, 1865.

**Léon (pape)**

*Epistulae*, *PL* 54, p. 593-1218.

**Lucidus**

*Epistula*, dans Faust de Riez, *Epist.* 2, *CSEL* 21, p. 165-168.

**Macrobe**

*Saturnales*, éd. H. Bornecque et F. Richard. Classiques Garnier, Paris, 1937.

**Marcellinus Comes**

*Chronicon*, *MGH aa* 11, p. 60-104.

**Marius d'Avenches**

*Chronicon*, *MGH aa* 11, p. 232-239.

**Maxime de Turin**

*Sermones*, *CC* 23, p. 2-432, 1962.

**Nennius**

*Historia Brittonum*, *MGH aa* 13, p. 126-222.

**Notitia Galliarum**

- éd. O. Seeck, Berlin, 1876, rééd. Francfort, 1962, p. 262-274.
- *MGH aa* 9, 1892, p. 552-612.

**Nouellae**

*Liber legum nouellarum diui Maioriani A.*, éd. R. Schöll et G. Kroll, Berlin, 1912.

**Origène**

- *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, Livres X et XI, éd. R. Girod, Paris, SC 162, 1970.
- *Homélie Sur Jérémie I-XI*, éd. P. Husson, P. Nautin, Paris, SC 232, 1976.

**Ovide**

- *Tristes*, éd. J. André, *Tristes*, Paris, CUF, 1968.
- *Pontiques*, éd. J. André, *Pontiques*, Paris, CUF, 1977.

**Panegyriques latins**

éd. E. Galletier, Paris, CUF, 1949.

**Passio Ferreoli**

*BHL* 2911.

*AA SS*, sept. V, p. 763-765.

**Passio Saturnini**

- *Opusculum de passione ac translatione sancti Saturnini, episcopi Tolosanae ciuitatis et martyris*, Ruinart, *Acta Martyrum sincera et selecta*, 1689, p.109-113 et p. 128-133

- éd. P. Maraval, *Actes et Passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, SC, 2010, p. 181-192. (*BHL* 7495-7496)

- Voir aussi l'édition et la traduction provisoire de P. CABAU, *Opusculum de passione avec translatione sancti Saturnini*, *Mémoires de la Société archéologique du Midi de la France* 61, 2001, p. 59-77.

**Passio Symphoriani**

*BHL* 7967-7969

Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera*, édition de 1689, p. 69.

**Paulin de Bordeaux**

*De paenitentia ad monachos*, *PL* 58, 875-876 (*Clavis* 981).

**Paulin de Milan**

*Vita Ambrosii*, *PL* 14, 27-46

*Vie de Saint Ambroise*, éd. N. Plazenet-Siarri, *Pères dans la Foi* n° 56, Migne, Paris, 1994.

**Paulin de Nole**

*Epistulae*, *CSEL* 29

**Paulin de Périgueux**

*Vie de saint Martin*, éd. S. Labarre et V. Zarini, SC 581, 2016.



**Pélage**

*De uita christiana*, PL 40.

**Photius**

*Bibliothèque*, éd. R. Henry, Paris, coll. byzantine, 8 vol., 1959-1977 ; t. 9, *Index*, J. Schamp, 1991.

**Platon**

*La République*, éd. Emile Chambry, *Oeuvres Complètes*, Tome VII, 1<sup>re</sup> partie : Livres IV – VII, Paris, CUF, 1937.

**Pline le Jeune**

*Lettres*, tomes I (l. I-III), texte établi et traduit par A.-M. Guillemin, Paris, CUF, 1927.

**Porphyre**

*Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, éd. É. Des Places, Paris, CUF, 1982.

**Prosper d'Aquitaine**

- *Epitoma Chronicorum*, MGH aa 9, Berlin, 1892, p. 385- 485.
- *Epigrammata ex sententiis S. Augustini*, PL 51, p. 497-532.

**Prudence**

- *Livre d'heures*, éd. M. Lavarenne, *Oeuvres*, t. I, Paris, CUF, 1955.
- *Psychomachie*, éd. J. -L. Charlet et M. Lavarenne, *Oeuvres*, t. III, Paris, CUF, 1992.

**Querolus**

éd. C. Jacquemard-Le Saos, Paris, CUF, 1994.

**Les règles des Saints pères**

éd. A. De Vogüé A., SC 297-298, Paris, 1982.

**Rémi de Reims**

- *Testamentum*, CC 117, p. 473-479.
- *Epistulae*, dans *Epistulae Austrasicae*, 1-4 éd. Malaspina, p. 58-72.

**Rufin**

*Histoire Ecclésiastique*, éd. Th. Mommsen, dans *Eusebius Werke*, éd. E. Schwartz, t. 2, 2, GCS 9, 2, Leipzig, 1908.

**Ruricius de Limoges**

*Epistularum libri duo*, CC 64, p. 313-394.

**Rusticius Helpidius**

- *In Historiam testamenti ueteris et noui carmina*, PL 62, p. 543-546
- *De Christi Jesu beneficiis carmen*, *ibid.*, p. 546-548.

**Rutilius Namatianus**

*De reditu suo*, éd. É. Wolff, S. Lancel, J. Soler, Paris, CUF, 2007.

### **Satiricon**

éd. A. Ernout, Paris, CUF, 1923.

### **Sidoine Apollinaire**

- éd. Savaron, *Caii Sollii Apollinaris Sidonii Arvernorum episcopi*, Parisiis, 1599.
- éd. Luetjohann, *Gai Sollii Apollinaris Sidonii Epistulae et Carmina*, MGH aa 8, Berolini, 1887.
- *Poèmes*, éd. A. Loyen, Paris, CUF, 1960.
- *Lettres*, éd. A. Loyen, Paris, CUF, 1970.

### **Sulpice Sévère**

*Vie de saint Martin*, éd. J. Fontaine, Paris, SC 133-135, 1967-1969.

### **Symmaque**

*Correspondance* (t. I-IV), éd. J.P. Callu, Paris, CUF, 1972-2002.

### **Constitutions sirmondiennes**

*Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. 2, *Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, éd. R. Delmaire, L. Guichard, O. Huck, Th. Mommsen, F. Richard, J. Rougé, Paris, SC 531, 2009.

### **Sozomène**

*Histoire ecclésiastique*, (Livres VII-IX), éd. André-Jean Festugière, Paris, SC 516, 2008.

### **Statuta Ecclesiae Antiqua**

CC 148, p. 154-185.

*Les Statuta Ecclesiae Antiqua*, éd. et comm. Ch. Munier, Paris, 1960.

### **Sulpice Sévère**

- *Chroniques*, éd. G. de Senneville-Grave, Paris, SC 441, 1999.
- *Vie de S. Martin*, éd. J. Fontaine, Paris, SC 133-135, 1967-1969.
- *Gallus, Dialogues sur les vertus de saint Martin*, éd. J. Fontaine, Paris, SC 510, 2006.

### **Symmaque**

*Lettres*, éd. J.-P. Callu, Livres I-IX, Paris, CUF, 1972-2002.

### **Tacite**

*Annales*, éd. P. Wuilleumier, Paris, CUF, 1923-1976.

### **Tertullien**

- *Sur les spectacles*, éd. M. Turcan, Paris, SC 332, 1986.
- *Traité de la prescription contre les hérétiques*, éd. P. De Labriolle, Paris, SC 46, 2006.
- *Adversus Iudaeos*, PL 2, p. 595-642.

**Théophane**

*Chronographia*, éd. B. Niebuhr, *CSHB 43 I*, Bonn, 1839.

**Tite-Live**

*Histoire romaine*, éd. J. Bayet, Paris, CUF, 1941-1982.

**Venance Fortunat**

*Vie de saint Martin*, dans *Oeuvres, tome IV*, éd. S. Quesnel, Paris, CUF, 1996.

**Victor de Tununna**

*Chronica*, CC 173a, 2001.

**Virgile**

*Enéide*, éd. J. Perret, Paris, CUF, 1977-1980.

**Vita Auiti**

éd. R. Peiper, Berlin, 1883, p. 177-181, *MGH aa 6, 2*, p. 177-181 (BHL 885).

**Vita Caesarii**

éd. M.-J. Delage et M. Heijmans, *Vie de Césaire d'Arles*, Paris, SC 536, 2010.

**Vita Ferreoli**

*AASS 5*, 18 sept. c. 764 a et 766a.

**Vita s. Lupi**

*MHG srm 7*, p. 284-302.

**Zosime (pape)**

*Epistulae*, *MGH epist. 3*, p. 5-13.

### **Travaux modernes**

- |                |                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
|----------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Alberigo 1994  | Alberigo G. (dir.), <i>Les conciles œcuméniques</i> , t. II, <i>Les décrets</i> . Vol. 1, <i>De Nicée à Latran V</i> , Paris, 1994. Edition française sous la direction de Duval A., Lauret B., Legrand H., Moingt J. et Sesboué B., Paris, 1994.                                    |
| Alciati 2011   | Alciati R., «And the Villa Became a Monastery. Sulpicius Severus' Community of Primuliacum », dans H. Dey et E. Fentress (dir.), <i>Western Monasticism ante litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages</i> , Turnhout, 2011, p. 85-98. |
| Alexandre 2009 | Alexandre R., « <i>Pudor et libertas</i> : l'irrévérence selon Sidoine Apollinaire », dans Elignon B.-D et Oman Y.-R (dir.), <i>Le poète irrévérencieux. Modèles hellénistiques et réalités romaines</i> , Paris, 2009, p. 327-345.                                                  |
| Alföldi 1976   | Alföldi A., <i>Die Kontorniat-Medaillons / in neuer Bearbeitung von Andreas Alföldi und Elisabeth Alföldi</i> . Teil 1. <i>Katalog</i> , Berlin, 1976.                                                                                                                               |
| Alföldi 1990   | Alföldi A., <i>Die Kontorniat-Medaillons / in neuer Bearbeitung von Andreas Alföldi und Elisabeth Alföldi</i> . Teil 2. <i>Text</i> , Berlin, 1990 .                                                                                                                                 |
| Amherdt 2001   | Amherdt D., <i>Sidoine Apollinaire. Le quatrième livre de la correspondance</i> .                                                                                                                                                                                                    |

*Introduction et commentaire*, Bern, 2001.

- Amherdt 2014 Amherdt D., « Le Carmen 16 de Sidoine Apollinaire. L'esprit Saint et les Muses, la Bible et Juvénal, Lérins et les Syrtes brûlantes », dans Poignault et Stoehr-Monjou 2014, p. 421-431.
- Arduini 2001 Arduini M. L., « Travalicando i secoli. Fonti antiche e mediavali della Proposizione conclusiva del « *Tractatus logico-philosophicus* » di Ludwig Wittgenstein ? » *RFN* 93, 2001, p. 482-502.
- Ashbrook Harvey et Hunter 2008 Ashbrook Harvey S. et Hunter D. (dir.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, 2008.
- Athanassiadi 1993 Athanassiadi P., « Persecution and Response in Late Paganism. The Evidence of Damascius », *JHS* 113, 1993, p. 1-29.
- Aubin, Monteil, Eloy-Epailly et Le Gaillard 2014 Aubin G., Monteil M., Eloy-Epailly L. et Le Gaillard L., « Sanctuaires et pratiques religieuses du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> s. apr. J.-C. dans l'ouest de la province de Lyonnaise et de ses marges », *Gallia* vol. 71, No. 1, *La fin des dieux : les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> s. apr. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*, 2014, p. 219-248.
- Audin 1979 Audin P., « Un exemple de survivance païenne : le culte des fontaines dans la France de l'Ouest et du Centre-Ouest. 2e partie : Du Moyen Age à nos jours », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 87, 4, 1980, p. 679-696.
- Bailey 2010 Bailey L. K., *Christianity's Quiet Success : The Eusebius Gallicanus Sermon Collection and the Power of the Church in Late Antique Gaul*, Notre Dame, 2010.
- Bailey 2016 Bailey L., *The Religious Worlds of the Laity in Late Antique Gaul*, London, New York, Bloomsbury, 2016.
- Balcon-Berry et Berry 2014 Balcon-Berry S. et Berry W., « Le groupe épiscopal d'Autun au haut Moyen Âge » dans Gaillard 2014, p. 173-200.
- Barcellona 2013 Barcellona R., 'La "conversione" della cultura: una trasformazione tardoantica', *Chaos e Kosmos* 14, 2013, p. 1-23.
- Baslez 2008 Baslez M.-F., *Comment notre monde est devenu chrétien*, Tours, 2008.
- Beaujard 1988 Beaujard B., « Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l'époque romaine », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*, Rome, 1991, p. 175-191.
- Beaujard 1991 Beaujard B., « Le culte des saints chez les arvernes aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles », *L'Auvergne de Sidoine Apollinaire à Grégoire de Tours – Actes des XIII<sup>èmes</sup> journées internationales d'archéologie mérovingienne (Clermont-Ferrand – 3-6 octobre 1991)*, Clermont-Ferrand, 1991, p. 5-22.
- Beaujard 2000 Beaujard B. *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps, d'Hilaire de Poitiers à la fin du VI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2000.
- Beaujard 2009 Beaujard B., « Esquisse d'un bilan », dans Paris-Poulain, Nardi-Combescure et Istria 2009, p. 249-252.
- Becker 2014 Becker A., « Les évêques et la diplomatie romano-barbare en Gaule au V<sup>e</sup>

- siècle », dans Gaillard 2014, p. 45-59.
- Benoist 2008 Benoist St., « *Spectacula et romanitas*, du principat à l'Empire chrétien. Note introductive », dans Soler et Thélamon 2008, p. 13-22.
- Blumenkranz 2006 Blumenkranz B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris, 2006.
- Bodin 2011 Bodin A., « La conversion au christianisme comme articulation des dynamiques individuelles et collectives (III<sup>e</sup> - V<sup>e</sup> siècle) », Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires (en ligne), 2001.
- Bodin 2013 Bodin, A. « La christianité. Un outil heuristique pour étudier les manifestations sociales de l'être-chrétien dans l'antiquité tardive », dans *Croire ou ne pas croire*, Cottret M. et Galland C. (dir.), Paris, 2013, p. 83-101.
- Bodin 2014 Bodin A., *Les manifestations sociales de l'être-chrétien en Italie et en Afrique romaine (début du IV<sup>e</sup> siècle fin du VI<sup>e</sup> siècle)*, thèse sous la direction d'H. Inglebert, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, soutenue le 24 novembre 2014.
- Bodin et Moreau 2014 Bodin A. et Moreau T., (éd.), *Réseaux sociaux et contraintes dans l'Antiquité Tardive, RET*, t. III, supplément 1, 2014.
- Bonjour 1988 Bonjour M., « Discrétion mondaine ou réserve chrétienne ? », *Res Sacrae*. Hommages à Henri le Bonniec, Bruxelles, *Latomus*, 1988, p. 40-52.
- Bonjour 2013 Bonjour M., « Sidoine Apollinaire et l'empire », dans *La patrie gauloise d'Agrippa au VI<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque de Lyon*, Lyon, 1983, p. 203-217.
- Bonnet 2012 Bonnet C., *Les fouilles de la cathédrale Saint-Pierre de Genève. Les édifices chrétiens et le groupe épiscopal*, Genève, 2012.
- Boulnois 2012 Boulnois M. -A., « Les Pères de l'Église et l'hellénisme. Définition et points de repère », dans Perrot 2012, p. 13-20.
- Briquel 1997 Briquel D., *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Paris, 1998.
- Briquel 2016 Briquel D., « Sidoine Apollinaire », dans Poulle 2016, p. 175-184.
- Brittain 2011 Brittain C., « No Place for a Platonist Soul in Fifth-Century Gaul ? The Case of Mamertus Claudianus », dans R. Mathisen et Danuta Shanzer (éd.), *Society and Culture in Late Antique Gaul. Revisiting the Sources*, Aldershot, 2011, p. 239-262.
- Brocca 2003-2004 Brocca N., « Memoria poetica e attualità politica nel panegirico per Avito di Sidonio Apollinare », *Incontri triestini di filologia classica* 3, 2003/2004, p. 279-295.
- Brown 1971 Brown P., « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *JRS* 61, 1971, p. 80-101.
- Brown 1984 Brown P., *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, traduit de l'anglais par A. Rousselle, Paris, 1984.
- Brown 1992 Brown P., *Power and Persuasion in late Antiquity : towards a Christian Empire*, Madison, 1992.
- Brown 1995 Brown P., *La Toge et la mitre, Le monde de l'antiquité tardive*, Londres,

- Thames and Hudson Ltd, (The World of Late Antiquity), 1971, traduit de l'anglais par C. Monnatte, 1995.
- Brown 2015 Brown P., « Concluding remarks », dans Caillet, Destephen, Dumézil et Inglebert 2015, p. 375-384.
- Brown 2016a Brown P., *Le Prix du Salut. Les chrétiens, l'argent et l'au-delà en Occident (IIIe – VIIe siècle)*, traduit de l'anglais par C. Goddard, Paris, 2016.
- Brown 2016b Brown P., *À travers un trou d'aiguille. La richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme en Occident, 350-550*, traduit de l'anglais par B. Bonne, Paris, 2016.
- Bruzzzone 2004 Bruzzzone A., « Il 'concilium deorum' nella poesia panegiristica latina da Claudiano a Sidonio Apollinare », *La poesia tardoantica e medievale. Atti del II Convegno internazionale di studi. Perugia, 15-16 novembre 2001*, Alessandria, 2004, p. 129-141.
- Bully, Bully, Čaušević-Bully et Fiocchi 2014 Bully S., Bully A., Čaušević-Bully M. et Fiocchi L., « Les origines du monastère de Luxeuil (Haute-Saône) d'après les récentes recherches archéologiques », dans Gaillard 2014, p. 311-355.
- Caillet, Destephen, Dumézil et Inglebert 2015 Caillet J.-P., Destephen S., Dumézil B., Inglebert H. (éd.). *Des dieux civiques aux saints patrons (IVe-VIIe siècle)*, Paris, 2015.
- Cameron 1976 Cameron A. (dir.), *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident : huit exposés suivis de discussions*. Genève, 1976.
- Cameron 2011 Cameron A., *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2011.
- Cartron 2014 Cartron I., « Quelques réflexions sur les sépultures en milieu rural en Gaule : pratiques funéraires et organisation des nécropoles », dans Gaillard 2014, p. 491-510.
- Caseau 2007 Caseau B., « Firmicus Maternus : Un astrologue converti au christianisme ou la rhétorique du rejet sans appel », dans D. Tollet (éd.), *La religion que j'ai quittée*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2007, p. 39-63.
- Casiday et Norris 2007 Casiday A., et Norris F.W. (eds.), *The Cambridge History of Christianity, volume 2 : Constantine to c. 600*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Catarinella 2010 Catarinella F.M., « Una ripresa agostiniana in Sidonio Apollinare (ep. II, 13, 2) », *VetChr* 37, 2010, p. 413-418.
- Cebeillac-Gervasoni, Caldelli et Zevi 2006 Cebeillac-Gervasoni M., Caldelli M.-L., et Zevi F., *Épigraphie Latine*, Paris, 2006
- Cecconi 2012 Cecconi G., *Pagani e cristiani nell'Occidente tardoantico*, Roma, 2012.
- Chadwick 1955 Chadwick O., *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, London, 1955.
- Chalon 2010 Chalon M., « L'inscription d'une église rurale du territoire narbonnais au V<sup>e</sup> siècle », *Pallas*, 84, 2010, 145-175.
- Champeaux 2016 Champeaux J., « Des haruspices aux démons. L'*Etrusca disciplina* selon Augustin, Cité de Dieu », dans Poulle 2016, p. 93-112.
- Chapot 2001 Chapot F., « Prière et sentiment religieux chez Firmicus Maternus », *Revue*

- des Etudes Augustiniennes* 47, 2001, 63-83.
- Chastagnol 1962 Chastagnol A., *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris, 1962.
- Chastagnol 1994 Chastagnol A., *L'Histoire Auguste*, Paris, 1994.
- Chianéa 1969 Chianéa G., « Les idées politiques de Sidoine Apollinaire », *Revue historique de droit français et étranger* 47, 1969, p. 353-389.
- Chuvin 1990 Chuvin P., *Chronique des derniers païens*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, (réédition 2009).
- Cloppet 1989 Cloppet C., « À propos d'un voyage de Sidoine Apollinaire entre Lyon et Clermont-Ferrand », *Latomus* 1989, p. 857-868.
- Codou 2005 Codou Y., « Le paysage religieux et les paroisses rurales dans l'espace provençal », dans Delaplace 2005, p. 82-97.
- Codou et Colin 2007 Codou Y., Colin M.-G., Le Nézet-Célestin M., Fauduet I. et Odenhardt-Donvez I., « La christianisation des campagnes (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s.) », *Gallia*, 64, 2007, p. 57-83.
- Codou et Lauwers 2009 Codou Y. et Lauwers M. (éd.), *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Brepols, 2009.
- Colin 2008 Colin M.-G., « Christianisation et peuplement des campagnes entre Garonne et Pyrénées, IV<sup>e</sup>-Xe siècles », dans *Archéologie du Midi médiéval. Supplément n°5*, 2008, p. 1-307.
- Colin 2009 Colin M.-G., « Premiers temps chrétiens dans les campagnes de Novempopulanie », dans Paris-Poulain, Nardi-Combescure et Istria 2009, p. 235-246.
- Colton 2000 Colton R. E., *Some literary influences on Sidonius Apollinaris*, Amsterdam 2000 (Classical and Byzantine Monographs, vol. XLVII).
- Concordantia in Sidonii Apollinaris Carmina* Christiansen P. G. et Holland J. E., *Concordantia in Sidonii Apollinaris Carmina*, Hildesheim, Zürich, New-York, 1993.
- Concordantia in Sidonii Apollinaris epistulas* Christiansen P. G. et Holland J. E., *Concordantia in Sidonii Apollinaris Epistulas*, Hildesheim, Zürich, New-York, 1997.
- Condorelli 2003 Condorelli S., « Prospettive Sidoniane. Venti anni di studi su Sidonio Apollinare (1982-2002) », dans *Bolletino di studi latini*, 33, 2003, p. 140-174.
- Condorelli 2008 Condorelli S., *Il poeta doctus nel V secolo d.C. Aspetti della poetica di Sidonio Apollinare*, Napoli, 2008.
- Condorelli 2014 Condorelli S., « Du parasite de la comédie à l'impudicus de Sidoine (epist. 3, 13, 1-4), dans Poignault et Stoehr-Monjou 2014, p. 227-244.
- Consolino 1979 Consolino F. E., *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica. Studi sulla figura del Vescovo nei secoli IV-VI*, Napoli, 1979.
- Consolino 2016 Consolino F. E., « Polymetry in Late Latin Poems : Some Observations on Its Meanings and Functions », dans Elsner et Hernández Lobato 2016, p.

- 100-124.
- Courcelle 1948 Courcelle P., *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948.
- Courcelle 1951 Courcelle P., « Philostrate et Grégoire de Tours », dans *Mélanges J. de Ghellinck*, I, 1951, Gembloux, p. 311-319.
- Courcelle 1964 Courcelle P., *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, Collection des Etudes Augustiniennes 19, 1964.
- Courcelle 1984 Courcelle P., *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Enéide. 1. Les témoignages littéraires*, Paris, 1984.
- Courtois 1957 Courtois C., « L'évolution du monachisme en Gaule de s. Martin à s. Colomban », dans *Il Monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto, 1957.
- Cracco-Ruggini 1999 Cracco-Ruggini L., « Prêtre et fonctionnaire : l'essor d'un modèle épiscopal aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles », *AnTard* 7, 1999, p. 175-186.
- Creissen 2014 Creissen T., « La christianisation des lieux de culte païens : « assassinat », simple récupération ou mythe historiographique ? », *Gallia* vol. 71, No. 1, *La fin des dieux : les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> s. apr. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*, 2014, p. 279-287.
- Creissen et Lorans 2014 Creissen Th. Et Lorans E., « L'apport des fouilles archéologiques à la connaissance des églises abbatiales de Marmoutier antérieures à la reconstruction gothique », *Hortus Artium Medievalum*, 20, 2, 2014, p. 532-543.
- Cugusi 1983 Cugusi P., *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero*, Rome, 1983.
- Daly 2000 Daly W. M., « An adverse consensus questioned: Does Sidonius' Euchariston (carmen XVI) show that he was scripturally naïve? », *Traditio* 55, 2000, p.19-71.
- Daniélou et Marrou 1963 Daniélou J. et Marrou H.-I., *Nouvelle Histoire de L'Église. Vol. I, des origines à Grégoire le Grand*, Paris, 1963.
- Dassmann 1974 Dassmann E., « Zur Entstehung des Monoepiskopats », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 17, 1974, p. 74-90.
- De Giovanni 1980 De Giovanni L., *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano. Saggi sul libro XVI*, Naples, 1980.
- Degrassi 1963 Degrassi A. (éd.), *Inscriptiones Italiae*, vol. XIII : *Fasti et Elogia*, Roma, 1963.
- Dekkers et Gaar 1995 Dekkers E. et Gaar A. (éd.), *Clavis Patrum Latinorum* (3e éd.), Turnhout, 1995.
- De Labriolle 1934 De Labriolle P., *La réaction païenne*, Paris, 1934.
- De Labriolle 1947 De Labriolle, P., *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1947
- Delaplace 2005 Delaplace C., *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale, IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles*, *Actes du colloque international, Toulouse, 21-23 mars 2003*,



- Paris, 2005.
- De la Ville de Mirmont 1902 De la Ville de Mirmont H., « L'astrologie chez les Gallo-romains », *Revue des Études Anciennes*, 1902, p. 115-141.
- Delmaire 2003 Delmaire R., « La *damnatio memoriae* au Bas-Empire à travers les textes, la législation et les inscriptions », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 14, 2003, p. 299-310.
- Demandt 1989 Demandt A., *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian. 284-565 n. Chr.*, München, 1989.
- Demougeot 1979 Demougeot É., *La formation de l'Europe et les invasions barbares, tome II : De l'avènement de Dioclétien (284) à l'occupation germanique de l'Empire romain au début du VI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1979.
- Denis 2009 Denis J., « La datation du baptistère de Limoges », dans Paris-Poulain, Nardi-Combescure et Istria 2009, p. 175-180.
- Deproost 1998 Deproost P.-A., « *Ficta et facta*. La condamnation du 'mensonge des poètes' dans la poésie latine chrétienne », dans *Revue des Études Augustiniennes* 1998, p. 101-121.
- De Vogüé 2033 De Vogüé A., *Histoire Littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité, t. 5 : Le Monachisme latin. De l'építaphe de sainte Paule à la consécration de Démétríade (404-414)*, Paris, 2003.
- Di Berardino 1998 Di Berardino A., « L'immagine del vescovo attraverso i suoi titoli nel Codice Teodosiano », dans Rebillard et Sotinel 1998, p. 35-48.
- Di Marco 1995 Di Marco M., *La polemica sull'anima tra Fausto di Riez e Claudiano Mamerto*, Roma, 1995.
- Dorival 2012 Dorival G., « Hellénisme et christianisme. Continuités et ruptures », dans Perrot 2012, p. 21-30.
- Dovere 2008 Dovere E., « Législation théodosienne « *de fide* » : le choix conciliaire (années 435-449) », dans Guinot et Richard 2008, p. 91-105.
- Drinkwater et Elton 2012 Drinkwater J. et Elton H. (éd.), *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Duchesne 1910 Duchesne L., *Histoire Ancienne de l'Église*, Paris, 1910.
- Dubois 1987 Dubois J., « L'emplacement des premiers sanctuaires de Paris », *Journal des savants*, 41, 1968.
- Dubreucq 2009 Dubreucq A., « Lérins et la Burgondie dans le haut Moyen Âge », dans *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, dans Codou et Lauwers 2009, p. 195-227.
- Dumézil 2005 Dumézil B., *Les Racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 2005.
- Dumézil 2009 Dumézil B., « La royauté franque et la christianisation des Gaules : le « moment » Childeberrt Ier (511-558) », dans Paris-Poulain, Nardi-Combescure et Istria 2009, p. 41-49.
- Dumézil 2015 Dumézil B., « Des évêques locaux aux saints civiques en Gaule », dans

- Caillet, Destephen, Dumézil et Inglebert 2015, p. 185-197.
- Duval 1977 Duval Y.-M., « Des Lupercales de Constantinople aux Lupercales de Rome », *REL* 55, 1977, p. 222-270.
- Ekbom 2013 Ekbom M., *The Sortes Vergilianae. A Philological Study*, Uppsala, 2013.
- Elsner et Hernández Lobato 2016 Elsner J., Hernández Lobato J. (éd.), *The Poetics of Late Latin Literature*, Oxford, 2016.
- Fernández López 1994 Fernández López M. C., *Sidonio Apolinar, humanista de la antigüedad tardía: su correspondancia*, Murcia, 1994.
- Fioravanti 2017 Fioravanti G., « Da Agostino a Sidonio Apollinare: come scomparvero i filosofi in Occidente », dans A. Bertolacci, A. Paravicini Bagliani et Mario Bertagna (éd.), *La Filosofia Medievale tra Antichità ed Età Moderna. Saggi in memoria di Francesco Del Punta (1941-2013)*, Firenze, 2017, p. 73-100.
- Fontaine 1963 Fontaine J., « Sulpice Sévère a-t-il travesti saint Martin de Tours en martyr militaire? », dans *Analecta Bollandiana* 81, 1963, p. 31-58.
- Fontaine 1977 Fontaine J., « Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Ausone, Ambroise, Ammien », Genève, 1977.
- Foucault 1984 Foucault M., *Histoire de la Sexualité*, t. 3, « Le Souci de soi », Paris, 1984.
- Foucault 2018 Foucault M., *Histoire de la Sexualité*, t. 4, « Les aveux de la chair », Paris, 2018 (posthume).
- Fournier et Stoehr-Monjou 2015 Fournier M. et Stoehr-Monjou A., « Représentation idéologique de l'espace dans la lettre I, 5 de Sidoine Apollinaire : cartographie géo-littéraire d'un voyage de Lyon à Rome », dans Patrick Voisin et Marielle de Béchillon (éd.) *L'espace dans l'Antiquité*, L'Harmattan, 2015, p. 267-285
- Fournier-Fizellier 1991 Fournier-Fizellier B., « Saint-Julien de Brioude (Haute Loire) : approche archéologique », dans Fournier-Fizellier B. (dir.), *L'Auvergne de Sidoine Apollinaire à Grégoire de Tours, Actes des XIII<sup>èmes</sup> journées Intern. d'Archéologie Mérovingienne, Clermont-Ferrand (3-6 octobre 1991)*, 1991, p. 133-167.
- Fraschetti 2000 Fraschetti A., « Tra pagani e cristiani », in A. Giardina (ed.), *Roma antica*, Roma, Bari, 2000, p. 307-327.
- Freu 2008 Freu C., « Rhétorique chrétienne et rhétorique de chancellerie à propos des riches et des pauvres dans certaines constitutions du *Code Théodosien* », dans Guinot et Richard 2008, p. 173-193.
- Frye 1994 Frye D., « The Meaning of Sidonius, *Ep.* 2, 1, 4 », *Eranos* 92, 1994, p. 60-61.
- Furbetta, 2013b Furbetta L., « Remarques sur la présence du mythe dans l'oeuvre de Sidoine Apollinaire », *Lalies* 33, 2013, p. 275-290.
- Furbetta 2014 Furbetta L., « Un nuovo manoscritto di Sidonio Apollinare : una prima recognizione », *RPL* 37, 2014, p. 135-157.
- Furbetta 2014b Furbetta L., « Empereurs, rois et délateurs: esquisse d'étude sur la représentation du pouvoir et de ses dégénérescences dans l'oeuvre de Sidoine Apollinaire », *RET* 4, 2014-2015, p. 123-154.

- Furbetta 2015a Furbetta L., « Sidonio Apollinare nei *Libri Historiarum* di Gregorio di Tours : qualche riflessione », *Mélanges de l'école française de Rome - Moyen Âge*, 127-2 , 2015, p. 127-132.
- Furbetta 2015b Furbetta L., « L'epitaffio di Sidonio Apollinare in un nuovo testimone manoscritto », *Euphrosyne* 43, 2015, p. 243-254.
- Furbetta 2016a Furbetta L., « Gioco letterario e realtà: l'esempio dell'epistolario di Sidonio Apollinare », dans Cammarosano P., Dumézil B., Gioanni S., Vissière L. (dir.), *Art de la lettre et lettre d'art. Epistolaire politique III*, Trieste 2016, p. 9-47.
- Furbetta 2016b Furbetta L., « Tracce di Ausonio nelle lettere di Sidonio Apollinare (appunti di lettura) », *Incontri di philologia classica XIV (2014 -2015)*, Trieste, 2016, p. 107-133.
- Furbetta 2017a Furbetta L., « Presence of, References to and Echoes of Ovid in the Works of Rutilius Namatianus, Sidonius Apollinaris and Avitus of Vienne », dans F. E. Consolino (éd.), *Ovid in Late Antiquity*, Turnhout, 2017.
- Furbetta 2017b Furbetta L., « Lire la Bible et “construire” un texte poétique: l'exemple de Sidoine Apollinaire (*carm.* 16,6-39) et d'Avit de Vienne », dans M. Cutino (ed.), *Poésie et Bible aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.*, *RET* 6 (2016-2017), Supplément 4, 2017, p. 147-88.
- Furbetta 2017c Furbetta L., « *Ferventia funera mundi*. Note di commento ad Alc. Av. *carm.* 4,488-509 (con qualche riflessione sulla presenza di Marziale) », *Incontri di filologia classica XV (2015-2016)*, Trieste, 2017, p. 139-180.
- Furbetta 2017 d Furbetta L., « Da Lucrezio a Sidonio Apollinare. Esempi di intertestualità nei versi di Avito di Vienne », dans L. Cristante et V. Veronesi, *Il Calamo della memoria VII*, Trieste 2017, p. 85-146.
- Gabayet 2009 Gabayet F., « Valence, place des Ormeaux. Le secteur résidentiel du quartier épiscopal paléochrétien », dans Paris-Poulain, Nardi-Combesure et Istria 2009, p. 119-136.
- Gaillard 2014 Gaillard M. (ed.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, 2014.
- Gaillard et Sapin 2014 Gaillard M. et Sapin C., « Autour de la tombe de saint Quentin : histoire et archéologie d'un culte (milieu IV<sup>e</sup>-début VIII<sup>e</sup> s.) », dans Gaillard 2014, p. 271-288.
- Garzya 1985 Garzya A., « L'epistolografia letteraria tardoantica », *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità* I, Roma, 1985, p. 347-373.
- Gaudemet 1989 Gaudemet J., *L'Église dans l'empire romain (IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle)*, 1958, édition mise à jour en 1989.
- Gerbrandy 2013 Gerbrandy P., « The Failure of Sidonius' Poetry », dans Van Waarden et Kelly 2013, p. 63-76.
- Giannotti 2001 Giannotti F., « Criteri organizzativi nell'Epistolario di Sidonio Apollinare : il caso del terzo libro », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena*, t. XXII, 2001, p. 27-38.
- Giannotti 2016 Giannotti F., *Sperare meliora. Il terzo libro delle Epistulae di Sidonio Apollinare - introduzione, traduzione e commento*, Pisa, 2016.

- Gibbon Gibbon E., *Histoire du déclin et de la chute de l'empire romain*. t. 1, Rome de 96 à 582. Traduit de l'anglais par M.F. Guyot, 1983.
- Gibson 2011 Gibson R. K., « <CLARUS> Confirmed? Pliny, Epistles 1.1 and Sidonius Apollinaris », *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 61, 2, 2011, p. 655-659.
- Gibson 2013 Gibson R. K., « Reading the Letters of Sidonius by the Book », dans Van Waarden et Kelly 2013, p. 195-220.
- Gioanni 2004 Gioanni St., « Communication et préciosité : le *sermo* épistolaire de Sidoine Apollinaire à Avit de Vienne », *Studia ephemeridis Augustinianum*, 90, 2004, p. 515-544.
- Gioanni 2010 Gioanni St., « La culture profane et la littérature monastique en Occident », dans Rebillard et Sotinel 2010, p. 177-195.
- Girotti 2017 Girotti B., « Spunti storiografici nella panegiristica tardoantica tra realtà e deformazione: indizi dalla testimonianza di Sidonio Apollinare », dans V. Neri et B. Girotti (éd.), *La storiografia tardoantica. Bilanci e prospettive*, Milan, 2017, p. 181-99.
- Girotti 2018a Girotti B., « Ciuilitas, humanitas, pietas e identità gallica. Esempi di appropriazione identitaria nella Gallia di IV e V secolo », *Le Identità regionali nell'impero tardoantico*, Neri V., Gnoli T. et Girotti B. (éd.), *Mimesis* 2018, à paraître.
- Girotti 2018b Girotti B., « *Sphaerae non minus libro comes habetur* : sul concetto del gioco, dell'otium e della voluptas in Ammiano Marcellino e Sidonio Apollinare », *Koinonia*, 2018, à paraître.
- Girotti 2018c Girotti B., « Sidonio Apollinare e Ruricio di Limoges. Lettere di vescovi e poeti », *The Primacy of the Bishop of Rome. Deep Roots and Historical Legacy*, Teja R. et Acerbi S. (éd.), Madrid, 2018, à paraître.
- Girotti 2018d Girotti B., « Leggere e tradurre il greco e l'ebraico : le donne delle élites e la cultura nella tarda antichità », *Quaderni di Bizantinistica*, 2018.
- Gisel 2007 Gisel P., *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris, 2007.
- Gnilka 1987 Gnilka C., « Zur Praefatio des Prudentius », *Filologia e Forme letterarie. Studi offerti a Francesco Della Corte*, IV, Urbino, 1987, p. 231-251.
- Golosetti 2014 Golosetti R., « Sanctuaires et pratiques religieuses du III<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C. dans le Sud-Est de la Gaule », *Gallia* vol. 71, No. 1, *La fin des dieux : les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> s. apr. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*, 2014, p. 165-186.
- Gosserez 2009 Gosserez L., « Mythe et politique dans le panégyrique d'Avitus », *Vita Latina*, N°180, 2009, p. 39-52.
- Goulet 2016 Goulet R. (dir), *Dictionnaire des philosophes antiques*, 5 vol., Paris, 2016.
- Grégoire et Collombet 1836 Grégoire J.-F. Et Collombet F.-L., *Oeuvres de Caius Sollius Apollinaris Sidonius traduites en français avec le texte en regard et les notes*, Paris, 1836.
- Griffe 1951 Griffe É., « La Gaule chrétienne à l'époque romaine, problèmes et

méthodes », *Revue d'histoire de l'Église de France*, Mémorial du XIV<sup>e</sup> centenaire de l'abbaye de Saint-Germain-Des-Prés. Recueil de travaux sur le monastère et la congrégation de Saint-Maur, tome 37, n°129, 1951, p. 40-52.

- Griffe 1966 Griffe É., *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, (t. I : Des origines chrétiennes à la fin du IV<sup>e</sup> siècle ; t. II : L'Église des Gaules au V<sup>e</sup> siècle ; t. III : La cité chrétienne), Paris, 1957, réédition 1966.
- Gualandri 1979 Gualandri I., *Furtiva lectio. Studi si Sidonio Apollinare*, Milano, 1979.
- Gualandri 1999 Gualandri I., « Gli dei duri a morire : temi mitologici nella poesia latina del quinto secolo », dans G. Mascoli et F. Gasti (éd.) *Prospettive sul tardo antico, Atti del Convegno di Pavia (27-28 novembre 1997)*, Como, 1999, p. 49-68.
- Guérin-Beauvois 1997 Guérin-Beauvois M., « *Montes suspensi testudinibus marmoreis* : à propos de la représentation d'une coupole de Baïes », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, t. 109, N°2. 1997, p. 691-740.
- Guillaume-Coirier 2000 Guillaume-Coirier G. « Des couronnes virgiliennes pour un « *conuiuium* » littéraire : Sidoine Apollinaire, *Epist.*, IX, 13, 5», *BAGB* 2000 (1), p. 44-53.
- J.-B. Guillaumin 2007 Guillaumin J.-B., « L'encyclopédisme de Martianus Capella : héritage d'une forme traditionnelle ou nouveauté radicale ? » *Schedae*, 2007, fascicule n° 1, p. 45-68.
- Guillaumin 2016 Guillaumin J.-Y., « *Suadebat Etruria (De nuptiis 2, 142) : l'Etrusca disciplina* chez Martianus Capella », dans Poulle 2016, p. 27-44.
- Guinot et Richard 2008 Guinot J.-N. et Richard F. (éd.), *Empire chrétien et église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Intégration ou « concordat » ? Le témoignage du Code Théodosien*, Paris, 2008.
- Guyon 2001 Guyon J., « De la ville à la campagne », dans Ouzoulias, Pellecuer, Raynaud, Van Ossel et Garmy (dir.), *Les campagnes de la Gaule à la fin de l'Antiquité. Actes du IV<sup>e</sup> colloque international AGER, Montpellier, 11-14 mars 1998*, ADPCA, Antibes, 2001, p. 569-586.
- Guyon 2009 Guyon J., « Regard sur la topographie chrétienne du midi de la Gaule », dans Paris-Poulain, Nardi-Combescure et Istria 2009, p. 137-146.
- Guyon 2010 Guyon J., « Christianiser l'espace intérieur », dans J.R. Armogathe, P. Montaubin et M.-Y. Perrin (dir.), *Histoire générale du Christianisme des origines au XV<sup>e</sup> siècle*, vol. I, PUF, Paris, 2010, p. 321-370.
- Haack 2003 Haack M.-L., *Les haruspices dans le monde romain*, Bordeaux, 2003.
- Harries 1994 Harries J., *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome, A.D. 407-485*, Oxford, 1994.
- Hanagan 2017 Hanagan M., « Latent criticism of Anthemius », *The Classical Quarterly*, vol. 67, n. 2, déc. 2017, p. 631-649.
- Hanagan 2017b Hanaghan M., « R. Poignault and A. Stoehr-Monjou (eds), *Présence de Sidoine Apollinaire (Caesarodunum 54–55 bis)*. Clermont-Ferrand: Centre de recherches A. Piganiol-Présence de l'Antiquité, 2014 », *Journal of Roman Studies* 107, 2017, p. 466-468.

- Hecquet-Noti 2005 Hecquet-Noti N., « Faut-il lire *senem Arcadium* dans la lettre 51 d'Avit de Vienne ? Étude sur le lien familial entre Avit de Vienne et Sidoine Apollinaire », *Museum Helveticum* 62, 2005, p. 148-161.
- Heijmans 2009 Heijmans M., « L'église paléochrétienne de l'enclos saint-Césaire à Arles. Nouvelles fouilles, nouvelles questions », dans Paris-Poulain, Nardi-Combesure et Istria 2009, p. 85-98.
- Heijmans et Pietri 2009 Heijmans M. et Pietri L., « Le « lobby » lérinien: le rayonnement du monastère insulaire du V<sup>e</sup> siècle au début du VII<sup>e</sup> siècle », dans Lauwers et Codou 2009, p. 35-62.
- Heinzelmann 1976 Heinzelmann M., *Bischofsherrschaft in Gallien*, Munich, 1976.
- Henning 1995 Henning D., « Messius Phoebus Severus und die Chronologie der *praefecti Urbi* unter Kaiser Anthemius (467-472)», *ZPE*, CVIII, 1995, p. 145-158.
- Henning 1999 Henning D., *Periclitans res publica : Kaisertum und Eliten in der Krise des weströmischen Reiches 454/5-493*, Stuttgart, 1999.
- Hernández Lobato 2016 Hernández Lobato J., « To Speak or Not to Speak : the Birth of a « Poetics of Silence », dans Elsner et Hernández Lobato 2016, p. 278-312.
- Humphries 2009 Humphries Mark, « The West (1) : Italy, Gaul and Spain », dans Ashbrook Harvey et Hunter 2008, p. 283-301.
- Inglebert 1994 Inglebert H., « Les héros romains, les martyrs et les ascètes : les *uirtutes* et les préférences politiques chez les auteurs chrétiens latins du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle », *REA* 40, 1994, p. 305-325.
- Inglebert 1996 Inglebert H., *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, Paris, 1996.
- Inglebert 2001 Inglebert H., *Interpretatio Christiana, Les mutations des savoirs (cosmographies, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30-630 après J.-C.)*, Paris, 2001.
- Inglebert 2004 Inglebert H., « Éducation et culture chez les Chrétiens de l'Antiquité tardive"», dans Jean-Marie Pailler et Pascal Payen (éd.), *Que reste-t-il de l'éducation classique ? Relire « le Marrou » Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Toulouse, 2004, p. 333-341.
- Inglebert, Destephen et Dumézil 2010 Inglebert H., Destephen S. et Dumézil B. (dir.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, 2010.
- Iovine 1985 Iovine, G., *La Chiesa Galloromana nel V secolo. Sidonio Apollinare*, Naples, 1985.
- Isaïa 2012 Isaïa M.-C., « Histoire et hagiographie de saint Just, évêque de Lyon », *Hagiographica*, 19 (2012), p. 26-30.
- Isaïa 2014 Isaïa M.-C., « Le saint évêque dans l'hagiographie lyonnaise (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.) », dans Gaillard 2014, p.111-130.
- Jeanjean et Lançon 2004 Jeanjean B. et Lançon B., *Saint Jérôme, Chronique, suivie de quatre études sur les Chroniques et chronographies dans l'Antiquité tardive (IV<sup>e</sup> -VI<sup>e</sup> siècles)*, Rennes, 2004.
- Jolivet 2015 Jolivet J.-Ch., « Aurore et Rome: topothésie ovidienne et chorographie virgilienne dans le Panégyrique de Anthémios de Sidoine Apollinaire (Carmen II) », S. Clément-Tarantino et F. Klein (ed.), *La représentation du*

'couple' Virgile-Ovide dans la tradition culturelle de l'Antiquité à nos jours, Villeneuve-d'Ascq, 2015, p. 155-175.

- Jo Torjesen 2008 Jo Torjesen K., « Clergy and laity », dans Ashbrook Harvey et Hunter 2008, p. 389-405.
- Judic 2014 Judic B., « Les modèles martinien dans le christianisme des V<sup>e</sup> – VII<sup>e</sup> siècles », dans Gaillard 2014, p. 91-109.
- Jullian 1908 Jullian C., *Histoire de la Gaule*, t. VII et VIII, "Les empereurs de Trèves", Paris, 1908, réédition 1964.
- Kasper 1991 Kasper C. M., *Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert*, Münster, 1991.
- Kasprzyk, Nouvel, Hostein et Joly 2014 Kasprzyk M., Nouvel P., Hostein A. et Joly M., « Sanctuaires et pratiques religieuses du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> s. apr. J.-C. dans le Centre-Est de la Gaule », *Gallia* vol. 71, No. 1, *La fin des dieux : les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> s. apr. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*, 2014, p. 187-219.
- Kaufmann 1995 Kaufmann F.-M., *Studien zu Sidonius Apollinaris*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995.
- Kelly 2013 Kelly G., « Sidonius and Claudian », dans Van Waarden et Kelly 2013, p. 171-194.
- Kelly 2018 Kelly G., « Erasing Victor: Sidonius, Manuscripts, and Prosopography », paru en ligne sur le blogpost *Sidonius in Antiquity and Modernity* : <http://research.shca.ed.ac.uk/sidonius/2018/02/18/erasing-victor-sidonius-manuscripts-and-prosopography/>
- Köhler 1995 Köhler H., *C. Sollius Apollinaris Sidonius, Briefe Buch I. Einleitung-Text-Übersetzung- Kommentar*, Heidelberg, 1995.
- Köhler 1999 Köhler H., « Der historische in nitiv in den Briefen des sidonius », dans *Latin vulgaire - latin tardif V. Actes du V<sup>e</sup> colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Heidelberg, 5-8 septembre 1997)*, Heidelberg, p. 409-418.
- Küppers 2005 Küppers J. « Autobiographisches in den Briefen des Apollinaris Sidonius », dans M. Reichel (éd.), *Antike Autobiographien. Werke – Epochen – Gattungen*, Köln, 2005, p. 251-277.
- Krause 1987 Krause J.-U., *Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches*, Vestigia 38, Munchen, 1987.
- Labrousse, Magnani, Codou, Le Gall, Bertrand et Gaudrat 2005 Labrousse M., Magnani E., Codou Y., Le Gall J.-M., Bertrand R., Dom Vladimi Gaudrat, *Histoire de l'abbaye de Lérins*, Collection Cahiers cisterciens, série « Des lieux et des temps », n° 9, Abbaye de Bellefontaine - ARCCIS, 2005.
- Lançon 2004 Lançon B., « Chronique et hagiographie. Les traces de l'émergence des saints dans les chroniques latines des IV<sup>e</sup> -VI<sup>e</sup> siècles », dans Jeanjean et Lançon 2004, p. 195-206.
- Lançon 2017 Lançon B., *La Chute de l'empire romain. Une histoire sans fin*, Paris, 2017.
- Lançon et Moreau 2009 Lançon B. et Moreau T., *Les Premiers chrétiens*, Paris, 2009.

- Lanham 1975 Lanham C. D., *Salutatio Formulas in Latin Letters to 1200. Syntax, Style, and Theory*, Munich, 1975.
- La Penna 1995 La Penna A., « Gli svaghi letterari della nobiltà gallica nella tarda antichità. Il caso di Sidonio Apollinare », dans *Maia* 47, 1995, p. 3-34.
- La Penna 1995 La Penna A., « Il poeta e retore Lampridio. Un ritratto di Sidonio Apollinare », *Maia* 47, 1995, p. 211-224.
- Le Nézet-Célestin 2009 Le Nézet-Célestin M., « Le baptistère de Roanne, place Maréchal de Lattre e Tassigny », dans Paris-Poulain, Nardi-Combesure et Istria 2009, p. 195-202.
- Lepelley 1998 Lepelley C., « Le patronat épiscopal aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles : continuités et ruptures avec le patronat classique », dans Rebillard et Sotinel 1998, p. 17-33.
- Lizzi 1998 Lizzi R., « I vescovi e i « potentes » della terra : definizione e limite del ruolo episcopale nelle due « partes imperii » fra IV<sup>e</sup> e V<sup>e</sup> secolo d. C. », dans Rebillard et Sotinel 1998, p. 81-104.
- Lizzi Testa 2001 Lizzi Testa R., « Paganesimo politico e politica edilizia : la *Cura Urbis* nella tarda antichità », dans *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. XIII Convegno Internazionale in memoria di André Chastagnol*, Napoli, 2001, p. 671-707.
- Lizzi Testa 2010a Lizzi Testa R., « *Insula ipsa Lubanus almae Veneris nuncupatur* : culti, celebraziona, sacerdoti pagani a Roma, tra IV<sup>e</sup> e VI<sup>e</sup> secolo. », dans G. Bonamente et Lizzi Testa R., *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV-VI secolo d.C.)*, Bari, 2010, p. 273-303.
- Lizzi Testa 2010b Lizzi Testa R., « L'Église, les païens *rustici* : quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle) », dans Inglebert, Destephen et Dumézil 2010 p. 77-113.
- Löfstadt 1982 Löfstadt B., « Eine textkritische Notiz zu Agrestius », *Arctos*, 16, 1982, p. 65-66.
- Löhr 2007 Löhr W., « Western Christianities », dans Casiday et Norris 2007.
- Loyen 1943 Loyen A., *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'empire*, Paris, 1943.
- Loyen 1963b Loyen A., « Résistants et collaborateurs en Gaule à l'époque des Grandes Invasions », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, n°22, décembre 1963, p. 437-450.
- Mac Mullen 2011 MacMullen R., *Christianisme et Paganisme du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, traduit de l'anglais par Franz Regnot, Paris, 2011, (d'après MacMullen R., *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven-Londres, 1997).
- Magnou-Nortier 2002 Magnou-Nortier E., *Le Code Théodosien, livre XVI, et sa réception au Moyen Âge. Texte latin de l'édition Mommsen et traduction française. Introduction, notes et index par Élisabeth Magnou-Nortier*, Paris, 2002.
- Malaspina 2016 Malaspina E. (éd.), *Lettres d'Avit de Vienne*, Paris, CUF, 2016.



- Maraval 2005 Maraval P., *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, 2005.
- Maraval 2010 Maraval P., *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*. Introduction, traduction et notes, Paris, 2010.
- Markus 1992 Markus R., « From Rome to the Barbarians Kingdoms (300-700) » dans J. McManners, *The Oxford Illustrated History of Christianity*, Oxford, 1992.
- Markus 1999 Markus R. A., *The end of Ancient Christianity*, Cambridge, 1999.
- Markus 2009 Markus R. A., « Between Marrou and Brown: transformation of late Antique Christianity », dans P. Rousseau, E. Papoutsakis, *Transformations of Late Antique*, Surrey, 2009, p. 1-13.
- Markus 2012 Markus M., *Au risque du christianisme. L'émergence du modèle chrétien ô (IVe-VIe siècle)*, traduit de l'anglais par D. Kempft, Lyon, 2012 (d'après Markus M., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990).
- Marrou 1948 Marrou H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948 (réédition 1971).
- Martinez 2016 Martinez D., « Les premiers monastères d'Auvergne à la lumière de la documentation textuelle et archéologique (Ve-Xe siècle) : état de la question », Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA [En ligne], Hors-série n° 10 | 2016. URL : <http://cem.revues.org/14484>
- Martinez 2017 Martinez D., « De la cité arverne au diocèse de Clermont. Topographie ecclésiastique, fortifications et peuplements de l'Auvergne entre Antiquité Tardive et haut Moyen Âge (V<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles) : une approche archéologique », thèse sous la direction de Bruno Phalip, Université Clermont Auvergne, soutenue le 3 mars 2017.
- Mascoli 2010 Mascoli P., *Gli Apollinari per la storia di una famiglia tardoantica*, Bari, 2010.
- Mattei 2003 Mattei P., *Le christianisme antique*, (I<sup>er</sup> -V<sup>e</sup> siècle), Paris, 2003.
- Mathisen 1979 Mathisen R. W., « Sidonius on the reign of Avitus : A study in political prudence », *TAPhA* 109, 1979, p. 165-171.
- Mathisen 1981 Mathisen, R.W. « Epistolography, Literary Circles and Family Ties in Late Roman Gaul » *TAPhA* 11, 1981, p. 95-109.
- Mathisen 1981a Mathisen R. W., « Petronius, Hilarius and Valerianus: Prosopographical Notes on the Conversion of the Roman Aristocracy », *Historia* 30, p. 106-112.
- Mathisen 1990 Mathisen R.W., « Episcopal Hierarchy and Tenure in Office », *Francia* 17, 1, 1990, p. 125-138.
- Mathisen 1993 Mathisen R. W., *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul. Strategies for Survival in an Age of Transition*, Austin, 1993.
- Mathisen 1994 Mathisen R. W., « Agrestius of Lugo, Eparchius Avitus, and a Curious Fifth-Century Statement of Faith », *Journal of Early Christian Studies*, 1994, p. 71-102.
- Mathisen 1996 Mathisen R.W., « Review of Harries Jill, *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome, AD 407-485* (Oxford, 1994) », *International Journal of the*

*Classical Tradition* 3, 2, 1996, p. 246-250.

- Mathisen 1999 Mathisen R. W., *Ruricius of Limoges and Friends: A Collection of Letters from Visigothic Gaul*, Liverpool, 1999.
- Mathisen 2003 Mathisen R. W., *People, Personal Expression, and Social Relations in Late Antiquity*, Ann Arbor, 2003.
- Mathisen et Shanzer 2001 Mathisen R. W. et Shanzer D. (ed.), *Society and culture in late antique Gaul. Revisiting the sources*, Ashgate, Aldershot, Burlington USA, Singapore, Sydney, 2001.
- Mathisen 2013 Mathisen R. W., « Dating the letter of Sidonius », dans Van Waarden et Kelly 2013, p. 221-248.
- Mathisen 2014 Mathisen R. W., « La création et l'utilisation de "dossiers" dans les lettres de Sidoine Apollinaire », dans Poignault et Stoehr-Monjou 2014, p. 205-214.
- McLynn 2008 McLynn N., « Crying Wolf the Pope and the Lupercalia », *Journal of Roman Studies* 98, 2008, p.161-175.
- Moliner 2009 Moliner M., « La topographie paléochrétienne de Marseille, données archéologiques », dans Paris-Poulain, Nardi-Combescure et Istria 2009, p. 99-118.
- Montone 2014 Montone F., « I rapporti del poeta tardoantico Sidonio Apollinare con l'imperatore, con i barbari foederati... et con Ovidio », *Salternum* XVIII, 32-33, 2014, p. 29-36.
- Montzimir 2014 Montzimir P., « Confirmation de l'existence de l'épithaphe de Sidoine Apollinaire », dans *Eclats Arvernes*, 2014, p. 46-49.
- Morlet 2014 Morlet S., *Christianisme et philosophie, les premières confrontations (I<sup>er</sup> - VI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2014.
- Morlet 2016 Morlet S., *Les chrétiens et la culture. Conversion d'un concept (I<sup>er</sup>-VI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2016.
- Mratschek 2013 Mratschek S., « Creating identity from the past: the construction of history in the letters of Sidonius », dans Van Waarden et Kelly 2013, p. 249-272.
- Munier 1960 Munier C., *Les Statuta Ecclesiae Antiqua*, Paris, PUF, 1960.
- Näf 1995 Näf B., « Senatorisches Standesbewusstsein in Spätromischer Zeit », *Paradosis* 40, Freiburg (Schweiz), 1995.
- Nathan 1998 Nathan G., « The Rogation Ceremonies of Late Antique Gaul. Creation, Transmission and the Role of the Bishop », *Classica et Mediaevalia* 49, 1998, p. 275-303.
- Neri 2004 Neri V., *La bellezza del corpo nella società tardoantica. Rappresentazioni visive e valutazioni estetiche fra cultura classica e cristianesimo*, Bologna, 2004.
- Neri 2011 Neri M., « Sidonio Apollinaire ('epist.' 9,9, 10) e la possibile attribuzione del 'De ratione fidei' a Fausto di Riez », *Bollettino di Studi Latini* 41, 2011, p. 531-42.
- O'Flynn 1991 O'Flynn J.M., « A greek on the Roman Throne : the Fate of Anthemius »,

*Historia*, 40, 1991, p. 122-128.

- Oppedisano 2014 Oppedisano F., *L'impero d'occidente negli anni di Maioriano*, Roma, 2014.
- Paris-Poulain, Nardi-Combesure et Istria 2009 Paris-Poulain D., Nardi-Combesure S. et Istria D., *Les premiers temps chrétiens dans le territoire de la France actuelle. Actes du colloque international d'Amiens 18-20 janvier 2007*, Rennes, 2009.
- Paschoud 2012 Paschoud François, « On a Recent Book by Alan Cameron, *The Last pagans of Rome* », *AnTard* 20, 2012, p. 359-388.
- Pelletier 2001 Pelletier A., « Vienne », *Vienna*, Lyon, 2001.
- Pelttari 2016 Pelttari A., « Unity and Diversity in Jacques Fontaine's Late Antiquity », C. Ando and M. Formisano (éd.), *The New Late Antiquity*, Heidelberg, 2016.
- Pepe 1967 Pepe G., *Il Medioevo barbarico in Europa*, Milano, 1967.
- Percival 1997 Percival J., « Desperately seeking Sidonius : the realities of life in fifth-century Gaul », *Latomus*, 1997 56 (2), p. 279-292.
- Pérée 2013 Pérée I., *Césaire d'Arles et l'Église de Provence au VI<sup>e</sup> siècle : ascèse pour les moines, ascèse pour tous ?* Thèse sous la direction de F. Vinel, Université de Strasbourg, soutenue le 10 novembre 2013.
- Perrin 2010 Perrin M.-Y., « *Creuit hypocrisis*. Limites d'adhésion au christianisme dans l'Antiquité tardive : entre histoire et historiographie », dans Inglebert, Destephen et Dumézil 2010, p. 47-62.
- Picard 1998 Picard J-C., « Les premiers sanctuaires chrétiens des cités de Bourgogne » dans J.-C. Picard (éd.), *Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule. Études d'archéologie et d'histoire*, 1998. p. 293-309.
- Perrot 2012 Perrot A. (éd.), *Les Chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2012.
- Ch. Pietri 1980 Pietri Ch., « L'espace chrétien dans la cité. Le *vicus christianorum* et l'espace chrétien de la cité arverne (Clermont) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 66, 1980, p. 177-210.
- Ch. Pietri 1991 Pietri Ch., « Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, tome 93, n°1. 1981, p. 417- 467.
- Ch. Pietri 1997 Pietri Ch., *Aux origines du christianisme en Gaule (II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle)*. Atlas archéologiques de la France, Paris, 1991, p. 30-14, dans *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*. Rome, 1997, p. 393-411.
- Charles et Luce Pietri 1998 et 1995 Pietri Ch. et Pietri L. (dir.), *Histoire du christianisme des Origines à nos jours* ; t. 2 : *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1998 ; t. 3 : *Les Eglises d'Orient et d'Occident, 432-610*, Paris, 1995.
- Pietri 1983 Pietri L., *La ville de Tours du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Naissance d'une cité chrétienne*, Collection de l'École française de Rome, n° 69, Rome, 1983.
- Pietri 1988 Pietri L., « Prosopographie d'un pèlerinage : Saint-Julien de Brioude (Ve-VI<sup>e</sup> siècles) », *Mélanges de l'École française de Rome*, 100-1, 1988, p. 23-38.
- Pietri 1998 Pietri L. (dir.), *Les Eglises d'Orient et d'Occident (432-610)*, *Histoire du*

*christianisme* 3, Paris, 1998.

- Pietri 1998a Pietri L., « La Gaule », dans *Histoire du christianisme, des origines à nos jours*, Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, M. Venard (dir.), vol. 3 (*Les Eglises d'Orient et d'Occident 432-610*), Paris, Desclée, 1998, p. 216-222.
- Pietri 1991 Pietri L., « Culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du V<sup>e</sup> et du VI<sup>e</sup> siècle », *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome La Sapienza, Rome, 1991, p. 353-369.
- Pietri 2005a Pietri L., « La Gaule chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle », *Vita Latina* 172, 2005.
- Pietri 2005 b Pietri L., « Les *oratoria in agro proprio* dans la Gaule de l'Antiquité tardive : un aspect des rapports entre *potentes* et évêque », dans Delaplace 2005, p. 235-242.
- Pietri et Heijmans 2009 Pietri L. et Heijmans M., « Le « lobby » lérinien : le rayonnement du monastère insulaire du V<sup>e</sup> au début du VII<sup>e</sup> siècle », dans Codou et Lauwers, 2009, p. 35-62.
- Pietri 2010 Pietri L., « La prosopographie chrétienne de la Gaule, bilan et perspectives », dans Inglebert, Destephen et Dumézil 2010, p. 195-202.
- Pietri 2015 Pietri L., « Quand et comment Martin de Tours est-il devenu le saint patron de la Gaule », dans Caillet, Destephen, Dumézil et Inglebert 2015, p. 353-365.
- Piganiol 1972 Piganiol A., *L'empire chrétien*, PUF, Paris, 1972.
- Poignault et Stoehr-Monjou 2014 Poignault R. et Stoehr-Monjou A. (éd.), *Présence de Sidoine Apollinaire [actes du colloque international, Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 19-20 octobre 2010]*, Clermont-Ferrand, 2014.
- Pomarès 1959 Pomarès G., *Gélase Ier. Lettre contre les Lupercales et Dix-huit messes du sacramentaire léonien. Introduction, texte, traduction et notes*, Paris, SC, 1959.
- Paris Poulain, Istria, Nardi Combescure 2009 Paris Poulain D., Istria D. et Nardi Combescure S. (dir.), *Les premiers chrétiens dans le territoire de la France actuelle. Hagiographie, épigraphie et archéologie : nouvelles approches et perspectives de recherche (Actes du colloque international d'Amiens, Université de Picardie Jules-Verne, Faculté des Arts, 18-20 janvier 2007)*, Rennes, 2009.
- Poulle 2016 Poulle B. (dir.), *L'Etrusca disciplina au Ve siècle apr. J.-C. La divination dans le monde étrusco-italique, X. Actes du colloque de Besançon, 23-24 mai 2016*, Besançon, 2016.
- Prchlik 2007 Prchlik I., « Sidonius or Flavianus : By Whom Was Philostatus' *Vita Apollononii* Translated into Latin? », *Graeco-latina Pragensia* 22, 2007, p. 199-210.
- Prévot 1993a Prévot F., « Sidoine Apollinaire et l'Auvergne », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 79, 1993, p. 243-259.
- Prévot 1993b Prévot F., « Deux fragments de l'épithaphe de Sidoine Apollinaire découverts

- à Clermont-Ferrand », *AnTard*. 1, 1993, p. 223-229.
- Prévot 1997 Prévot F., « Sidoine Apollinaire pasteur d'âmes », *AnTard*. 5, 1997, p. 223-230.
- Prévot 2014 Prévot F., « Les premières communautés chrétiennes de la Gaule, des origines au V<sup>e</sup> siècle », dans Tallon A. et Vincent C. (dir.), *Histoire du christianisme en France : des Gaules à l'époque contemporaine*, Paris, 2014.
- Prévot et Barral i Altet 1989 Prévot F. et Baaral i Altet X., *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle VI, Province ecclésiastique de Bourges (Aquitania Prima)*, Paris, 1989.
- Prévot et Roberge 2007 Prévot F. et Roberge F., « L'empereur Avitus et Brioude », *Saint Julien et les origines de Brioude. Actes du colloque international organisé par la ville de Brioude du 22 au 25 septembre 2004, Almanach de Brioude*, 2007, p. 99-116.
- Pricoco 1965 Pricoco S., « Studi su Sidonio Apollinare », *Nuovo Didaskaleion* 15, p. 69-150.
- Pricoco 1978 Pricoco S., *L'isola dei Santi. Il cenobia di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Rome, 1978.
- Pricoco 2014 Pricoco S., *Eucherio. Elogio dell'eremo*, Bologna, 2014.
- Prudhomme 2009 Prudhomme J., « La critique des poètes profanes dans la poésie de Grégoire de Nazianze » dans B. Goldlust et Fr. Ploton-Nicollet (dir.), *Le Païen, le chrétien, le profane*, Paris, 2009, p. 147-167.
- Prinz 1965 Prinz F., *Frühes Mönchtum im Frankreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8 Jahrhundert)*, München, 1965.
- Raga 2009 Raga E., « Bon mangeur, mauvais mangeur. Pratiques alimentaires et critique sociale dans l'oeuvre de Sidoine Apollinaire et de ses contemporains », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 87, fasc. 2, 2009, p. 165-196.
- Raga 2014 Raga E., « L'influence chrétienne sur le modèle alimentaire classique. La question de l'alternance entre banquet, nutrition et jeûne » dans Gaillard 2014, p. 61-87.
- Rahner 1964 Rahner H., *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Paris, 1964.
- Ratti 2010 Ratti St., *Antiquus error. Les ultimes feux de la résistance païenne*, Turnhout, 2010.
- Ratti 2012 Ratti St., *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris, 2012.
- Ratti 2015 Ratti St., (dir.) *Une Antiquité tardive noire ou heureuse ? Colloque international de Besançon, 12 et 13 novembre 2014*, Besançon, 2015.
- Ratti 2016a Ratti St., *L'Histoire Auguste. Les païens et les chrétiens dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2016.
- Ratti 2016b Ratti St., *Le Premier Saint Augustin*, Paris, 2016.
- Ratti 2016c Ratti St., *Saint Augustin ou les promesses de la raison. Textes réunis, traduits et commentés par Stéphane Ratti*, Dijon, 2016.

- Ratti 2018 Ratti St., *Les Aveux de la chair sans masque*, Dijon, 2018.
- Ravenna 2003 Ravenna G., « *Quos tamen chordae nequeunt sonare, / corda sonabunt : Sidon. epist. IX 16,3 versi 83-84*, Sidonio Apollinaire giudica la sua poesia », *Incontri triestini di Filologia classica*, III (2003-2004), p. 315-326.
- Rebillard 1998 Rebillard É., « Augustin et le rituel épistolaire de l'élite sociale et culturelle de son temps. Eléments pour une analyse processuelle des relations de l'évêque et de la cité dans l'Antiquité tardive », dans Rebillard et Sotinel 1998, p. 127-152.
- Rebillard 2012 Rebillard É., *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity. North Africa, 200D-450 CE*, New-York, 2012.
- Rebillard et Sotinel 1998. Rebillard É. et Sotinel C., *L'évêque dans la Cité du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> Siècle : Image et Autorité*. Rome, 1998.
- Rebillard et Sotinel 2010 Rebillard É. et Sotinel C. (éd.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, Rome, 2010.
- Renaud 1972 Renaud G., « Les Traditions de l'église d'Orléans sur les saints évêques Euverte et Aignan. Vies, miracles et culte », *Annuaire de l'EPHE*, IV<sup>e</sup> section, 1972-1973.
- Renaud 2009 Renaud A., « La voix du poète dans les Panégyriques de Sidoine Apollinaire », *Vita Latina*, N°180, 2009, p. 53-63.
- Reydellet 1981 Reydellet M., *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*. Rome, Ecole française de Rome, 1981.
- Riché 1966 Riché P., « Les lettrés romains au temps des grandes invasions germaniques (V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles) », *Journal des savants*, 1966, N°2.
- Riché 1962 Riché P., *Éducation et culture dans l'Occident Barbare, VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles*. Paris, 1962 (4<sup>e</sup> réédition 1995).
- Rijser 2013 Rijser D., « The Poetics of Inclusion in Servius and Sidonius », dans Van Waarden et Kelly 2012, p. 77-92.
- Robert 1938 Robert A., « Les Juifs en Gaule à l'époque franque. À propos de S. Katz. "The Jews in the visigothic and frankish Kingdoms of Spain and Gaul" », dans *Journal des savants*, novembre-décembre 1938, p. 255-265.
- Roberto 2015 Roberto U., *Rome face aux barbares. Une histoire des sacs de la ville*, traduction de l'anglais par Y. Rivière, Paris, 2015.
- Roberts 1989 Roberts M., *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca-London, 1989.
- Rohmann 2016 Rohmann D., *Christianity, book-burning and censorship in late antiquity. Studies in text transmission*, Berlin-Boston, 2016.
- Rousseau 1976 Rousseau Ph., « In search of Sidonius the bishop », *Historia* 25, 1976, p. 356-377.
- Rousseau 2000 Rousseau Ph., « Sidonius and Majorian : the censure in *Carmen V* », *Historia* 49/2, 2000, p. 251-257.
- Rousseau 2010 Rousseau Ph., « Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassien, Notre Dame, 2010.

- Roux 2014 Roux M., « Les ralliements d'aristocrates à des usurpateurs dans la Gaule du Ve siècle, des choix politiques contraignants pour leurs descendants ? », dans Bodin et Moreau 2014, p. 83-100.
- Salamito 2010 Salamito J.-M., « Ambivalence de la christianisation, frontières de l'Église, identité chrétienne », dans Inglebert, Destephen et Dumézil 2010, p. 63-75.
- Salzman 2002 Salzman M.R., *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Harvard, 2002.
- Santelia 1998 Santelia S., «le dichiarazioni del poeta: il carme IX di Sidonio apollinare», *Invigilata lucernis* 20, 1998, p. 229-254.
- Santelia 1999 Santelia S., « Sidonio Apollinare e gli dèi pagani (a proposito di carm. 9, 168-180) » *InvLuc* 20, 1999, p. 229-54.
- Santelia 1999a Santelia S., « Note sul culto di san Giuliano di Brioude : Sidonio Apollinare Carm 24, 16-19 », *VetChr* 36, 1999, p. 287-296.
- Santelia 2007 Santelia S., « Sidonio Apollinare autore di una epigrafe per l'ecclesia di Lione : *epist.* 2, 10, 4 (= Le Blant ICG 54) », *VetChr* 44, p. 305-321.
- Santelia 2012 Santelia S., *Sidonio Apollinare - Carme 16. Eucharisticon ad Faustum episcopum*, Bari, 2012.
- Santelia 2013 Santelia S., « Sidonius in Italy », dans Van Waarden et Kelly 2013, p. 47-59.
- Santelia 2016 Santelia, S., « Sidonio Apollinare, *carm.* 23.101-66: una 'proposta paideutica'? », *Leixis* 34, 2016, p. 425-444.
- Schetter 1992 Schetter W., « Zur Publikation der « *Carmina Minora* » des Apollinaris Sidonius », *Hermes* 120, 1992, p. 343-363.
- Schneider 2014 Schneider L., « Les églises rurales de la Gaule (V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles). Les monuments, le lieu et l'habitat : des questions de topographie et d'espace », dans Gaillard 2014, p. 419-468.
- Shanzer 2001 Shanzer D., « Bishops, Letters, Fast, Food and Feast in Later Roman Gaul », dans Mathisen and Shanzer 2001, p. 217-236.
- Smolak 1973 Smolak K., *Das Gedicht des Bischofs Agrestius. Eine theologische Lehrepistel aus der Spätantike*, Vienna, 1973.
- Speyer 1964 Speyer, W., « Zu einem quellenproblem bei Sidonius Apollinaris (Carmen 15, 36-125) », *Hermes* 92, 2, 1964, p. 225-248.
- Soler J 2005 Soler J., *Écritures du voyage. Héritages et inventions dans la littérature latine tardive*, Paris, 2005.
- Soler 2008 Soler E., « *Ludi et munera*, le vocabulaire des spectacles dans le *Code Théodosien* », dans Soler et Thélamon 2008, p. 37-65.
- Soler et Thélamon 2008 Soler E. et Thélamon F. (dir.), *Les jeux et les spectacles dans l'empire romain tardif et dans les royaumes barbares*, Mont-Saint-Aignan, 2008.
- Sotinel 1998 Sotinel C., « Rome et l'Italie de la fin de l'Empire au royaume gothique », dans *Histoire du christianisme, des origines à nos jours*, Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, M. Venard (dir.), vol. 3 (*Les Églises d'Orient et d'Occident* 432-610), Paris, 1998, p. 279-296.

- Sotinel 1998b Sotinel C., « Le personnel épiscopal. Enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité », dans Rebillard et Sotinel 1995, p. 105-126.
- Sotinel 2004 Sotinel C., « La disparition des lieux de culte païens en Occident : enjeux et méthodes », dans Narcy M. et Rebillard E. (dir), *Hellénisme et christianisme*, Lille, 2004, p. 35-60.
- Squillante 2008 Squillante M., « Scrittori della tarda latinità: identità culturale e difesa della persona », dans Manferlotti S. et Squillante M., *Ebraismo e letteratura*, Napoli, Liguori, 2008, p. 35-56.
- Squillante 2009 Squillante M., « La Biblioteca di Sidonio, per la centralità delle litterae nell'educazione, nella vita e nell'attività di Sidonio », *Voces* 20, 2009, p. 139-159
- Stern 1953 Stern H., *Le calendrier de 354. Étude sur son texte et ses illustrations* (Bibl. archéol. et hist. de l'Institut français d'Archéol. de Beyrouth, LV), Paris, 1953.
- Stoehr-Monjou 2009 Stoehr-Monjou A., « Sidoine Apollinaire et la fin d'un monde. Poétique de l'éclat dans les panégyriques et leurs préfaces », *Revue des Études Latines* (REL) 87, 2009, p. 207-230.
- Stoehr-Monjou 2012 Stoehr-Monjou A. « Sidoine Apollinaire, ep. 5, 8 : Constantin le Grand, nouveau Néron », *L'Histoire dans l'épistolaire, Epistulae Antiquae VII*, P. Laurence et J.-F. Guillaumont (éd.), Tours, Presses Univ. François Rabelais, 2012, p. 239-260.
- Stoehr-Monjou 2013 Stoehr-Monjou A., « Sidonius and Horace : the Art of memory », dans Van Waarden et Kelly 2013, p. 133-170.
- Strohecker 1948 Strohecker K.F., *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*. Tübingen, 1948.
- Taisne 2014 Taisne A.-M., « Présence de Stace dans les *Carmina* de Sidoine Apollinaire, dans Poignault et Stoehr-Monjou 2014, p. 283-293.
- Taylor 1989 Taylor C., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, 1989.
- Torre 2016 Torre C., « *Barbarus ludens*. I Barbari e il gioco nelle fonti latine ». *Acme* vol.1, 2016, p. 57-65.
- Van Andriga 2014 Van Andriga W. (dir), « La fin des dieux » *Gallia* 71, 1, Paris, 2014.
- Van Dam 1985 Van Dam R., *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley-Los Angeles, 1985.
- Van Waarden 2010 Van Waarden J. A., *Writing to survive. A commentary on Sidonius Apollinaris, Letters book 7. Volume 1 : The episcopal letters 1–11*, Leuven, 2010.
- Van Waarden 2011 Van Waarden J. A., « Sidonio Apollinare, poeta e vescovo », *Vetera Christianorum* 48, 2011, p. 99-113.
- Van Waarden 2011a Van Waarden, J.A, « Episcopal Self-Presentation: Sidonius Apollinaris and the Episcopal Election in Bourges AD 470 », dans J. Leemans & al. (ed.),



*Episcopal Elections in Late Antiquity*, Berlin, p. 555-561.

- Van Waarden et Kelly 2013 Van Waarden J. A. et Kelly G. (éd.), *New Approaches to Sidonius Apollinaris*, LAHR 7, Leuven, 2013.
- Van Waarden 2015 Van Waarden J. A., «Elogio dell'ambivalenza : le lettere ascetiche di Sidonio Apollinare tra abbandono e abbraccio del mondo », *paper in honour of prof. Salvatore Pricoco at the University of Catania*, 2015.
- Van Waarden 2016 Van Waarden J. A., *Writing to survive. A commentary on Sidonius Apollinaris, Letters book 7*. Volume 2. Leuven, 2016.
- Van Waarden 2018 Van Waarden J. A., « The Emergence of the Gallic Rogations in a Cognitive Perspective », dans Geljon A.C. et Rouwhorst G. (éd.), *Traditions and Transformation: Rituals in Early Christianity, Supplements to Vigiliae Christianae*, Leiden, publication prévue en 2018.
- Vassili 1938 Vassili L., « La cultura di Anthemio », *Athenaeum*, 16, 1938, p. 38-45.
- Veremans 1991 Veremans J., « La présence de Virgile dans l'oeuvre de Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont-Ferrand », dans Van Uytfanghe M., et Demeulenaere R. (eds.), *Aevum inter Utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders*, Turnhout, 1991, p. 491-503.
- Veyne 2007 Veyne, P., *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paris, 2007.
- Viellard 2014 Viellard D., « La fonction de l'évêque dans la Gaule du V<sup>e</sup> siècle d'après la correspondance de Sidoine Apollinaire », dans Poignault et Stoehr-Monjou (dir.), Clermont-Ferrand, 2014, p. 41-54.
- Vivier 2014 Vivier F., *La collégiale de Saint-Julien de Brioude (Haute-Loire) : Recherches sur les liens entre l'architecture ecclésiastique, son agencement iconographique, et la liturgie d'une communauté canoniale au Moyen Âge*, Clermont-Ferrand, 2014.
- Waldron 1976 Waldron H., « Expressions of Religious Conversion among Laymen remaining within Secular Society in Gaul, 400-800 A. D. », PhD thesis, Ohio State University, Columbus, OH, 1976.
- Watson 1998 Watson L., « Representing the past, redefining the future : Sidonius Apollinaris' panegyrics of Avitus and Anthemius », dans MaryWhitby (éd.) *The Propaganda of Power, The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Brill, 1998, p. 177-198.
- Weiss 2009 Weiss J.-P., « Lérins et la Règle des Quatre Pères », dans Codou et Lauwers 2010, p. 121-140.
- Wolff 2009 Wolff É., « Quelques jeux sur les mots et les noms dans les préfaces des panégyriques de Sidoine Apollinaire », *Vita Latina*, N°180, 2009, p. 33-38.
- Wolff 2015a Wolff É., « Sidoine Apollinaire et la poésie épigraphique », *Memoria poetica e poesia della memoria. La versificazione epigrafica dall'antichità all'umanesimo*, Pistellato A. (éd.), Venezia, 2015, p. 207-218.
- Wolff 2015b Wolff É., «La lettre 8, 11 de Sidoine Apollinaire sur le rhéteur Lampridius », dans *Caritatis Scripta : Mélanges de littérature et de patristique offerts à Patrick Laurence*, Paris, 2015, p. 191-197.

- Wolff 2016            Wolff É., « Sidoine Apollinaire voyageur », *AnTard* 24, 2016, p. 193-201.
- Wolff 2017            Wolff É., « Agir par lettres : le cas de Sidoine Apollinaire », dans *Conseiller, diriger par lettre. Epistulae Antiquae IX.*, É. Gavoille et Fr. Guillaumont (dir.), Tours, 2017, p. 71-83.
- Zarini 2010            Zarini V., « Rome au miroir de son passé chez les poètes latins de l'Antiquité tardive », *Lezione tenuta presso l'Associazione di Studi Tardoantichi*, Napoli, 2010.
- Zecchini 1981        Zecchini G., « La politica degli Anicii nel V secolo », in L. Obertello (dir.), *Atti del Congresso Internazionale di Studi boezani*, Roma, 1981, p. 123-138.
- Zelzer 1995            Zelzer M., « Der Brief in der Spätantike. Überlegung zu einem literarischen Genos am Beispiel der Briefsammlung des Sidonius Apollinaris », *WS* 108, 1995, p. 541-551.

**Titre : Sidoine Apollinaire et la Gaule chrétienne au V<sup>e</sup> siècle**

**Mots clés :** Sidoine Apollinaire – Antiquité tardive – Christianisme – Paganisme – Gaule

**Résumé :** Ce travail de doctorat s'inscrit dans le champ d'étude de l'histoire des identités religieuses et culturelles et a pour objectif premier d'analyser comment l'oeuvre poétique et épistolaire de Sidoine Apollinaire éclaire la spécificité de l'identité chrétienne gauloise durant la période tardo-antique ; il s'agit aussi de montrer comment ce corpus contribue à définir une identité sociale et religieuse dans la Gaule chrétienne au V<sup>e</sup> siècle, en tenant compte des renoncements et des compromis culturels qu'implique la conversion. Nous nous intéressons notamment aux évolutions de la christianité qui sont perceptibles au cours des années d'activité de Sidoine Apollinaire qui se présente comme une source de premier plan sur ces questions puisqu'il est d'abord apparenté à l'élite sociale laïque, puis au monde clérical

gaulois, sphères entre lesquelles il nous permet de mettre en évidence les rapports de continuité ou de rupture. Cette approche adopte une démarche diachronique et inscrit en premier lieu l'auteur dans le contexte historique et géographique d'un christianisme occidental qui trouve son ancrage à Rome, mais qui dispose de centres de rayonnement en Gaule, à une époque qui est encore exposée aux mutations culturelles et religieuses. Deux problématiques de recherches ont orienté notre propos : Quelle christianité se forge en Gaule au V<sup>e</sup> siècle, et quels sont les faciès de cette religion d'après Sidoine, son réseau, ses lectures? Quels renoncements et quels compromis implique la conversion chrétienne à l'égard des composantes de l'ancien monde, qu'elles soient d'ordre idéologique, sociale ou esthétiques ?

**Title : Sidonius Apollinaris and the fifth century christian Gaul.**

**Keywords :** Sidonius Apollinaris – Late Antiquity – Christianity – Paganism - Gaul

This dissertation examines how poetic and epistolary works of Sidonius Apollinaris brings light upon christian Gaul identity during late Antiquity, and how this author takes part in defining it. This essay focuses on christian speeches, behaviours and duties towards former culture and especially pagan background, paying peculiar attention to claims of renunciation and actual compromises towards past patterns. This essay firstly tries to paint a picture of fifth-century christianity in Gaul, studying how and how much the *religio noua* has penetrated gallic provinces, and showing remanence of heterodox and «pagan» believes.

It also examines the cultural continuity and discontinuity that occurs during religious transition from laity to conversion and clerical status, for which Sidonius Apollinaris, belonging first to lay social *élite*, then to the cleric world, appears like a key-figure. This work especially focuses on the importance of poems-writing to enhance a christian identity but also to express one's nostalgic attachment to the ancient world, its litterature, its culture and its erstwhile pleasures.

